

1) PATROLOGÍA

W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. WUNT 83 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1996) X, 414 pp.

Las fuentes sobre Basíledes y su escuela se distribuyen en tres grupos: Clemente Alejandrino (conjuntamente con Orígenes y *Acta Archelai*), Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma, que esbozan cada uno un perfil distinto del teólogo alejandrino. La mayoría de los investigadores están de acuerdo en estimar como auténticas las noticias de Clemente, que les sirven de criterio de valoración de las demás tradiciones. Éste es también el punto de partida de nuestro autor, que hace preceder un análisis a fondo de las noticias de Clemente a cualquier combinación con las de Ireneo o Hipólito. En Clemente se encuentran tanto citas literales como reseñas de doctrinas y exégesis basilidianas, unas y otras colocadas comúnmente en el contexto polémico de la «perspectiva heresiológica». Nuestro autor considera que la investigación no ha tenido esto último suficientemente en cuenta al tratar de reconstruir la doctrina auténtica de Basíledes. Comienza, pues, por el análisis de la perspectiva heresiológica, antes de reconstruir la doctrina original. Su objetivo principal es captar en lo posible la teología de Basíledes y de su círculo de discípulos en el contexto del debate teológico del siglo II. Una primera sección de esta monografía recoge 15 testimonios: los de Agripa Castor y Hegesipo reseñados por Eusebio, los de Justino, Ireneo, Clemente Alejandrino (2), Hipólito (2), Canon Muratoriano, Orígenes (2), Eusebio, Epifanio, Jerónimo y *Testimonium Veritatis*. A la presentación de cada texto, con su traducción alemana, siguen detenidos análisis de diversa amplitud. Löhr considera probable que las noticias de Agripa Castor sobre la indiferencia respecto a los idolotitos y el rechazo del martirio procedan de fuentes no auténticas o se deban a una tradición heresiológica previa y que Ireneo haya sido la fuente heresiológica de Agripa; pero valora positivamente la noticia sobre el comentario evangélico de Basíledes en 24 libros y sobre la utilización por los basilidianos de apócrifos proféticos. Estima posible que Justino haya sido una de las fuentes de la afirmación de Ireneo y Agripa Castor

sobre la indiferencia de Basílides respecto a los idolotitos. La doxografía de Ireneo remite acaso a la diáspora basilidiana posterior y su filiación Simón Mago - Basílides parece una manipulación heresiológica, si bien podría ser auténtica su información sobre la actividad de Basílides en Alejandría. Orígenes es el único en atribuir a Basílides un evangelio escrito a su nombre. Löhner estima que se trata del comentario evangélico de Basílides y que su recensión del texto evangélico estaba emparentada con Lc. Dos testimonios de la *Crónica* de Eusebio fechan a Basílides en el reinado de Adriano. Presumiblemente las localizaciones precisas de Basílides que da Epifanio se deben a los lugares en que encontró basilidianos en el siglo IV. Cuando Jerónimo habla de basilidianos en la Hispania de su tiempo está refiriéndose a los priscilianistas.

La segunda sección presenta 19 reseñas sobre doctrina o exégesis. Nuestro autor prefiere la denominación fragmentos a la de *doxai* usada por otros estudiosos: 15 sacados de Clemente, 1 de los *Extractos de Teodoro*, 2 de Orígenes y 1 de Hegemonio, *Acta Archelai*. Löhner prosigue su análisis detallado con atención a la crítica del texto y distinguiendo lo que ofrece la reseña como «oratio obliqua», propia del informante, y «oratio directa», cita de autor. Clemente reprocha a basilidianos y valentinianos una concepción determinista de la fe según la naturaleza. Para Löhner es un cliché heresiológico. Da por seguro que el concepto de fe basilidiana tenía un colorido fuertemente intelectualista (que dejaba sitio a grados de conocimiento y de ascenso a la trascendencia divina) y que en esto, como en su recurso a terminología escolar filosófica, los basilidianos son precursores del mismo Clemente y de Orígenes. Como la escuela valentiniana, veían conjuntamente proceso cósmico e historia de salvación. Con el bautismo de Jesús comienza el proceso de separación y división que lleva a la disolución o culminación del mundo. El Arcón, el Dios inferior (corporizado en el Bautista) es iluminado y convertido por el Dios superior trascendente. En adelante coopera, no sólo en la culminación del mundo, sino también en la separación de las almas escogidas para llevarlas a su correspondiente lugar trascendente escatológico; aunque el entero proceso queda bajo la dirección suprema del Dios trascendente. Los basilidianos coinciden con Platón en la concepción básica de una humanidad amenazada desde dentro por la bestialidad de la vida afectiva; pero de un modo más dualístico al distinguir dos clases de espíritus y subrayar lo heterogéneo de los espíritus/afectos bestiales, que dejan su impronta en el alma humana. Clemente reduce el problema heresiológico gnóstico a dos posiciones extremas: el libertinismo y el encratismo radical hostil a la creación y al Creador y, recurriendo a otro topos heresiológico, denuncia la degeneración de los basilidianos desde el estadio encratita al libertino. Un fragmento de los *Ethica* de Isidoro nos proporciona una visión de la cura pastoral basilidiana orientada por la Escritura y que se retrotrae a antiguas tradiciones filosóficas. El objetivo ético es la reducción de lo incontrolable y la coincidencia con la propia racionalidad que tiene parte en la razón universal. Basílides adquiere un perfil propio en su intento de pensar a la par la bondad de la Providencia y la justicia de Dios y evita el

dualismo latente de Filón y el abierto de Marción o Ptolomeo. Basíledes no sostiene un dualismo hostil al mundo, sino que propaga una ética sostenida por el amor cristiano a todas las cosas, coloreado estoicamente. Basíledes subraya la responsabilidad del cristiano respecto a la justicia punitiva pedagógica de Dios. Si atribuye todos los pecados cometidos antes del bautismo a la ignorancia y a la influencia de espíritus y afectos impuros, el bautismo sería para él el punto de partida de la vida cristiana que fundamenta la responsabilidad del cristiano iluminado y liberado. Según Clemente, Basíledes enseña que la *eklogê* (la autodenominación eclesiológica de los basilidianos) es por naturaleza supramundana, e.d. que se distingue substancialmente del resto de la creación; pero esta distancia del mundo no implica necesariamente un dualismo metafísico y se distingue de las posiciones marcionita y encratita. Es Clemente quien construye polémicamente la alternativa entre determinismo de naturalezas, por un lado, y economía salvífica, por otro. Clemente somete lo que toma de sus adversarios a una reducción heresiológica. No da una sola cita de los escritos de Basíledes o su escuela en que enseñen (como en la escuela valentiniana) que «somos salvados por naturaleza». Löhr considera dudoso que los basilidianos hayan usado *physis* en el sentido de «naturaleza espiritual». Estima cuestionable que Basíledes y su escuela hayan sostenido la concepción estoica y en parte posiblemente pitagórica de que el alma o parte de ella es de substancia divina; pero ve posible que, para los basilidianos, el alma humana tuviese un origen trascendente y que la historia salvífica fuese para ellos un regreso a su punto de partida. Isidoro es el primer escritor cristiano en que se encuentra la teoría del robo de los filósofos, al atribuir a Aristóteles un plagio de su profeta Parchor, en su segundo libro de *Exégesis del profeta Parchor*. La imagen de Isidoro sobre las posibilidades y límites de la profecía estaba posiblemente acuñada por la doctrina platónica-pitagórica sobre las almas. Los basilidianos recurren a la representación de la migración de las almas en su exégesis de Dt 5, 9.

La tercera sección analiza la doxografía de Basíledes en Ireneo (y la tradición heresiológica influida por él) e Hipólito. Ilumina primero el carácter específico de cada fuente para mostrar luego lo que obstaculiza una combinación de estas fuentes con los fragmentos originales sacados de Clemente, Orígenes y Hegemonio. Las reseñas doxográficas de Ireneo sobre los herejes tratan de mostrar dos cosas: la uniformidad básica de los herejes en su rechazo del Dios cristiano y de la «salus carnis» y, a la par, su esfuerzo singular por «originalidad» teológica. Las reseñas doxográficas sobre Simón Mago, Menandro, Saturnino y Basíledes muestran ciertos paralelos entre sí. En la reseña cristológica se dan paralelos entre Carpócrates, Cerinto, los ebionitas y los nicolaitas. Los relatos sobre encratitas y libertinistas vuelven a girar en torno a herejías anteriores. Ireneo ha construido la reseña sobre Basíledes de modo que su doctrina aparezca como contrapuesta a la verdad eclesiástica de la «regula fidei». La fuerte posición dualista del modelo de Ireneo no es conciliable con lo que sabemos por los fragmentos. Este relato de Ireneo sobre Basíledes es

directa o indirectamente la fuente de posteriores reseñas en Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio. Puede que, como supuso Lipsius, Pseudo-Tertuliano, Epifanio y Filastrio hayan dispuesto además de otra fuente: el *Synagma* de Hipólito. Hay coincidencias entre Pseudo-Tertuliano y Epifanio contra Ireneo. Lo más importante es que ninguno de los tres trasmite una imagen de Basírides enteramente diferente de la de Ireneo. Löhr juzga que haría falta una monografía sobre el entero material peculiar a Hipólito. El modelo en su conjunto debe ser un producto literario relativamente tardío, pues ya alega el N.T. como Escritura, y corresponde a la segunda mitad del siglo II. Sospecha que el autor/redactor del material gnóstico peculiar a Hipólito escribe conociendo *Str* de Clemente. Concluye que no hay que utilizar *Ref* de Hipólito para una reconstrucción de la doctrina de Basírides y su círculo inmediato de discípulos, ni como el sistema basilidiano que sirva de marco para interpretar los fragmentos.

Luego la cuarta sección intenta reconstruir el perfil histórico de Basírides y su escuela. Basírides e Isidoro son maestros cristianos de la primera mitad del siglo II. Están ya en un tiempo de clara separación del judaísmo y de apertura creciente e la cultura filosófica de la antigüedad pagana. En los fragmentos auténticos se da un mosaico de recepción selectiva y ecléctica con recursos doxográficos. Basírides e Isidoro no eran filósofos de escuela sino cristianos, maestros teológicos y pastores. Los basilidianos consideraban al Dios del A.T. como un Dios inferior y limitado; pero esquivan un dualismo subrayado. El Dios superior no sólo es bueno sino justo. El Dios inferior, el Arconte, coopera con él en la redención del mundo y de la *eklogé*. La recensión evangélica de Basírides era el texto al que acompañaba su comentario, que trataba un tema teológico en conexión con una perícopa. Cultura filosófica y tradición judeo-cristiana son los dos polos partes integrantes del pensamiento basilidiano. La estrecha conexión de cuestionamiento filosófico y exégesis bíblica en Basírides y su escuela nos sitúa en los orígenes de la antigua teología eclesiástica. Eran opiniones doctrinales con las que Clemente siente la necesidad de confrontarse, pues en muchos puntos Basírides es precursor de Clemente y Orígenes. Basírides e Isidoro en el contexto alejandrino tienen poco que ver con el encratismo de un Julio Casiano. Carpócrates y su hijo Epifanes enseñan como Basírides la trasmigración de las almas como castigo; pero acentúan más el dualismo y el rechazo del Dios del A.T. Las auténticas doctrinas de Basírides e Isidoro no tuvieron difusión fuera de Alejandría. Tras la reseña de Ireneo queda acaso un *Apokryphon* de impronta dualista. Es posible que en la reseña de Hipólito queden motivos basilidianos elaborados de segunda mano. Pese a que la auténtica tradición doctrinal basilidiana se desvaneció pronto, sus escritos se mantuvieron en parte hasta el siglo IV.

La obra concluye con la bibliografía (fuentes antiguas paganas, judías, cristianas y gnósticas, una selección de los subsidios utilizados, literatura secundaria y concordancia a la numeración de los fragmentos de Völker y Löhr) y los correspondientes índices, completados con uno de términos claves.

Es un acierto del autor el reclamar la apreciación de los clichés que se van acentuando en la tradición heresiológica; aunque puede que este criterio pese excesivamente en sus análisis. Valoramos de modo particular que haya delimitado de modo convincente el contexto alejandrino como marco de la interpretación intelectualista que hacen del cristianismo Basíldes y su escuela.

Ramón Trevijano

Clemente de Alejandría. Stromata I. Cultura y Religión. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Fuentes Patrísticas, 7 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1996) 474 pp.

Dos páginas de siglas preceden la Introducción. Merino pondera los *Stromata* como una de las obras más originales y profundas de toda la literatura cristiana de los tres primeros siglos y pasa a tratar primero del problema literario que plantea esta obra desconcertante y enigmática por muchas razones. A la luz de *Paed.* I 3, 3 los investigadores modernos han querido ver en *Pr.*, *Paed.* y *Str.* escritos que corresponderían a la triple función del Logos: *Protreptikós*, *Paidagogos* y *Didaskalos*; pero Clemente no llamó nunca a la tercera obra con el tercer título de la supuesta trilogía. Por eso los críticos han tratado de dar otras explicaciones. Hipótesis como: *a*) la frecuente improvisación, al ser una obra-paréntesis de introducción y preparación a la que debía seguir a *Paed.* (De Faye); *b*) la investigación de dos fuentes distintas: las notas de clase de Panteno y los añadidos del propio Clemente (Bousset); *c*) los diversos proyectos en sucesivas entregas (Prat); *d*) el género literario de las misceláneas varias (Munck); *e*) un recurso mnemotécnico de preparación a la gnosis esotérica (Lazzati); *f*) el desarrollo pedagógico de las etapas de la economía del Logos (Quatember, Osborn); *g*) la concatenación doctrinal (en un libro que corresponde a la tercera etapa y que tiene su base en la «teoría») para hacer factible el conocimiento completo (Méhat); *h*) Las tres obras constituyen una trilogía de carácter ético, para los de fuera y catecúmenos, bautizados comprometidos y los «sophoi» o gnósticos (Wagner). Merino concluye que el problema literario de los *Str.* no está definitivamente cerrado; pero ha servido para leer la obra con nuevos ojos, aunque ya son otros los temas abordados por la investigación en las tres últimas décadas.

Luego Merino trata del título, enunciado por Eusebio y citado abreviadamente por el mismo Clemente y que corresponde al género antiguo de misceláneas o escritos varios con objetivos concretos, entre historiadores, gramáticos y filósofos. Clemente escribe sus «notas» destinadas al cristiano ideal que ha alcanzado la ciencia y la vida espiritual perfectas.

Pasando al contenido y división de los *Str.*, nota que los contenidos más importantes, filosofía y revelación, fe y conocimiento, virtudes morales, matrimonio, martirio y perfección cristiana, etc., se mezclan con otros secundarios y frecuentes digresiones. Presenta luego el esquema de Méhat de las grandes divisiones de la obra. Tras una reseña sobre la tradición manuscrita, ediciones y traducciones, ofrece una exposición del contenido del libro I, centrado en la cuestión del uso cristiano de la cultura griega y especialmente de la filosofía.

Clemente considera un deber, al menos para algunos, el adquirir una instrucción lo más completa posible. Uno de sus argumentos más fuertes se basa en la teoría de que los filósofos griegos son deudores de Moisés y los profetas. Además la verdad filosófica y la revelada en las Escrituras derivan de Dios. El cristiano que aspira a la mayor perfección debe conocer la filosofía, que viene a ser como la más útil de las propedéuticas a la religión. La fe se desarrolla mejor en un espíritu ejercitado en la filosofía. El estudio de las ciencias y de la filosofía ha de tener como objetivo comprender mejor las Escrituras. La sabiduría de los hebreos es más auténtica que la filosofía griega porque es más antigua. La filosofía griega está más cerca de Dios que la doctrina de los herejes; pero acaba afirmando una vez más la superioridad de la revelación divina sobre la filosofía griega.

Una bibliografía general precede al texto griego, traducción y notas. Al margen del texto griego indica la paginación correspondiente al texto en SC, PG y GCS.

La traducción he de bregar con las dificultades de un texto como el de Clemente de rico vocabulario, sintaxis difícil y de estilo farragoso. Logra superar estos inconvenientes con claridad y creciente fluidez.

Las notas al texto remiten primero a los paralelos en las fuentes antiguas y luego a las variantes textuales de editores. Hay notas a la traducción que se interesan particularmente por aclarar, como en un diccionario biográfico compendiado, lo que sabemos de los autores citados. Otras van indicando el sentido de expresiones, aspectos temáticos, procedimientos de Clemente, apoyándose en las fuentes antiguas y estudios modernos. Aparecen reiterados los paralelos bíblicos que ya se indican en las notas al texto. Se entiende que es el procedimiento adecuado para el lector de la traducción. La numeración de las notas comienza de nuevo en cada capítulo. Notamos que son los indicados en los encabezados de las páginas pares (texto griego), en tanto que los de las páginas impares señalan la distribución en párrafos. Nos parece muy acertada esta presentación de ambas numeraciones.

El libro se cierra con abundantes páginas de índices: bíblico, clementino, autores y obras antiguos, autores modernos, temático y de nombres propios. Sólo un vistazo a estos índices permite vislumbrar la envergadura de la tarea emprendida por el Prof. Merino. Las numerosas referencias en su índice clementino a los restantes libros de *Str.* corroboran su cualificación para seguir adelante con la empresa. Aspiramos a que pueda

proporcionarnos en años venideros la edición y traducción anotada de los demás libros. Queremos concluir agradeciendo su esfuerzo y felicitándolo por el resultado. Agradecimiento y felicitación que hacemos extensivo a la casa editora de FuP.

Ramón Trevijano

Novaciano. La Trinidad. Introducción, edición crítica, traducción, comentario e índices por C. Granado, S.J. Fuentes Patrísticas, 8 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1996) 313 pp.

La Introducción comienza con la biografía de Novaciano. Granado considera lo más probable que naciera en Roma o cerca y da en nota explicación convincente de los testimonios que lo relacionan con Frigia. Si Fabián hizo con él una excepción al ordenarlo pese a su bautismo *clínico*, cabe pensar que estaría motivado por las cualidades de Novaciano, en relación con la fe y probablemente también con su cultura. De su personalidad da buena prueba su puesto como portavoz del colegio presbiteral y como redactor de varias cartas tras el martirio de Fabián. Todavía está dentro de la ortodoxia su rigorismo para reconciliar a los pecadores. Se opuso a la elección de Cornelio como obispo de Roma. La explicación dada por éste (la ambición) es uno de los lugares comunes de los antiguos heresiólogos. La oposición se planteó porque en la cuestión de los *lapsi* Novaciano optó por un rigorismo extremo. Claramente enfrentado al papa Cornelio, al recibir la ordenación episcopal de mano de tres obispos, consumaba el cisma. Su excomunión por un sínodo romano no frenó la expansión de su movimiento rigorista; pero se pierden las pistas de su persona. Granado opta por el martirio de Novaciano el 257, atestiguado por Sócrates e indirectamente por Paciano de Barcelona. Nos ha sorprendido que se limite a remitir en nota a la bibliografía sobre la inscripción sepulcral sin haber aludido al dato previamente.

La presentación de las obras comienza con un análisis de la noticia de Jerónimo, que consideraba el *De Trinitate* como una especie de «resumen» de las obras de Tertuliano. No es, pues, extraño, que un decenio después Rufino informe de que en Constantinopla circulaba bajo el nombre de Cipriano el *De Trinitate* de Tertuliano. Pese a la virulenta reacción de Jerónimo sosteniendo la atribución a Novaciano, la obra se había editado ya dos veces bajo el nombre de Tertuliano antes de que J. Pamèle fijase en 1584 la paternidad de Novaciano, mantenida hasta hoy pese a dos voces discordantes en el siglo XIX y una en el XX.

Granado renuncia a una datación precisa de la obra por carecer de puntos de referencia. La alusión a la herejía sabeliana y a los que no saben si ser adopcionistas o sabelianos confirma una datación entre 240 y 250.

Sobre el contenido de la obra destaca la fundamental ortodoxia trinitaria de Novaciano que coincide básicamente en su estructura con un

credo de Dionisio de Roma. El título que mejor le correspondería sería el *De regula veritatis*. En efecto, expone: I. La Doctrina de la Regla de la Verdad sobre Dios Creador (1-8); II. Sobre Jesucristo (9-28). Casi la mitad de la obra se dedica a defender con argumentos bíblicos la divinidad de Jesucristo (11-25), III. Sobre el Espíritu Santo (29); IV. Demostración de la distinción y de la unión entre las personas divinas (30-31).

Trata después de la tradición (indirecta) del *De Trinitate*, pues a partir de las tres primeras ediciones desaparece toda pista de manuscritos de la obra y sólo se han conservado tres fragmentos que suman unas diez líneas. Además utilizaron la obra autores del periodo patrístico como Hilario, Gregorio de Elvira y Arnobio el Joven. Granado presenta a continuación las tres primeras ediciones (1545, 1550 y 1584) que, en la ausencia de mss., constituyen la base de su edición. Utiliza y remite a la tercera de Pamèle (que utilizaba una edición de 1566 con anotaciones previas y propias de referencias y variantes). Granado menciona también 6 ediciones posteriores entre 1724 y 1975. La presente edición se basa en una nueva colación-lectura de las tres primeras ediciones y su mayor novedad constituye la incorporación de los datos sacados del estudio de P. Petitmen- gin, descubridor de la edición de 1566 de que se sirvió Pamèle. Granado ofrece luego unas páginas de cuadro comparativo entre su edición y las de Weyer (1962), Diercks (1971) y Loi (1971/75). Una amplia bibliografía y las siglas del aparato crítico preceden la edición del texto y la traducción (en páginas alternas) y notas. Las notas al texto son sólo de referencias bíblicas y lecciones variantes. La equivalencia del texto con la traducción deja en blanco buena parte de la página impar. Las notas a la traducción son abundantes, sin llegar a alcanzar la proporción de notas-comentario. El promedio de lo que ocupan oscila entre 1/3 y 1/2 página.

La traducción parece a la par clara y ajustada. Las notas a la traducción explican términos, sintagmas o frases, con referencias al mismo *De Trinitate* (T), autores patristicos y estudios modernos. También aparecen las citas de autores paganos o Filón. Las referencias incluyen en muchos casos citas de textos latinos o traducciones de griegos (y en ocasiones cláusulas en griego). También hay explicaciones temáticas sobre cuestiones teológicas o filosóficas, en las que sigue a veces la trayectoria de los antiguos. No sólo tiene en cuenta los precursores de Novaciano (en particular Justino, Teófilo, Ireneo y Tertuliano) sino también los posteriores. Es también entre las notas a la traducción donde incluye complementos o restituciones de los editores. La nota 224 destaca por la amplitud dedicada a esta discusión. Está también atento al texto bíblico de Novaciano (n. 278).

El libro concluye con los índices: bíblico, autores antiguos, autores modernos y temático. En éste destacan por su abundancia de entradas los términos Cristo, Dios y *Pater*.

La edición tiene todas las cualidades que hemos destacado en recensiones anteriores a volúmenes de FuP. Concluimos, pues, con nuestra felicitación al autor y la editorial.

Ramón Trevijano

Chr. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381 n.Chr.)* BHTh 90 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1995) XII, 286 pp.

El autor ve la recepción occidental de teología trinitaria oriental en el siglo IV como ejemplo de una recepción creadora.

Corrientemente se atribuye a Ambrosio, un pragmático más bien orientado a la política eclesiástica, una recepción poco original (y en sistemática poco interesante) de ideas orientales (Campehausen, Herrmann). Al proponer una nueva valoración del desarrollo de la teología trinitaria en Ambrosio y el occidente latino, Markschies se separa en dos puntos básicos: 1) La opción de Ambrosio por el neonicenismo es una clara señal de voluntad sistemática en el trabajo teológico; 2) La realización práctica de este objetivo se realiza en Ambrosio, sobre todo, mediante una elementalización pastoral de ideas sistemáticas para una comunidad o un monarca, e.d. teólogos laicos.

El autor plantea tres cuestiones fundamentales: 1. Cuándo y por qué encontró Ambrosio su opción fundamental por la forma neonicena de la teología trinitaria; 2. Qué recibió y cómo utiliza los modelos clásicos de la teología trinitaria griega y latina; 3. Cómo podía ser reproducida, con ayuda del vocabulario latino, la complicada conceptualidad griega de la teología trinitaria.

El autor dedica una primera parte a estos problemas terminológicos, empezando por la «controversia arriana». Ésta había comenzado con una contraposición entre dos representantes de una teología de las tres hipóstasis (Arrio y Alejandro) para en una segunda y tercera fase hacerse más fuerte una nueva controversia, que sobrepujaba la antigua sobre la doctrina de Arrio: la lucha acre entre teologías de «una» y «tres» hipóstasis (en la segunda fase entre Marcelo y Atanasio por un lado y los origenistas por otro). Markschies recuerda que esta perspectiva (Abramowski) corresponde sólo a la parte oriental del Imperio; pues los teólogos occidentales no hablaban de hipóstasis. Sigue, pues, con la problemática de la traducción latina del concepto *hypostasis*. A Ambrosio se debe en buena parte que el Occidente latino (originalmente muy crítico de ella) acabase recibiendo la teología oriental de las tres hipóstasis en su forma modificada por los Capadocios. Su equiparación de *hypostasis* con *persona* tiene una larga prehistoria latina. *Substantia* se había utilizado tanto para traducir *hypostasis* (desde Séneca) como *ousía* (regularmente en el s. IV). Ambos términos eran intercambiables. Esta inseguridad imposibilitaba una captación precisa del punto discutido para la mayoría de los teólogos occidentales. A una comprensión precisa de lo que los griegos entendían por *hypostasis* sólo se llegó en Occidente relativamente tarde. Sólo hacia el giro del siglo IV al V se observa en las traducciones latinas

de textos griegos que traducen *hypostasis* por *subsistentia*. Los teólogos occidentales querían atenerse al discurso de las *tres personae*, usual desde Tertuliano. La antigua fórmula de tres personas y una substancia valía tanto para refutar la doctrina «sabeliana» de una persona como la *heterousía* «arriana»; pero no era apropiada para contradecir la teología de una hipóstasis de Marcelo. Sólo Hilario distingue mejor que sus contemporáneos las tres personas y contrapone la naturaleza una, no sólo la *substantia*, y sale mejor al encuentro de la terminología oriental de las tres hipóstasis. En 379 Gregorio Nazianceno temía que la fórmula latina de las *tres personae* no dejaba claro si había que entenderla en el sentido neonicensino de las tres hipóstasis o en el viejo niceno (sabeliano) de una hipóstasis. En tercer lugar, nuestro autor analiza la problemática de la reproducción del concepto *ousía* mediante *natura*. Se encuentran también muestras de una estrecha vinculación de *ousía* y *physis* en la teología trinitaria griega contemporánea. La fórmula latina *personarum distinctio et naturae unitas*, pese a ocasionales protestas orientales, podía entenderse como una adecuada traducción de la llamada «fórmula capadocia» de una *ousía* y tres *hypostáseis*.

La segunda parte, histórica, trata de responder a las otras dos cuestiones con una descripción, que culmina en Ambrosio, de las circunstancias político-eclesiásticas y de la situación de la teología trinitaria en los años 364-381. Presenta primero la prehistoria de la opción neonicensina de Ambrosio. Con desacostumbrada rapidez tras su toma de posesión (374), Ambrosio hizo profesión explícita de la fe nicena, que había sido desarrollada por las teologías de los Capadocios («Neo»-nicenismo). Decisión sorprendente, tras la larga resistencia occidental a la «teología de las tres hipóstasis» y un predecesor homoiano en la sede casi dos decenios. A Marksches no le convencen las razones que se han dado para explicar este hecho: ni la opción nicena de la familia y de ciudades como Treveris y Roma (Campanhausen), ni la situación milanesa o la orientación teológica general en Italia, ni un influjo de contenido del neoplatonismo romano (o milanés) sobre la teología trinitaria y la cristología de Ambrosio (Courcelle, Madec); pero tampoco deja ver cuál sería su explicación.

Lo que está claro es que Ambrosio, tras su ordenación, estableció por su cuenta contacto con un líder del movimiento neo-nicensino, al escribirse con Basilio. El origen de los tres tratados dogmáticos de Ambrosio son predicaciones doctrinales antiarrianas (mejor antihomoianas) para la comunidad milanesa. El *De Fide* (378/380) fue de sus escritos teológicos el más valorado y difundido en la antigüedad tardía. Se hicieron pronto al menos dos traducciones griegas. Su objetivo fue inmunizar a Graciano contra los teólogos homoianos y su argumentación bíblica; pero no enfrenta específicamente a los homoianos sino que los engloba conscientemente bajo la calificación de arrianos. Esta tesis teológica básica, falsa históricamente, tiene una triple explicación: motivos político-eclesiásticos, diferentes informaciones precisas y una consideración sistemático-teológica. La tesis heresiológica de que todo arrianismo (y también toda teología homoiana) es también eunomianismo tiene motivos jurídico penales. Esta

identificación de homoianos, anomoianos y arrianos había sido desarrollada también por la tradición atanasiana y homousiana. Se trataba de hacer ver, más eficazmente que con refutación precisa de *theologoumena* homoianos, que en el caso de los homoianos se trataba de herejes ya anatematizados. Sólo se trasluce indirectamente, por el curso de su argumentación, lo mucho o poco que Ambrosio conocía de la teología de sus adversarios homoianos, contra los que consideraba que no valía la pena una refutación expresa. Estaba al tanto de las clásicas reservas homoianas contra el concepto no bíblico de *ousía/substantia* y está familiarizado con detalles de la terminología homoiana. Llevado por su motivación catequética y heresiológica ha mostrado sólo la parte más pequeña de su conocimiento sobre el tema. Esta argumentación se concentra en los dos primeros libros, en los que llega a veces a una valoración positiva de *similis/homoios*. En libros III-V usa en cambio *similis* casi siempre para la naturaleza humana de Cristo y para la divina *aequalitas/aequalis*, en clara reacción al apolinarismo. Respecto a los motivos teológicos de su tesis heresiológica básica, hay que preguntarse si no existía al menos una mayor proximidad teológica entre los homoianos latinos y los arrianos clásicos (pues tienen orígenes comunes en el subordinacionismo preniceno) que la que se expresa en las perfiladas distinciones actuales.

Ambrosio esquiva la terminología trinitaria griega neonicena, pero intenta expresar su contenido con *topoi* prenicenos de la terminología trinitaria latina. Hay una clara reserva de frente a términos significativos de la doctrina trinitaria griega neonicena, como *subsistentia (hypóstasis)* y *persona (prósôpon)*; reserva fundada a) en razones de política eclesiástica, b) por condicionantes de la información, c) por razones teológicas. Consideraba suficiente su terminología latina tradicional, modificada para expresar la tajante distancia entre la teología nicena y la arriana y, a la par, recibir impulsos de la teología capadocia. Punto de partida de su conceptualidad es el niceno *homousios = unius/eiusdem substantiae*. Una cita de Basilio muestra que, si bien no explica el *homousios* mediante la fórmula de una *ousía* y tres *hypostáseis*, lo precisa en sentido neoniceno. En lugar de presentar a Cristo, como los homoianos, como verdadero «Hijo» de Dios, lo destaca como verdadero «Dios». Sobre todo en la segunda parte del *De Fide* diferencia entre la *aequalitas* intratrinitaria del Hijo en la naturaleza divina respecto al Padre y su *similitudo* en la naturaleza humana respecto a los hombres. Junto a lo que tienen en común las personas divinas, quedan sus peculiaridades (*propietas/propium*). Como en continuidad con Orígenes, Atanasio, Basilio e Hilario, enseña la generación eterna del Hijo desde el Padre. Ambrosio seguía el surco de la anterior teología latina prenicena y no se distingue en su vocabulario en estos puntos de Hilario o Gregorio de Elvira. Mediante la utilización de la terminología *asúgkhutos - hénosis* Ambrosio explicaba conscientemente la confesión nicena del *homousios* en un sentido «neo»-niceno. Esa conceptualidad le permitía expresar sus representaciones teológicas trinitarias con la conceptualidad latina clásica de un Tertuliano, un Novaciano y un Hilario, familiar a sus oyentes milaneses y que aprobaba implícitamente la expli-

cación capadocia del Niceno. Recibía esa teología no simplemente copiándola, como le reprocha Jerónimo, sino de modo creativo al ofrecer su contenido real en una nueva forma lingüística. La teología trinitaria de Ambrosio, poco original aparentemente, es un testimonio notable de un neo-nicenismo latino de propia impronta. No sólo se orientó teológicamente al neo-nicenismo, sino que a la par se atuvo a la *communio* occidental con el viejo niceno Paulino de Antioquía. En los años siguientes (381-382) mantuvo el mismo método básico. El entero *procedere* del concilio de Aquileya (382) muestra el intento de forzar a los homoianos o a un reconocimiento de Arrio o a distanciarse de él. También aquí esquivo Ambrosio la discusión de términos teológicos complicados y reduce el complejo problema trinitario a la fórmula simple: «quien no condena explícitamente la carta de Arrio es un arriano».

Nuestro autor destaca que hay que entender como unidad, en la que muestra alta competencia, la piedad, pensamiento teológico y actividades político-eclesiásticas de Ambrosio. También en su recepción creadora merece el predicado de la originalidad. La imagen del neonicenismo de la historia dogmática fijada en los Capadocios, debe tener también en cuenta a Mario Victorino, Ambrosio y Agustín.

Tras dos anexos (pp. 217-219), el libro concluye con la bibliografía (fuentes, instrumentos y literatura secundaria (pp. 221-246), índices de citas (pp. 247-276), autores modernos (pp. 277-281) y un registro de nombres antiguos, lugares y sínodos (pp. 282-286).

La obra responde bien a su título, tal como queda especificado en el subtítulo; sobre todo en lo que atañe a la recepción de la teología neonicena por Ambrosio en el surco de la tradición teológica latina. Los análisis son precisos y claros. No nos hemos detenido en los desarrollos sobre los sínodos occidentales: los romanos del 377/788 y del 382 y el de Aquileya del 381. Muestra que Ambrosio conocía muy bien la historia sinodal del siglo IV, cuando habla sobre la primera confesión en el concilio de Rimini y la segunda corrección tras el mismo y la carta enviada a Constancio, a la par que calla la traumática retractación posterior (*Prima correctio*). Sin embargo, nuestro autor ha desarrollado con más detenimiento y claridad su exposición sobre la recepción terminológica y sistemática que los avatares de la política eclesiástica.

Ramón Trevijano

J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The story of John Chrysostom - ascetic, preacher, bishop* (London: Duckworth 1995) X, 310 pp.

El libro queda distribuido en 19 capítulos y un epílogo. Dada la riqueza de su contenido y de detalles sobre los sucesos señalados reseñamos casi sólo una selección de interesantes apreciaciones:

1. «Los primeros años»: Se han dado varias fechas entre el 344 y el 354 para el nacimiento de Juan, pero la que mejor encaja es el 349. Este punto lo argumenta Kelly en el apéndice B. «La cronología de la vida más temprana de Juan».

2. «El joven asceta». Su graduación escolar coincidió con un entero cambio de su actitud mental, al rebelarse contra los estudios liberales y entregarse al de las Escrituras. Es más que probable que debiese a Diodoro su marcada preferencia por la interpretación literal de la Escritura.

3. «Retiro a las montañas». Tuvo que haber un intento determinado de ordenarlo el 371/72 y su resistencia provocó indignación y resentimiento. El *De Sacerdotio* es un *apologetikos logos*, para justificar su rechazo aparentemente frívolo del sacerdocio de años antes. Pronto debió tomar la decisión de retirarse a las chozas de los monjes en las montañas cercanas. Su detallada descripción de la rutina monástica en entusiastas homilías posteriores, no deja lugar para una actividad literaria (las obras largas que algunos han situado en este período). Cuando Juan, por la quiebra de su salud, volvió a la ciudad, no pensaba que dejaba de ser monje. Como clérigo, siguió practicando la rutina de austeridades monásticas, como cristiano que trata de vivir plenamente el evangelio.

4. «Diácono y autor de panfletos». Juan da emotivas descripciones de su atención a pobres y enfermos marginados. Aunque no estaba autorizado a predicar, pudo tratar por escrito una serie variada de temas (problemas de matrimonio, de sufrimiento humano, polémica antipagana) que han sido comúnmente clasificados como sus escritos ascéticos. Los escribe con consumado artificio retórico.

5. «Primer año de predicador». Flaviano le ordenó presbítero probablemente antes de cuaresma del 386. La principal tarea de Juan como presbítero era predicar e instruir al pueblo. La frescura y frecuente informalidad de una larga serie de sermones sugiere que han sobrevivido en gran medida tal como los predicó.

Entre los sermones que elaboró más cuidadosamente se encuentran los que predicó en celebraciones en honor de santos o mártires o en días festivos.

6. «Una cuaresma ansiosa». Nuestra información sobre el tumulto en Antioquía y sus secuelas proviene casi exclusivamente de los sermones cuaresmales de Juan el 387 y cinco «discursos» de Libanio. Juan prosiguió su programa cuaresmal, pero en sus 21 homilías, conocidas tradicionalmente como «Sobre las estatuas», son prominentes los acontecimientos que siguieron al tumulto y su preocupación por levantar la moral de su grey conmocionada. Las homilías reflejan el drama que se desarrollaba semana tras semana y Juan se esfuerza por verlo en una perspectiva cristiana.

7. «Década de desarrollo». Es decepcionante que, con una o dos excepciones significativas, quedemos en completa oscuridad sobre su vida personal en esta década (387-397) que fueron para él años muy ocupados.

La parte mucho mayor de su obra literaria en la década consiste o en sermones misceláneos o en homilias de exposición de la Escritura (la mayor parte en forma de cursos continuos). Los sermones-comentarios de Juan constituyen la colección más impresionante y más legible de las exposiciones patrísticas de la Escritura. Su principal valor para los lectores modernos queda no en la elucidación de los textos leídos sino en la luz que arrojan sobre sus métodos exegéticos y sobre todo su comprensión de la fe y moral cristianas.

8. «Promoción inesperada». Convocado con urgencia por el gobernador de Antioquía en Octubre del 397 se le comunicó que se le llevaba a la capital por orden imperial para ser su obispo. El *episkopeion* de Juan, donde vivía con el clero más estrechamente asociado con él, estaba, con acceso directo, al sudeste de la Gran Iglesia. Junto al pórtico sur de *Hagia Sophia* estaba el convento fundado y ahora presidido por la diaconisa Olimpia, de notable inteligencia, determinación de carácter y franqueza, nieta de un prefecto pretoriano de Constantino y fabulosamente rica. Desde el comienzo se desarrolló entre ella y Juan una duradera amistad, fundada en afinidad espiritual e intelectual.

9. «Diplomático y rudo reformador». Juan tomó las riendas de su nuevo oficio con resolución y también con una convicción firme de su autoridad. Desde el comienzo halagó al pueblo con un lenguaje de aproximación populista y estaba también preparado para adular ocasionalmente a los emperadores. Sin embargo, destaca entre sus contemporáneos por su audacia en afirmar la pre-eminencia del obispo sobre el soberano temporal, repudiando por adelantado el cesaropapismo. Sus ahorros drásticos le hicieron impopular en la alta sociedad, pero le permitieron ir fundando hospitales y una leprosería. Los esfuerzos reformistas de Juan iban dirigidos a imponer a sus subordinados clericales, o casi, los mismos niveles de rigor moral y estilo de vida que observaba él mismo.

10. «El obispo en actuación». Aparte de presidir la liturgia su función más conspicua era la predicación, que llegó a ser inmensamente popular. Como en Antioquía, amplia porción de los sermones fueron homilias escriturísticas. Entre sus responsabilidades como obispo estaba la supervisión de todas las instituciones de caridad dentro y en torno de la ciudad: hospitales y casas para pobres. También se preocupó de erradicar restos del paganismo, aún en zonas muy alejadas de su jurisdicción (como Gaza de Palestina) y de promover la misión entre los bárbaros, principalmente entre los godos anomoianos.

11. «Crisis en la capital». Eutropio cayó en desgracia en agosto del 399. Fue la ocasión de *hom. in Eutropium eunuchum, patricium, ac consullem*. La elocuencia de Juan (incluyendo las denuncias de su crueldad y rapacidad) salvó a Eutropio de la muerte, al menos por unos pocos meses. Juan fue comisionado por las facciones políticas contrapuestas de la capital para entrevistarse repetidas veces con Gainas, jefe del ejército imperial que había unido sus fuerzas a las de los godos rebeldes en Frigia; gestiones que le iban a acarrear más animosidad que gratitud.

12. «Intervención en Asia». En un sínodo de obispos asiáticos, uno de sus sufragáneos acusó a Antonino, metropolitano de Éfeso y otros seis obispos. Juan decidió enviar tres sinodales para hacer la investigación. Un segundo acto se abrió con el viaje a Asia del mismo Juan, tras la muerte de Antonino hacia un año después; logró la elección de su diácono Heraklides (Paladio). Según Sozomeno depuso trece obispos por simonía en Licia, Frigia y la misma Asia. Según Sócrates cerró también numerosas iglesias novacianas, quatuordecimanas y de otros herejes.

13. «Disputa con Severiano». El obispo sirio Severiano, elocuente predicador y muy perito en la Escritura, que había dejado como predicador, había minado su influencia en determinados círculos durante su ausencia de más de tres meses. La ruptura con Severiano se hizo pública y la ceremonia de reconciliación, reclamada por la emperatriz Eudoxia, fue una comedia política para apaciguar la opinión pública. Severiano fue en adelante un adversario implacable, centro de todas las intrigas y conspiraciones contra él. Juan, por una vez, al ceder a la vanidad y extrema irascibilidad, había cometido una gran equivocación y había perdido la cara en público.

14. «El asunto de los Hermanos Largos». Probablemente en otoño del 401 llegaron a Constantinopla unos cincuenta monjes egipcios encabezados por los cuatro llamados *makroi adelphoi*, que habían sido echados violentamente de Egipto por Teófilo de Alejandría, acusados de origenismo. Pese a los intentos de Juan para no encolerizar a Teófilo y haber dirigido una carta conciliadora al Alejandrino, los monjes pasaron al contraataque con una petición formal y detallada. Juan informó a Teófilo de la carta de acusación que no había conseguido retirar. Éste le contestó reclamando que no se inmiscuyese en los asuntos de otra sede. Los monjes optaron por apelar a los emperadores y en particular a Eudoxia. La administración imperial citó entonces a Teófilo ante un tribunal presidido por Juan. Así se llegó a lo que Juan temía y había querido evitar.

15. «Epifanio al rescate». Teófilo no tenía más opción que obedecer la orden imperial; pero retrasó la partida todo lo que pudo e hizo el viaje por tierra para ganar tiempo y apoyo. Contactó con los cuatro adversarios más determinados de Juan en la capital, y con Epifanio de Chipre para que éste corriese a la capital ante el peligro para la fe ortodoxa. La estancia de Epifanio fue muy corta, al fracasar sus intentos de marcar a Juan como hereje origenista. Murió en el viaje de vuelta a Chipre en mayo del 403 y el recuerdo de su hostilidad a Juan sería luego aprovechado por sus adversarios.

16. «La Encina». Teófilo puso en juego una estrategia más ambiciosa para invertir los papeles en el juicio previsto. Le facilitó las cosas un sermón de Juan con una violenta denuncia de las debilidades tópicamente atribuida a las mujeres (uno de sus temas favoritos desde Antioquía), que se tomó como un retrato satírico de la Augusta. Teófilo llegó a Calcedonia en Agosto del 403 y, con el propósito de deponer a Juan, había mandado por delante a unos 29 obispos egipcios y otros, entre ellos los

depuestos por Juan, que se le habían agregado en el camino. Presionado por los cuatro hermanos, Arcadio se decidió a convocar a Juan para que abriese el concilio que había de juzgar a Teófilo. Juan perdió la gran oportunidad al rehusar actuar como juez de Teófilo. La corte enfadada decidió no poner obstáculo al plan alternativo de que fuese Teófilo quien juzgase a Juan. Teófilo retomó la iniciativa y abrió a fines de Setiembre el «Sínodo de la Encina» con 36 obispos, de los que 29 egipcios. El texto de los cargos, señalados en el Apéndice C, nos ha sido preservado por Focio. El fondo de verdad de acusaciones tan frívolas era que Juan era autoritario e imperioso. Juan, que recusó la citación, apelaba ya a un concilio general.

17. «Entre dos exilios». La sentencia sinodal de deposición de Juan fue confirmada por Arcadio y se añadió la de destierro. Aparte de las manifestaciones violentas del pueblo a favor de Juan durante tres días, ocurrió algún desastre que las autoridades interpretaron como aviso divino (según Teodoreto un terremoto, según Paladio una desgracia personal; el lenguaje de *Martyrios* favorece la interpretación de Baur: un aborto de Eudoxia). Eudoxia instó a su marido a que hiciese volver a Juan, que sólo consintió en volver cuando la pareja imperial le escribió con la solemne promesa de convocar un sínodo que sobrepusiese el veredicto del anterior. En pleno favor con el pueblo y la corte, Juan perdió los estribos cuando el festejo por la dedicación de una estatua de Eudoxia junto a Santa Sofía estorbó la celebración litúrgica en la catedral. Eudoxia lo interpretó como un ataque personal. La brecha con la corte se hizo oficial en Navidad; pero no pasó nada hasta casi la pascua del 404. Obispos que llegaban para el sínodo de rehabilitación, iban encontrando un predominio de los contrarios, que, siguiendo las instrucciones de Teófilo (que se había quedado en Alejandría), se limitaron a aplicar los cánones del Sínodo de Antioquía del 341, que excluían sin apelación posible al obispo depuesto que reasumiese sus funciones sin previa rehabilitación sinodal. Arcadio notificó a Juan que no podría presidir las celebraciones pascuales, confiándolo en su residencia. En la vigilia pascual el clero de la catedral inició la celebración preparada, que una fuerza militar interrumpió sangrientamente. Los fieles, expulsados de un nuevo intento de celebración en los Baños de Constancio, volvieron a reunirse en un hipódromo y así empezó el cisma juanista. Dos meses más se permitió a Juan permanecer en arresto domiciliario. Entre Pascua y Pentecostés dio un paso importante al pedir el apoyo del papa Inocencio I y de los patriarcas Venerio de Milán y Cromacio de Aquileya con un angustiado relato de los desastres causados por Teófilo. Los líderes de los adversarios urgieron el decreto de destierro.

18. «Exilio final». Al recibir la noticia de su marcha al exilio, la multitud, que había quedado encerrada en Santa Sofía, quiso violentar la salida y se produjo un incendio que la destruyó así como el palacio del Senado. Los juanistas fueron reprimidos por las autoridades. La persecución se extendió a provincias.

El destino del desterrado era Cucusos, en el Taurus de Cilicia, a 1.400 m. de altura. El viaje les llevó setenta días, con mal tiempo, enfebrecido y riesgos de ataques de los bandidos isaurianos. En los primeros meses allí Juan se sentía optimista. Iba a permanecer casi tres años; pero pronto tuvo una visión más realista de los inconvenientes de Cucusos (clima extremado, falta de medicinas, peligro isaurio). Durante sus años de exilio mantuvo una intensa correspondencia, de la que han sobrevivido unas 240 cartas a más de 100 corresponsales. Es una colección muy desigual, algunas intensamente personales y reveladoras, otras ricas en detalles descriptivos, pero probablemente la mayoría convencionales y chatas. Ya Focio destacaba las 17 cartas a Olimpia entre junio del 404 y primeros meses del 407. Si bien las primeras y últimas son cortas notas, algunas se desarrollan en tratados. Juan trata de ayudar a Olimpia en sus depresiones y la anima a creer que cuanto mayor es el sufrimiento, más fructífero resulta si se agradece a Dios. Hay lugares comunes estoicos entremezclados con temas cristianos. Buscando llevar su mensaje a un público más extenso amplió dos cartas como tratado.

19. «Último viaje». El 6-10-404 había muerto Eudoxia, pero la oposición a Juan iba más allá de ella y su círculo. Decretos imperiales proscribieron todo culto fuera de las iglesias reconocidas e hicieron obligatoria la comunión con Arsacio de Constantinopla, Teófilo y Porfirio de Antioquía. Otro edicto hacía imposible la restauración de los obispos depuestos por sus simpatías con Juan. Al morir Arsacio el 405, fue elegido para sucederle Ático, según Paladio el arquitecto de la conspiración contra Juan. En cambio llegaron dos cartas de Inocencio I, una para Juan y otra para el clero y pueblo leal, y otra desde Ravena de Honorio a su hermano Arcadio; pero continuaron las medidas represivas de los juanistas. Una nueva carta de Honorio, que llevó a Constantinopla una impresionante delegación de Inocencio, tampoco logró nada y el trato hostil a esta embajada fue una bofetada tanto a Honorio como a Inocencio. El gobierno oriental siguió reclamando la comunión con sus tres patriarcas. El papa renunció a la comunión con ellos y los otros líderes de los opositores de Juan reclamando el concilio general.

Un edicto imperial remite a Juan con urgencia a Pityus, en las costas orientales del Mar Negro (la actual Georgia), a más de 1100 km por mar de Constantinopla. El 14 setiembre del 407 no consiguió que los soldados interrumpiesen la marcha, desfalleció y murió el mismo día.

Epílogo. «Retorno triunfal». La plena reivindicación de Juan, por etapas, tardó treinta años. El restablecimiento de su nombre en los dípticos se hizo primero en Antioquía después del 412. Más tarde lo hizo, aunque de mala gana, Ático de Constantinopla y, por último, hacia el 418, Cirilo de Alejandría. Un reconocimiento más significativo fue la celebración solemne de la memoria de Juan el 26-9-428. El climax llegó cuando los restos de Juan fueron trasladados solemnemente a Constantinopla (27-1-438). Se ha dicho que corresponde a Inocencio el crédito principal por la rehabilitación de Juan; pero fue más de peso, tanto en Antioquía como en Constantinopla, la presión popular.

Siguen los tres apéndices de los que ya hemos mencionado dos. El otro es una presentación sobria de las fuentes antiguas (Cartas de Juan, *Martyrios*, Paladio, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Filostorgio y Zósimo) en que se ha basado nuestro autor.

En nuestra recensión a su gran biografía de 1975 sobre san Jerónimo (cf. *Salmant* 25 [1978] 509-511), la calificábamos de estudio biográfico brillante, elaborado con un conocimiento amplio y penetrante de las fuentes, redactado con un estilo ágil y claro. Nos complace reiterar aquí ese juicio, subrayando, si cabe, nuestra admiración al autor de una biografía tan sólida y de grata lectura.

Ramón Trevijano

2) HISTORIA

D. Mansilla Reoyo, *Geografía eclesiástica de España. Estudio histórico-geográfico de las diócesis*. Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías n. 35 (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica 1994), 2 vols., 296 y 556 pp.

Geografía e Historia teóricamente hacen buenas migas, aunque a veces en la práctica anden disociadas. Los grandes episcopologos, antiguos o modernos, articulan la historia sobre el eje de la sucesión de los obispos. Junto a esta óptica de tipo personalista cabe —y se debe— articular otra historia, concretamente articulada sobre las diócesis, realidad geográfica con límites precisos y variaciones a tenor de la Historia misma.

Tal es el campo que acotó D. Demetrio Mansilla, reconocido investigador antes de ser obispo de Ciudad Rodrigo, que, fiel a su oficio, ha querido coronarlo tras su jubilación de las tareas episcopales. En esta obra ha reunido muchos estudios dispersos en revistas, pero que forman un todo unitario. Resultan fácilmente perdonables algunas repeticiones. El conjunto es sumamente valioso y abarca un arco temporal muy extenso: desde los orígenes hasta finales del siglo XVI.

Aunque aparezcan entremezclados en la narración muchos nombres de obispos antiguos, medievales o modernos, el objetivo de la obra es el de historiar la configuración de las diócesis. Para ello ha de manejar incontables fuentes documentales, no sin antes establecer críticamente su valor y fiabilidad, pues a veces ha de habérselas con falsos o apócrifos. Manejando con sentido crítico tales fuentes y la bibliografía que sobre