

1) PATROLOGIA

F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*. Plenitudo Temporis, 5 (Salamanca: Universidad Pontificia 1998) 416 pp.

El autor dedica una primera parte a «Prolegómenos». En la «Introducción» sitúa el gnosticismo valentiniano en la historia de las ideas. La aplicación de un enfoque histórico-filosófico a la teoría de los primeros principios ha permitido dejar patente el carácter platónico de la especulación valentiniana, en línea con los heresiólogos y con Plotino. Se ha recogido y ampliado la tesis de Harnack de que los grandes gnósticos fueron, además de los primeros exegetas de la Escritura, los teólogos pioneros del cristianismo. La relevancia del pensamiento valentiniano queda patente en el hecho de que dos de las principales construcciones sistemáticas de los siglos II y III: las *Enneadas* de Plotino, en el ámbito de la filosofía platónica, y el *Adversus Haereses* de Ireneo, en el de la teología cristiana, se hayan erigido en buena parte en intensa polémica contra el valentinismo. Con todo, pese a la relevancia del valentinismo en el seno de las corrientes gnósticas y, por lo tanto, en la historia intelectual de la antigüedad tardía, los aspectos más significativos del pensamiento valentiniano distan mucho de estar aceptablemente clarificados. Incentivo del presente trabajo ha sido la constatación de profundas discrepancias en la interpretación de aspectos centrales del valentinismo. Estima que esto mismo hace necesaria una nueva lectura global del gnosticismo valentiniano, pues el tratamiento especial de cuestiones particulares requiere disponer de una imagen previa de conjunto. La lectura global buscada ha de ir mucho más allá de una mera descripción del sistema, arriesgándose a un replanteamiento radical que incluya la aplicación de un nuevo marco conceptual. Para ello trata de conjugar los resultados de la investigación histórico-filológica con una interpretación de corte fenomenológico. Mientras que para Platón los principios de la idea constituían puros componentes metafísicos, postulados para dar cuenta de la racionalidad de lo real, sus epígonos hicieron de los principios postulados verdaderas hipóstasis: el uno platónico se convierte en un Uno absoluto, sin correlación alguna con la multiplicidad.

Estas hondas trasformaciones en la concepción de los principios son patentes en los modelos metafísicos generados por el gnosticismo. A juicio de F. Bermejo la clave que permitirá obtener una inteligencia del pensamiento valentiniano no es la que pone como término analógico del primer principio a la subjetividad pensante, sino más bien a la *subjetividad práctica*. El modelo que debe ser utilizado para entender el sentido del proceso que conduce desde el Primer Principio hasta la materia, no es el del individuo que piensa, sino el del individuo que *actúa*.

Describe luego la «Génesis, sentido y estructura del mecanismo victimario». La primera implicación del substituir a la subjetividad simplemente pensante por la subjetividad práctica es el tránsito de un modelo hermenéutico elaborado en términos de interioridad de la conciencia a otro elaborado en términos de la dialéctica de interioridad y exterioridad, constitutiva del carácter proyectivo de la individualidad ética. Ahora bien, una de las posibilidades fundamentales de la subjetividad ética es la *abdicación ante la propia responsabilidad*. El éxito de la fuga de la propia responsabilidad no se obtiene a menudo si no tiene lugar el traspaso de la culpa rehusada desde el sujeto hacia otra entidad, en virtud del mecanismo de la víctima expiatoria. Este mecanismo es operativo tanto en el caso del yo individual como en el del yo colectivo. El sujeto individual —a menudo amparado en los movimientos del yo colectivo— evita la esquizofrenia proyectando la negatividad, no en una dimensión de sí mismo, sino en otra individualidad. A diferencia de lo que ocurre en el yo colectivo, en el caso del yo individual el objetivo apologético, al que sirve el mecanismo victimario, raramente es alcanzado; mientras que en el contexto del yo comunitario la disociación operada a costa de algunos de sus miembros suele revertir en la pacificación del resto. La estrategia consistente en exculparse a través de la configuración de una presunta alteridad, convertida en víctima expiatoria, constituye un mecanismo *psico-sociológico*. En el origen del mecanismo victimario se halla siempre una crisis, cuya irrupción hace aumentar en el yo los motivos de frustración y división. El sujeto, relucante a hacerse cargo de su propia responsabilidad, evita reconocer hasta el más mínimo compromiso de sí con la negatividad patente. Fuga radical que halla su principio en un drástico reajuste de la imagen del yo. La estrategia defensiva que se pone en marcha consiste en una expeditiva reducción del yo a su mínima expresión. La sección reivindicada como auténtica del yo individual o colectivo rehuye todo compromiso con una acción que es atribuida con exclusividad a la otra. Como compensación a la reducción efectuada, la sección reivindicada como verdadero Sí-mismo es identificada en términos axiológicos como *pura positividad*. Se asiste así a una apoteosis del yo. En la medida en que el yo es identificado con ese núcleo de positividad pura, el yo se experimenta como definitivamente purificado y *salvado*. Ese núcleo tan tenazmente reivindicado es siempre tan inamisible como inverificable; pero es lo que permite al sujeto mantener viva la ficción de una desvinculación efectiva respecto a toda negatividad. En la medida en que el sujeto reviste inmediatamente su propio yo con los atributos de lo absoluto, su supervivencia se torna el único

objetivo, para cuya consecución *todo vale* porque *nada* es más digno de respeto ni más valioso que él mismo. El método más sencillo para desembarazarse de la negatividad propia, consiste en *proyectarla* fuera de sí. En la elección de la víctima expiatoria acostumbra operar una lógica encaminada a lograr la máxima eficacia y la máxima impunidad. A la caricatura ennoblecedora del yo corresponde una caricatura envilecedora de la víctima; de signo opuesto, pero igualmente distorsionada. Dado que el interés primario del mecanismo victimario no es culpar sino exculparse, *es irrelevante que la víctima elegida sea o no culpable*. La gran falacia del mecanismo victimario reside en el hecho de descargar sobre la víctima la *totalidad* de la culpa.

El mecanismo victimario es un mecanismo psico-sociológico, inconsciente y espontáneo, pero funciona también como institución ritual. En la tradición religiosa judía las acciones cultuales de expiación tienen su lugar originario en el llamado «sacrificio de expiación» (Lev 4ss). Adquirieron significado central durante el tiempo del exilio (Ez 40-48) y con posterioridad (Neh, 1-2 Cr). El caso paradigmático es el chivo expiatorio de Lev 16, 20-22, a quien son transferidas todas las culpas de la comunidad. En los Cantos del Siervo de Yavé la víctima propiciatoria ya no es un macho cabrío sino un ser humano (Is 53,1-5). También en ciertas fórmulas del cristianismo incipiente se interpreta la muerte de Cristo como muerte de expiación. Es muy significativo que tanto en la tradición judeo-cristiana como en la griega, que constituyen el principal trasfondo cultural del mundo en el que el gnosticismo valentiniano hace su aparición, hayan existido formas ritualizadas del mecanismo victimario.

Los heresiólogos han dejado elocuentes testimonios en los que sitúan una especial sensibilidad ante el mal en el origen de la especulación gnóstica. La *Gnosisforschung* ha corroborado ampliamente el juicio heresiológico. El mal queda constituido como *problema* desde el momento en que la percepción de la negatividad amenaza con poner en peligro el juicio positivo de valor que —sin ella— se emitiría sobre la Subjetividad. Es costumbre entre los estudiosos plantear la cuestión del mal en el gnosticismo como un problema estrictamente teológico, que pone en cuestión ante todo a la subjetividad divina: la instancia necesitada de defensa y vindicación es la que ha producido la realidad, e. d., la propia divinidad. Tanto en la *Carta a Flora* (33, 7, 4-8) como en Rom 7, 19.21 la subjetividad es identificada con el Bien; en ambos textos, en el ámbito de esa subjetividad se constata la irrupción de una negatividad experimentada como algo ajeno. Sólo que mientras el texto de Ptolomeo versa sobre la subjetividad divina, el de Pablo tiene como referente a la humana. Los textos valentinianos abundan en referencias al citado texto paulino describiendo la misma experiencia antagónica que atenaza al Apóstol. Evocan el mencionado pasaje para explicar el conflicto inherente a la experiencia del gnóstico, que percibe la sublimidad de la «ley pneumática» dentro de sí mismo, pero simultáneamente se encuentra arrojado en la materia y la carne. No es la negatividad percibida fuera, sino la procedente de la acción del yo, la que parece causar el desasosiego que afecta a los pensadores valentinianos. El análisis realizado del mecanismo victimario permite deducir que en el

intento de superar la desazón y dar salida a la crisis caben esencialmente dos posibilidades: la asunción real del problema o su evitación mediante estrategias exculpatorias. La integración del mal está excluida por un planteamiento radical: un árbol bueno no puede dar frutos malos (Mt 7, 18). Leibnitz y Plotino se encuentran en las antípodas de los pensadores valentinianos. La única respuesta a la crisis que deja abierta el valentinismo es la que aboca directamente al mecanismo victimario.

Tras el desarrollo sobre la crisis original nuestro autor pasa a considerar en la segunda parte: «La Subjetividad Protológica», la imagen de la subjetividad que nos ofrecen los pensadores valentinianos, para comprobar su adecuación a lo que ofrece de sí mismo el yo victimario. La concepción que nos ofrecen del Primer Principio como un Eón previo al ser lleva a sus cotas más extremas la trascendencia de la divinidad suprema, tópico ya de la literatura filosófica y religiosa del período helenístico. La sublimidad del Eón perfecto alcanza una de sus representaciones más características con la metáfora del «Abismo» (*Bythós*), que pone al Origen a salvo del dominio o del alcance de cualquier entidad. «Pensamiento» (*Énnoia*), Gracia (*Kháris*) y Silencio (*Sigê*) pretender expresar el estado de absoluta autarquía, previo a cualquier comunicación, en que se hallaría el Sumo Trascendente, el *Bythós*. La estrategia defensiva, típica de la lógica victimaria, consistente en la expeditiva reducción del yo a su mínima expresión es patente en una imagen de la Subjetividad trascendente, que excluye todo compromiso con la alteridad. El predominio de la negación en la esfera del discurso teo-lógico corresponde estrictamente al predominio del mal en la esfera de la mundanidad. La técnica apofática se halla al servicio de una apasionada apología, que se niega a reconocer en la Subjetividad trascendente —declarada perfectamente pura— la más mínima complicidad con la negatividad patente en el cosmos. La diversidad de estrategias utilizadas hace patente que, al tratar el tema del tránsito del *Bythós* fuera de sí, los valentinianos se enfrentan con una cuestión que les resulta en extremo problemática. El encubrimiento de la conexión de la Subjetividad trascendente con la alteridad es llevado a cabo mediante diversos artificios, que se esfuerzan en ofrecer explicaciones de la primera emisión que puedan dejar a salvo la inocencia del Pre-Principio, su falta de responsabilidad, respecto a la negatividad que la alteridad introduce tarde o temprano. La táctica consiste en dar cuenta del tránsito del primero fuera de sí, al tiempo que se intenta evitar la impresión de una brusca deminoración. La subjetividad infinita que es la primera Hipóstasis —el *Bythós*— se objetiva de modo eminente en el Unigénito, el Intelecto (*Noûs*). El sentido del proyecto diseñado por el *Bythós*, así como la posible negatividad en él contenida, queda hipostasiado en el *Noûs*. La deminoración, presente en el tránsito del *Bythós* al *Noûs*, podía disimularse mediante el postulado de la máxima proximidad entre los dos primeros estratos. En el momento en que hace su aparición un tercer estrato se evidencia el peligro de constatar la deminoración. La deficiencia en el Pléroma, apenas insinuada al comienzo, se va haciendo más patente a medida que se desciende en el orden de las realidades (*Bythós-Noûs-Logos*). Los eones

del ámbito del *Logos* padecen precisamente eso que le es achacado al último eón (*Sophía*) como un defecto ostensible, como *páthos*, el querer comprender al *Bythós*. La deficiencia eónica en el *Logos* es indiscernible de la del último eón. Mediante la polarización de la negatividad en *Sophía* se busca relegar en la penumbra la que afectaba al *Logos*, excusando así al *Bythós* de toda responsabilidad directa en su aparición. A partir de aquí el mito se centra en las peripecias del último de los eones. En los casos en que el mecanismo victimario funciona en un yo colectivo, la figura elegida como víctima expiatoria suele verse lastrada con uno o varios rasgos victimarios. El eón *Sophía* reúne varias características —marginalidad, juventud y feminidad— que constituyen típicos rasgos victimarios. Se añade el error de *Sophía* que parece consistir siempre en haber intentado de un modo u otro la mimesis de las realidades superiores. El cargo principal contra *Sophía* resulta ser el de atentar contra la autoridad constituida del *Bythós*. Los reproches dirigidos contra *Sophía* corresponden en suma, tras sus ropajes míticos, al estereotipo de las acusaciones vertidas contra los sujetos victimarios de persecuciones reales. Sin embargo, en el mito la determinación de *Sophía* como víctima expiatoria tiene un carácter meramente incoativo. Las oscilaciones en la valoración de las acciones de *Sophía* son el resultado de la necesidad simultánea, por un lado, de dar cuenta de la aparición de lo imperfecto sin atribuirle un origen independiente, situando esa aparición en los márgenes del Pléroma (*Sophía*); por otro, de exculpar a la totalidad de ese mismo Pléroma (incluyendo, por tanto, a *Sophía*). Ahora bien, para posibilitar el *descensus ad inferiora* y llegar a explicar la existencia del mundo, la evanescencia de la falta de *Sophía* ha de saldarse con su reaparición en otro lugar.

La deficiencia del último eón es canalizada íntegramente en la Intención (*Enthymesis*) y la Pasión (*Páthos*) de *Sophía*. El mecanismo consiste en diferenciar dentro de lo mismo una interioridad a la que se exculpa y una exterioridad a la que se traslada la dimensión negativa. Se trata de una nueva polarización, que concentra en la Intención de *Sophía* el elemento negativo del que se pretende exculpar a ésta. Es esa nueva entidad, que en las fuentes valentinianas recibe el nombre de Achamoth y a la que se convierte en protagonista de las vicisitudes ulteriores. La índole extraña y perturbadora de la Intención comporta la exigencia de su eliminación del recinto pleromático. Con Achamoth sí se da el momento de corte tajante, expulsión (*exéresis*) que en la figura de *Sophía* estaba ausente. La eficacia del mecanismo victimario reside en que la eliminación de la víctima pone fin a la crisis original, permitiendo la reconsolidación del yo afectado. También tras la ablación de la Intención de *Sophía* una armonización del Pléroma sirve de broche al drama pleromático. Pero, si bien el mito de Achamoth está plenamente estructurado por el mecanismo victimario, la exclusión de la Intención no es definitiva, por lo que la negatividad habrá de ser nuevamente transferida.

El Límite (*Hóros*) es la figura que sacrifica la Intención de *Sophía* para así purificar al conjunto del Pléroma. La Intención es la víctima propiciatoria en un sacrificio destinado a conjurar la negatividad hormigueante

en la comunidad pleromática. La violencia expuesta en la acción del Límite consiste en la exclusión arbitraria de una dimensión de lo real que, en rigor, pertenece al Pléroma. La doctrina sobre el Horos expresa de forma compendiada la violencia ínsita en el pensamiento valentiniano.

La protología es sólo el preámbulo de la cosmología, para cuya explicación resultarán imprescindibles precisamente las vicisitudes de la Intención y de la pasión extirpadas. El mecanismo victimario funciona por última vez en el ámbito cósmico haciéndose aún más diáfano. La verdadera víctima expiatoria de la protología valentiniana se revelará en el ámbito de la materialidad. Achamoth, la Intención dejada fuera del Pléroma, es, a pesar de su imperfección, de la misma substancia (pneumática) que él, posee su misma *physis*, por lo que ha de ser rehabilitada y finalmente reconducida a él. El mito no tiene de manera inmediata otra hipostización con la que operar una nueva polarización y se centra momentáneamente en el *producto negativo* de Achamoth, que es a su vez una síntesis de la negatividad surgida en el seno del Pléroma. El conjunto pasional es tajantemente distinguido de la Intención. Este conjunto pasional sirve para dar cuenta del tránsito de la protología a la cosmología. El conjunto pasional no es transmutado —como sí ocurría con la Intención de Sophia— en hipóstasis, sino que es descrito en términos decididamente *objetuales*. El Salvador convierte la pasión —incorporal— en materia —incorporal— de la que se extraen dos substancias. Mediante el artificio de postular el ámbito psíquico como realidad intermedia, los valentinianos aumentan la separación del Pneuma con respecto a lo que constituye en los sistemas idealistas la figura arquetípica de la alteridad: la materia. En el valentinismo se da una *estricta equivalencia axiológica* de todas aquellas dimensiones de lo real que el gnóstico se resiste a asumir y está interesado en repudiar. A pesar de que las fuentes valentinianas distinguen no dos sino tres substratos —el hílico, el psíquico y el pneumático— *en el mito se dan básicamente dos ámbitos ontoaxiológicos*: el de la Subjetividad pneumática y el de su alteridad objetiva (*materialidad*).

La polarización se opera ahora sobre una nueva figura, que en este momento del mito cobra el papel de principal actor del drama, el Demiurgo; figura de indiscutible cuño platónico, identificada por los valentinianos con el Dios del AT y en la que se da la coalescencia de lo subjetivo y lo objetivo. En él se canaliza la responsabilidad de la alteridad (de todo lo que posee un carácter extraño con respecto al Pléroma). Si lo que era pasión es transformado por el Salvador en materia incorporal, ahora es el Demiurgo quien transforma ésta en seres corpóreos. El problema al que intenta dar solución el pensamiento valentiniano es cómo de un solo principio bueno puede hacer su aparición lo no-bueno. Queda evidente la tensión entre, por un lado, el afán por *disolver la responsabilidad de la Subjetividad divina en la aparición de la deficiencia*, y, por otro, el dar cuenta de esta aparición *sin recurrir a otro principio independiente*. El Demiurgo no es un principio independiente y antagónico, como en los sistemas dualistas, sino siempre un ser inferior y derivado, manteniéndose así el postulado de una sola subjetividad trascendente. Con el reclamo de Is 45, 5,

el Demiurgo asume, y de manera exclusiva, la responsabilidad por la imperfección patente, en la medida en que reivindica para sí la autoría de todas aquellas realidades que el mito evidencia como afectadas de negatividad. El Demiurgo es responsabilizado de la aparición del cambio y la corrupción. El Demiurgo constituye la verdadera víctima expiatoria de la protología valentiniana. Las dos posibilidades de la eliminación sacrificial (*expulsión o inmolación*) quedan completadas significativamente en la escatología valentiniana. El destierro fuera el Pléroma es mantenido para el elemento psíquico en tanto que la aniquilación es el destino del elemento material. La instancia victimizada es dejada fuera, relegada al exterior. De modo correlativo a la exéresis de las sustancias material y psíquica, Achamoth y toda la sustancia pneumática es reintegrada al ámbito pleromático. La armonización pleromática es concebida por los gnósticos como definitiva.

En la tercera parte, «La Subjetividad Antropológica» Bermejo postula la significación experiencial de la metafísica gnóstica. Nuestro autor reconduce el análisis del momento metafísico al antropológico. El planteamiento concreto del problema del mal es formulado en términos semejantes en el caso de la subjetividad trascendente y la humana. La exigencia de autoconocimiento entraña la certidumbre de una conexión esencial entre el ámbito humano y el divino. Esto permite sospechar que también el postulado de la altísima dignidad del Sí mismo humano irá ligado a una concepción victimaria. No podemos ya detenernos en los análisis que ponderan el proceso de reducción e inflación de la imagen del yo, la estructura de la materialidad (lo hílico-diabólico), la visión del pecado con la minimización del mal, el lenguaje simbólico del gnosticismo, la teodicea valentiniana como antropodicea (y todo el paralelismo entre protología y antropología, cuyo sentido es la auto-exculpación). Nuestro autor destaca el fracaso del pensamiento valentiniano en su intento de hacer plausible la idea de que se da una escisión efectiva entre la subjetividad (divina o humana) y su producto negativo. El ensayo valentiniano de teodicea y antropodicea es, en el fondo, un conato fallido.

El autor pone el epígrafe de «*Quaestiones Disputatae*» a la cuarta parte. Quiere mostrar que el descubrimiento del hecho de que el pensamiento valentiniano está estructurado según el mecanismo victimario constituye una clave para elucidar las cuestiones fundamentales pendientes todavía de una solución satisfactoria. Nos limitamos a enunciarlas: ¿Dualismo o monismo?, los dilemas de la antropología: ¿Substancialismo o dinamicismo?, ¿Tripartición o bipartición antropológica?. Aquí concluye que la bipartición antropológica en el gnosticismo valentiniano es más rigurosa, por más insidiosa, de lo que se acostumbra a reconocer. Se pregunta también si hay una teología valentiniana de la historia. Concluye que la unilateralidad de las interpretaciones existentes acerca del sentido del tiempo y de la historia en el valentinismo se evidencia en el hecho de que ambas intentan exponer un pensamiento sin fisuras. Por tanto trata de englobar la interpretación dialectizante (que maximiza la importancia de textos en que se sostiene la consistencia y postividad del tiempo) y la clásica (que

minimiza arbitrariamente la relevancia de esos textos) al poner de relieve la ineliminable tensión interna que aqueja al pensamiento valentiniano. Por último analiza la dimensión soteriológica, sosteniendo la complementariedad de las ideas de consubstancialidad y gracia. Identidad y diferencia, consubstancialidad y gracia se cortocircuitan sin cesar en el pensamiento valentiniano.

El epílogo constata la complejidad del valentinismo, que no es un sincretismo desmañado, donde se aprecia una riqueza especulativa con el carácter revolucionario de ciertos aspectos de esta corriente de pensamiento. Da también razones que explican la atracción que suscita en la sensibilidad moderna. Destaca que en el núcleo del sistema valentiniano se halla una necesidad de auto-exculpación; pero la escisión pretendida se desvela como *imposible*. La respuesta de los gnósticos a la acuciante cuestión que les ha impelido a pensar resulta, en última instancia, insatisfactoria.

Sigue un apéndice sobre las fuentes del gnosticismo valentiniano y otro sobre el *Tratado Tripartito*, como una excepción a toda regla. El libro concluye con la bibliografía, índice de textos y onomástico.

El estudio de F. Bermejo merece atenta consideración de los cultivadores de la investigación sobre el gnosticismo. Si en los primeros años 60 el prof. H. Schlier se excusaba, en privado con quien ahora lo recuerda, de no poder leer al P. Orbe por no saber español, es de temer que decenios después siga habiendo especialistas que ignoren que ya no hay ninguna «lengua imperial», ni siquiera el inglés, en los estudios humanísticos. Cada vez será más notorio que tales especialistas han quedado encerrados en un provincialismo cultural. La obra de Bermejo merece ser discutida con detalle. No hemos tratado de hacerlo porque nuestro objetivo ha sido una presentación significativa de sus presupuestos y un desarrollo suficiente de los contenidos. Su método queda abierto también a críticas globales. En primer lugar, de los que sostienen que sólo la síntesis de determinados análisis particulares puede legitimar las interpretaciones más generales. Se podría alegar que congresos como el de Yale mostraron que las aproximaciones apriorísticas globales llevaban a callejones sin salida y por eso en el de Quebec se estimó más adecuado la concentración en los análisis de detalle. Otra crítica podría reproducir la que en su día se hizo a las aproximaciones existencialistas al gnosticismo de H. Jonas y R. Bultmann, cuando se dijo que interpretar el gnosticismo por el existencialismo —además de un anacronismo patente— era un caso de *obscurum per obscuriora*. Sobre este punto señalaremos que la interpretación de nuestro autor, inspirada por R. Girard, es, sin duda, coherente y atractiva y, al menos, ofrece una claridad que puede agradecer cualquier deseoso de comprensión. A lo largo de la exposición se sigue sin dificultad el hilo conductor. Escribe con buen estilo y con un lenguaje rico y preciso; si bien, como es frecuentemente en los habituados al manejo de otros lenguas, no falta algún que otro galicismo, germanismo o latinismo. Cualquiera que, de entrada, haya quedado desconcertado por una presentación del mito valentiniano o por la lectura de páginas abstrusas y repetitivas de docu-

mentos como los *Libros de Jeú* podrá cerrar este libro con la satisfacción de haber encontrado a «todo eso» un sentido.

Ramón Trevijano

D. J. Bingham, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*. *Traditio Exegetica Graeca*, 7 (Leuven: Peeters 1998) 357 pp.

El autor comienza situando su investigación. Advierte que se ha mantenido en los estudios modernos el interés por el papel de Pablo y Juan en el pensamiento de Ireneo; pero en tanto que los estudios más tempranos destacaban el papel del pensamiento joánico en detrimento del paulino, se nota un cambio de tendencia en los más recientes. Varios estudios han comenzado a reconocer significativas influencias de otros libros del NT, concentrándose en material de los sinópticos. Sin embargo, ningún estudio había examinado cómo el material distintivo de un sinóptico contribuye al pensamiento de Ireneo, pese a que éste ve bien que hay algo distintivo de cada evangelio dentro de la cuádruple unidad de los canónicos. El análisis aquí emprendido es un estudio del uso por Ireneo del material distintivo de Mt en *AH*. Contexto de este estudio es el interés mostrado por los investigadores a partir de E. Massaux (1950), H. Koester (1957) y A. J. Bellinzoni (1990) por el papel de Mt en la literatura del siglo II. Ireneo fue el primero en rechazar la tesis más temprana de un evangelio autoritativo y argüir a favor de la autoridad de los cuatro evangelios separados. Por más de cuarenta años se ha trabajado a ambos lados del Atlántico sobre la relación de Mt con la primitiva literatura cristiana. Se da por cierto el uso de Mt por Ireneo. Otros han tratado las tradiciones textuales sinópticas de Ireneo, que proveen un trasfondo para entender algunas de sus tendencias. Aquí se atiende a su interpretación del texto tal como lo presenta. Se ha discutido (y reconocido) la fidelidad del traductor latino de Ireneo al texto griego de sus citas evangélicas y el tipo de texto neotestamentario que atestiguan. Los estudios más recientes arguyen afinidad con el tipo de texto occidental, si bien con lecciones más próximas a otras tradiciones textuales. Sigue sin aclarar de dónde provienen las armonizaciones que se encuentran en este material. El material estudiado es sólo el de las interpretaciones y aplicaciones del material mateano propias de Ireneo, no lo que presenta como su uso por los herejes, a menos que añada su propia manera de entenderlo. Nuestro autor excluye también el material coincidente con el lucano o marcano. La amplia influencia de la Escritura sobre el pensamiento del obispo se ve tanto en las alusiones como en las citas. Este estudio avanza sobre el trasfondo de los estudios contemporáneos de crítica de las fuentes sobre Mt en el siglo II antes de Ireneo. Examina el uso de Mt en cada libro del *AH* dentro de su contexto polémico y relaciona su uso con cualquier exégesis del mismo material que le sea anterior o contemporáneo. Esto muestra que Ireneo

interpreta a Mt dentro de los parámetros de la regla de fe, a veces con dependencia de otros escritores, pero con frecuencia de modos nuevos polifacéticos dirigidos a su peculiar contexto.

El autor va analizando el uso de Mt en *AH I*, donde Ireneo expone las doctrinas, origen y carácter de las herejías que amenazaban su comunidad de Lyon; y en *AH II* donde refuta con una secuencia similar lo expuesto en I. En el análisis de *AH III*, en que Ireneo arguye desde la enseñanza de los Apóstoles en las Escrituras sobre el uno y mismo Dios, el uno y solo Cristo, nuestro autor trata de la comprensión ireneana sobre la apostolicidad de Mt y su relación con los otros evangelios. Ireneo distingue entre el testimonio de los Apóstoles en los evangelios y Hch y el testimonio de los dichos del Señor y dedica el libro IV a un tratamiento especial de estos dichos; pero incluye los dichos del Señor en el testimonio apostólico y mira el testimonio de los evangelistas como enseñanza del Señor. En *AH IV* el tema central es la unidad de Dios dentro de diferentes economías. La conclusión sumaría la unidad de Dios enseñada por los dichos del Señor y anticipa la polémica a partir de las palabras de Pablo y dichos adicionales del Señor, que sigue en *AH V*. El uso ireneano de Mt permite ver aquí algunos de los pasajes distintivamente mateanos que han atraído particularmente su atención a lo largo de toda la obra; como es el caso de Mt 5, 5.8.45 y 25, 41.

Lo más prominente es la tendencia de Ireneo a entender los pasajes mateanos dentro de una red de textos bíblicos. Textos que pueden ser también mateanos, de los otros tres evangelios, y del material fuera de los evangelios, generalmente paulino. También contribuyen a la red interpretativa pasajes del AT: Is y los Sal se encuentran vinculados frecuentemente con Mt. Ireneo construye estas redes mediante vínculos verbales o conceptuales entre los textos. Sobre esta base es capaz de trazar analogías entre diferente material escriturístico, que sirven tanto para interpretar otros pasajes como para demostrar la armonía presupuesta. Es una aproximación que tiene precedentes en la interpretación rabínica, la exégesis del AT en el NT y la retórica helenística. Ireneo está bien colocado dentro del medio interpretativo, polémico y retórico de su tiempo. Sigue también el método de otras autoridades dentro de su tradición eclesiológica. Sin embargo, aunque la aproximación básica no es novedosa, desarrolla redes interpretativas peculiares a su polémica contra los herejes. Sólo en pocos casos estas redes tienen paralelos en autores anteriores o contemporáneos. Al construir tales redes se opone conscientemente a las reordenaciones, adaptaciones y transferencias heréticas del arreglo de términos y pasajes propio de la Escritura.

Ireneo puede interpretar un pasaje mateano dentro de su contexto literario inmediato; pero siente que el contexto inmediato no basta. La regla de fe es en la hermenéutica del obispo el encuadre que proporciona la guía suficiente. Es el encuadre unificador de su exégesis bíblica; pero también opera otro contexto escriturístico, que no es el contexto literario inmediato, sino el canónico o analógico. El despliegue prominente en *AH* de redes intertextuales y métodos de vinculación verbal y conceptual de

textos en la literatura del NT indica un cierto modelo normativo en el cristianismo primitivo. Modelo coherente con la creencia de Ireneo y su comunidad en la unidad de los testimonios proféticos, dominicales y apostólicos. Es esta fe la que le permite mostrar a su comunidad las pruebas de la Escritura desde las Escrituras. Puede que la comunidad de Ireneo hubiese aprendido en la catequesis o otras situaciones de instrucción el significado de los textos y su contribución a la regla de fe por medio de redes intertextuales. Además de lo apropiado de estas redes para el lector ortodoxo, se oponían a la desconsideración herética para con las conexiones de las Escrituras. Para el obispo un solo texto puede tener múltiples significados y aplicaciones; puede usarlo dentro de redes diferentes y magnificar diversos elementos y aspectos dentro de variadas situaciones polémicas. Su exégesis muestra cómo los contextos polémicos influyen en su lectura de un texto. Las múltiples facetas de los errores heréticos precisan de una polémica de muchas facetas. Una exégesis que se atiene a la regla de fe; pero que puede extraer a la par matices beneficiosos de significado de los textos escriturísticos. La riqueza que Ireneo ve en el texto y su propia creatividad y penetración se muestran en las redes e interpretaciones novedosas que ofrece. Aun cuando participa de interpretaciones de otros anteriores o contemporáneos, raras veces se contenta con reafirmarlas. Hasta puede emplear pensamientos con precedentes explícitos fuera de la tradición de la Iglesia, como en su cristianización de tradiciones judías. La creatividad, el desarrollo exegético y la exploración doctrinal no tienen por qué ser infieles a la tradición.

En todas sus redes, exégesis polifacética y desarrollos, Ireneo hace exégesis como polemista antignóstico, antimarcionita, antiebionita. Saca el significado de Mt para su Iglesia que ve plagada por la duplicidad y seducción de los herejes. Esta polémica, usualmente enfocada contra el dualismo (teológico, cristológico, antropológico, económico) de los herejes, es la que impulsa sus desarrollos peculiares. Aun cuando su uso de Mt refleja comprensiones anteriores o contemporáneas, se mueve más allá de estos modelos para desarrollar un tema de unidad o continuidad. Ireneo ha estado a la escucha de su contexto y le ha respondido a la par con continuidad tradicional y con modificación. Su libertad con el texto demuestra que, si bien la regla de fe provee el encuadre para su exégesis teológica, no encadena su espíritu creativo.

Respecto a los procedimientos más amplios de la exégesis de Ireneo, las redes con que interpreta a Mt despliegan su atención a cuestiones de léxico. Además su uso de Mt muestra cómo puede utilizar su comprensión de lo distintivo de cada evangelio para sus objetivos polémicos. Ve a Mt como uno de los cuatro evangelios con una historia de composición distintiva. Sabe discernir el material de cada evangelio y seleccionar el que resulta más ventajoso para su argumento. Con libertad y tino reorienta contra los herejes la orientación judía que descubre en Mt. Lo usa explícita e implícitamente contra la visión ebionita de Cristo, de Pablo y de los privilegios judíos; aunque se dedica más a la refutación de gnósticos y marcionitas. Apela a elementos distintivos del material mateano porque

ve en ellos un lenguaje particularmente apropiado contra los gnósticos y hasta desarrolla aspectos de su expresión de la regla de fe a partir de su comprensión de porciones del material mateano, como es el caso en *AH I* 10, 1. Puede apreciarse la alta consideración de Ireneo para con la individualidad de Mt. Desarrolla el significado y aplicación del material mateano dentro de contextos literarios, intertextuales y doctrinales y lo hace sobre la base de la contribución propia de Mt a la fe ortodoxa y su posición dentro de la controversia.

El autor ha prestado también atención a otras exégesis anteriores o contemporáneas y señala, sin detenerse mucho en ello, que su aproximación a la Escritura tiene precedentes en la interpretación rabínica, la exégesis del AT en el NT y la retórica helenística; pero, como indica bien el título de su libro, se ha concentrado en un detenido análisis de las citas explícitas e implícitas de Mt (dentro de los límites que ha indicado). Es natural que este detallado análisis traiga consigo reiteraciones y un estilo un tanto repetitivo. Consideramos muy valiosa la contribución que ofrece a la comprensión de Ireneo y a la historia de la exégesis en el siglo II, dos ámbitos de notable desarrollo en la investigación reciente.

R. Trevijano

Clemente de Alejandría. Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica. Introducción, traducción y notas de M. Merino Rodríguez. Fuentes Patristicas, 10 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1998) 552 pp.

En *Salmant 41* (1994) 443-445 presentábamos el comienzo, en 1994, de la edición bilingüe de las obras de Clemente Alejandrino con *El Pedagogo*, a cargo de M. Merino y E. Redondo, en la colección FuP 5 (1994). M. Merino ha emprendido la edición bilingüe de *Stromata*, comenzando con la *I* (con el subtítulo *Cultura y Religión*) en FuP 7, como reseñábamos en *Salmant 43* (1996) 443-445. Ahora nos ofrece *Stromata II-III*, con el subtítulo *Conocimiento religioso y continencia auténtica*, que muestra ya cuáles son los hilos conductores que ha seguido como temas fundamentales de estos libros en la enmarañada composición del maestro alejandrino.

La introducción no se detiene en la biografía y obras de Clemente, pues ya ha sido expuesta en FuP 5; ni en las cuestiones literarias implicadas por *Str I-VII*, pues ya han sido señaladas en FuP 7. Aquí se centra en los principales argumentos expuestos en *Str II-III*. Ofrece primero un sumario del contenido del libro segundo. Clemente plantea dos cuestiones importantes tanto para judíos como para griegos: la fe y la gnosis. Hace una primera aproximación al estudio de la fe, que continuará en *Str V*. Al ser Dios incognoscible es necesaria la fe, que sobrepasa la naturaleza del mundo sensible y apunta a los seres inteligibles, y que se apoya en la palabra de Dios. Frente a los gnósticos argumenta que la fe es libre y volunta-

ria. Es un verdadero acto de conocimiento. La correspondencia entre fe y gnosis responde a la coherencia interna de la verdad revelada. La fe es la fuente de todas las virtudes. La segunda parte del libro versa sobre las relaciones entre la fe y la gnosis. El verdadero gnóstico deberá dedicarse al estudio (dedicarse a la contemplación, a la búsqueda de Dios), al cumplimiento de los mandamientos y, finalmente, a la formación de hombres buenos. Con la ayuda de la fe, el gnóstico auténtico, a través de las criaturas, llega hasta el Creador. El verdadero gnóstico no es otro que el que ha adquirido la semejanza con Dios «en lo posible». Una vez más los ejemplos de la Escritura y de los filósofos paganos serán los modelos hacia la identificación con Dios, resultado de la puesta en práctica de una serie de virtudes. En esta semejanza con la divinidad consiste la completa felicidad del ser humano.

En cambio los temas tratados en el libro tercero se desarrollan en el ámbito de la moral sexual. El Alejandrino quiere refutar las doctrinas heréticas sobre la sexualidad humana, tanto las de los encratitas como las de los libertinos, recurriendo a una doctrina cristiana sobre el matrimonio. Contra los encratitas, valora la castidad cristiana y el matrimonio monógamo; pero se contrapone al menosprecio de la carne. El verdadero pecado lo constituye la fornicación, no el matrimonio. Tanto la virginidad como el matrimonio son dos estados de vida buenos para el cristiano. Reprocha a los libertinos la promiscuidad sexual y el indiferentismo moral.

Tras la bibliografía general, que menciona sólo los trabajos utilizados en la elaboración del volumen, se presenta el texto griego, con muy clara tipografía, y al pie de página las fuentes y paralelos, tanto bíblicos como paganos; también de Filón (aunque en estos dos libros Clemente sólo lo cita explícitamente en II 100, 3), escritores cristianos (como Hermas) y, particularmente, del propio Clemente. Debajo queda una corta selección de lecciones variantes preferidas por otros editores o críticos del texto, como Stählin, Mayor, Schwartz, Diels-Kranz, Rahlfs, Potter, Dindorf, Pini etc. Al pie de la traducción quedan las notas que reiteran o, más bien, desarrollan algunas de las notas a fuentes y paralelos ya señalados al pie del texto. Las referencias pueden ser de contenido filológico (p. ej., en II 76, 1-3), textual (II 145, 3-146, 2), literario (II 127, 1-3), cultural (II 129, 1-10), histórico (II 125, 2), mitológico (II 20, 3; 139,4), filosófico (II 55, 1; 80, 3-5) y teológico (II 97, 1-3). Estas aclaraciones pueden ser propias de nuestro editor y muchas veces quedan corroboradas por citas de estudiosos recientes. La concentración temática depende del propio desarrollo de Clemente. Así las notas a la traducción de II 10,1-11,2 y 36,1-40,3 quedan notablemente dedicadas al gnosticismo de Basílides y Valentín y a Marción, las que corresponden a II 12,1-19, 4 hablan más de filósofos y las que siguen a II 62, 1-64, 2; 70,1-5 dan razón de la abundante antología de citas clásicas.

La edición concluye con los índices bíblicos, clementino, de autores y obras antiguas (aquí echamos de menos una separación entre autores paganos y cristianos), de autores modernos, temático y de nombres propios, antes del índice general.

Esperamos que M. Merino, dada su aventajada práctica sobre texto y contextos de la obra de Clemente, siga avanzando a buen ritmo en la edición bilingüe de la gran obra clementina. Sin duda su propio trabajo le proporcionará enriquecimiento en erudición y ahondamiento en la calidad interpretativa del texto que presente, aclare e ilustre. Nos congratulamos por ello y felicitamos a la casa editora por la magnífica presentación.

R. Trevijano

G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*. JbAC. Erg.-Bd. 26 (Münster: Aschendorff 1998) 227 pp.

La mayoría de los estudios recientes sostienen que la Didascalía siríaca es obra de un solo autor que la compuso en griego (aunque probablemente dominaba también el siríaco), temprano en el siglo III, en el área de Siria-Palestina. Es probablemente, dentro del corpus relativamente menudado de escritos cristianos del tiempo anterior a Constantino, el documento que más desarrolla el tema del oficio eclesiástico y la constitución de la comunidad. Sin embargo los estudiosos le han prestado poca atención. Una razón de este retraimiento queda en los grandes problemas filológicos del texto, que salvo fragmentos marginales en griego, sólo nos ha llegado en traducción siria del siglo VI y en dos recensiones principales (syD); unos dos quintos en una temprana versión latina (latD) y, de nuevo en griego, en la reelaboración adaptada al siglo IV, que ofrecen *Constitutiones Apostolorum* I-VI (CA). Son tres textos muy divergentes y sólo en secciones muy concretas se puede intentar reconstruir la forma original griega. El autor del documento no da la talla de escritores cristianos más o menos contemporáneos, como Clemente y Orígenes, Hipólito y Tertuliano, ni por su estilo literario ni por el grado de su reflexión teológica. Sin pretensiones de rehabilitarlo desde esa perspectiva, G. Schöllgen nota en el fondo de esta obra un concepto teológico del ministerio simple pero coherente, que se sitúa en la tradición de la eclesiología «Casa de Dios». Además, es la fuente más importante para el cambio que se da entre fines del siglo II y mediados del III en la relación entre laicos y ministros eclesiásticos por una progresiva clericalización. Schöllgen adelanta la doble hipótesis de que si hay que fechar en este tiempo el cambio de organización comunitaria y el derecho de mantenimiento del clero, los dos desarrollos están estrechamente relacionados, pues un obispo plenamente dedicado a la comunidad resultará más efectivo como líder comunitario que el que tiene que combinar esta tarea con otra actividad profesional.

Una mirada sobre la cuestión de la profesionalidad de los sacerdotes no cristianos y agrupaciones comparables ha mostrado paralelos con las dos formas de funcionarios comunitarios cristianos, tanto para el clero vinculado localmente como para los ministerios itinerantes. Los más claros

son los paralelos con los carismáticos itinerantes cristianos, puesto que corresponden mucho al tipo de los carismáticos itinerantes paganos, religiosos o filosóficos; pues para todos los representantes de este tipo son característicos determinados rasgos fundamentales ascéticos (renuncia a hogar, familia y propiedades) que para el mantenimiento diario les obligaba a mendigar. Los carismáticos itinerantes quedaban bajo el amparo en cada localidad de simpatizantes o recién ganados. Cuando más numerosos fueron, en los siglos I y II d.C., se encontraron con una disposición propicia en amplios círculos de la población. Los apóstoles, profetas y maestros tenían el mismo público ciudadano que los filósofos itinerantes cínicos. Los carismáticos itinerantes cristianos coincidían con los carismáticos itinerantes religiosos en el ámbito rural. Lo que separa a los cristianos de otros itinerantes filosóficos o religiosos es que los primeros se preocupaban por dejar comunidades organizadas. El ascenso y caída de los carismáticos itinerantes cristianos corre paralelo al floridamiento y crisis de la itinerancia carismática antigua en general. El gran desarrollo económico del imperio en los dos primeros siglos permitía sostener a gran número de mendigos, entre otros a los mismos cínicos que se quejaban del consumismo y criticaban el lujo. Más importante todavía fue el amplio renacimiento religioso de fines del siglo I y del siglo II, que favorecía extraordinariamente a los carismáticos religiosos itinerantes tanto paganos como cristianos. Sin embargo, desde comienzos del siglo II crecen las críticas que se les hace y que atacan los mismos fallos que en la segunda mitad del siglo II contribuirán a su rápida desaparición. Esta forma de vida va perdiendo atractivo; pues los carismáticos itinerantes se hacen cada vez más sospechoso al mismo público que originariamente los había tenido en alta estima. Este desprestigio fue sin duda más decisivo que el pretendido desplazamiento, en lucha por el poder, por parte de los portadores de oficio instalados, de lo que no hay prueba suficiente.

En cambio para el clero local profesionalizado los paralelos paganos son menos claros que para los carismáticos itinerantes. El sacerdocio local pagano en la antigüedad grecorromana ejercía su oficio como un honor y sólo por un tiempo limitado, sin dejar por eso su vida ordinaria. Los más próximos al clero cristiano fueron los sacerdotes egipcios en Egipto, pues se dedicaban casi exclusivamente al culto de sus divinidades en los templos y recibían por eso su sueldo del Estado o de las propiedades del templo. Sólo la Iglesia cristiana puede mostrar desde el siglo III una red de comunidades firmes en partes importantes del Imperio, con un clero profesional, jerárquico, que lleva a la vez la dirección, las finanzas, el cuidado de los pobres y el adoctrinamiento de la comunidad. Tenía la gran ventaja de que no dependía para su sostenimiento, como los sacerdotes egipcios, del sueldo estatal o de las propiedades sagradas, sino que su financiación corría a cargo exclusivamente de las donaciones voluntarias de los miembros de la comunidad. Las grandes persecuciones iban dirigidas, desde mediados del siglo III, contra la comunidad religiosa que había mostrado ser la organización más fuerte y la más independiente. La victoria de la Iglesia hay que retrotraerla, y no en último lugar, a la profesionalización del clero. La

primera parte de este estudio llega, pues, a la conclusión de que era excepcional un clero profesionalizado en el mundo ambiente de las religiones, cultos y sacerdotes competidores del cristianismo en el tiempo imperial. El derecho de mantenimiento del clero cristiano tenía que acarrear consecuencias no sólo para la estructura interna de las comunidades, sino también para la actividad exterior de la Iglesia, especialmente en tiempos de persecución.

Presupuesto para la profesionalización del clero local sería el crecimiento de la comunidad y una elevación de los objetivos pastorales que imposibilitaría a los clérigos el vincular los deberes de la función y una tarea profesional. Sin embargo no se conocen en los dos primeros siglos determinaciones disciplinarias que liberasen a los oficiales locales de la preocupación por su propio mantenimiento o que les prohibiese el ejercicio de una profesión mundana. Las fuentes hacen muy probable que la profesionalización del clero hubiese ya comenzado en el giro del siglo II al III. Al menos en su comienzos, el derecho de mantenimiento del clero quedaba vinculado al poder financiero de la comunidad. Hay indicios de que los presbíteros sólo se profesionalizaron con posterioridad a los diáconos y al obispo. Medio siglo después se encuentra una sorprendente abundancia de material para la reconstrucción del derecho de mantenimiento del clero comunitario en el corpus epistolar de Cipriano y en Cornelio. El derecho se ha ampliado a todos los clérigos (en Roma 155 personas). Cipriano deja claro que en el norte de Africa el derecho se había extendido a todas las comunidades, no solo a las financieramente sólidas. Ser clérigo ya no era sólo una vocación, sino que, como en la administración imperial o en el ejército, había pasado a ser una carrera con escalafón. El derecho de mantenimiento tenía la gran ventaja de posibilitar a los clérigos la dedicación a sus objetivos eclesiásticos sin la carga de la preocupación por el propio mantenimiento. En una etapa de fuerte expansión numérica ello garantizaba una consolidación de la comunidad, pues de ese modo se cumplía el culto divino, la cura pastoral y la «caritas». El lado sombrío de este desarrollo fue que el derecho de mantenimiento creó dependencias enojosas. Las *Pseudoclementinas* permiten ver que el derecho de mantenimiento clerical, más que ser una institución sólidamente establecida, tropezaba con considerables dificultades para imponerse, tanto por parte de miembros de la comunidad como por parte de los portadores de oficio. Son una fuente importante para las causas de la profesionalización del clero. Muestran que más que consideraciones teológicas sobre el ministerio fueron decisivas necesidades pastorales.

La segunda parte intenta mostrar con el ejemplo de la *Didascalía* qué efectos tuvo el proceso de profesionalización sobre la teología del ministerio y la vida comunitaria a comienzos del siglo III. Ello prueba que la eclesiología-*Oikos* era particularmente apropiada para acompañar e impulsar el proceso de profesionalización. Favorecía el reclamo monárquico del obispo, que le hace centro y punto de referencia de todas las actividades comunitarias. La *Didascalía* es la fuente más temprana que eleva a programa el episcopado monárquico en sentido estricto. Marca no sólo el

punto culminante de la eclesiología-*Oikos*, sino también el comienzo de su decadencia. La profesionalización del clero, que ponía al obispo en situación de seguir el modelo de un jefe de casa grande, y de ejercer la dirección en el sentido de una *monarkhia*, estaba ligada a dimensiones comunitarias que hacían saltar el modelo de la casa. Por eso la casa no podía seguir siendo de modo duradero la metáfora principal. Lectura de la Escritura, doctrina y amonestación son elementos del espejo de obispos de fundamentación típicamente doméstica. Sin embargo esta concepción tenía sus límites, como lo muestra el reclamo de formación doctrinal. Cuando más se concentraban los portadores de oficio en sus objetivos pastorales, más había que estar atento al reclutarlos para que aportasen la capacitación específica. La *Didascalía*, que reclama un pequeño número de cualificaciones específicas, atestigua un estadio muy temprano de esta evolución. No hay que perder de vista que, como casi todas las constituciones eclesiásticas tempranas, es, más que un espejo de las relaciones existentes, un escrito combativo que trata de imponer su programa.

Las resistencias que encontró se muestran en dos grupos que anteriormente ejercían gran influjo en la comunidad: las viudas y los laicos ricos. En la medida en que el clero masculino profesionalizado estaba en situación de tomar en sus manos en exclusiva la cura de almas y la organización caritativa, tuvo que llegarse a choques con las viudas, que tenían de tiempo atrás sus tareas pastorales, apoyadas en una especie de derecho consuetudinario. El amplio tratamiento de la cuestión de las viudas en la *Didascalía* es una expresión de este conflicto. La contraposición entre obispo y viudas no es un choque entre oficio y carisma, ni entre ortodoxia y herejía, sino expresión de un creciente cambio de peso entre los dos grupos sostenidos por la comunidad, las viudas, que por la carencia pastoral habían desempeñado largo tiempo una cura pastoral propia, y el clero, desde el momento que, gracias a la obtención del derecho de mantenimiento, pudo dedicarse enteramente a la comunidad y asumió objetivos antes dejados por necesidad a las viudas. La *Didascalía* permite captar un estadio temprano de este proceso, que se cerrará en el curso del siglo III, al menos en las grandes comunidades y que es responsable de la decadencia y caída final del «ordo viduarum».

Entre los laicos destaca el grupo de miembros de la comunidad que la *Didascalía* designa como «ricos». A diferencia de otros textos preconstantinianos que se plantean el problema teológico de si y en qué condiciones los ricos pueden ser cristianos, nuestro documento deja esta cuestión de lado y trata exclusivamente cuestiones prácticas que surgen de la relación de comunidad y obispo con los miembros ricos. El «rico» procedía de un medio social por encima de aquel en el que se reclutaba la mayoría de la comunidad. Mientras que la disciplina comunitaria se orientaba regularmente por esta mayoría, al rico le resultaba más difícil tal disciplina (p. ej., la prohibición de leer autores paganos, la renuncia a las propiedades en tiempo de crisis), dada la vinculación con su propio medio. Cuanto más tomó el obispo las riendas de la comunidad, tanto más importante fue su papel en la aclaración de este conflicto: en el que por un lado los

ricos podían quejarse de doble medida en las exigencias y por otro podía tratarse de cristianos muy serios y miembros indispensables de la comunidad. Este conflicto atraviesa toda la *Didascalía* y cristaliza en el reproche de acepción de personas (*προσωποληψία*). El autor, como muchas veces los obispos, no procedía del medio social de los ricos y le falta comprensión para la difícil situación en que éstos se encontraban. Mayores aún eran los problemas que suscitaba el papel de algunos de estos ricos como grandes donantes y su consiguiente expectativa de reconocimiento e influjo en la comunidad. El autor quiere quitarse la espina de la dependencia de muchos obispos respecto a los grandes donantes y tratar de limitar todo lo posible el influjo de estos ricos en la comunidad.

Schöllgen destaca que de hecho el obispo, tras la profesionalización de su oficio, tuvo todavía que luchar por su autoridad efectiva sobre la organización comunitaria. Estima que esta constitución eclesiástica muestra tan afiladamente sus pretensiones, que resultan chocantes para el lector moderno; pero tienen la ventaja de dejar bien claras las intenciones del autor y de dar una visión de la mentalidad que llevó al modelo comunitario centrado en el obispo o el clero del siglo III y siguientes.

Este estudio se sitúa dentro de la difundida tendencia a retrasar la constitución del episcopado monárquico a la primera mitad del siglo III. Quien lea sólo la introducción pensará que tiene delante una investigación cuyas conclusiones quedan prejuzgadas por las hipótesis iniciales, o que va a encontrarse con un manifiesto de una eclesiológica «horizontalista», como la reclamada en ámbitos protestantes y católicos por algunas «comunidades de base». Sin embargo, quien lea la obra descubrirá a un estudioso muy atento a los datos que pondera y podrá hacer suyas observaciones muy valiosas, con interpretaciones atinadas, para las que no es imprescindible esa perspectiva inicial sobre la constitución del episcopado monárquico. Nuestro autor no se ha detenido a ponderar lo que ya apunta en los textos neotestamentarios sobre las raíces de las estructuras organizativas comunitarias, pues prácticamente arranca de las Pastorales, la *Didakhe*, el *Pastor*, las *Pseudoclementinas* y autores de fines del siglo II. Nota una evolución hacia el episcopado monárquico que comienza en las Pastorales, sigue con Ignacio y culmina en la *Didascalía* y resulta muy interesante comprobar las múltiples razones de necesidad o conveniencia que impulsaron ese proceso. No es la menos importante el cambio en la magnitud de las comunidades que se opera en la primera mitad del siglo III, con el consiguiente incremento de tareas pastorales y la conveniencia o necesidad de plena dedicación de los responsables de las funciones comunitarias.

R. Trevijano

Gregorio de Elvira. La Fe. Introducción, traducción y notas de J. Pascual Torró. Texto latino y aparato crítico de M. Simonetti. Fuentes Patrísticas, 11 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1998) 198 pp.

San Jerónimo atestiguaba que el obispo de Illiberis había compuesto «un elegante libro sobre la fe». Los estudios de Morin y Wilmart han permitido asignar a Gregorio de Elvira tres confesiones de fe: el *Libellus fidei* o *Fides Romanorum*, la *Fides catholica* y la *Fides sancti Hieronymi*, que J. Pascual ofrece en este volumen junto al *De Fide*.

Esta obra comienza con el credo niceno en una de las primeras versiones latinas (360), tras la de Lucífero de Cagliari (355) y la de san Hilario, que la presenta dos veces (356 y 359). Sigue una breve, pero densa, exposición doctrinal sobre la consubstancialidad del Hijo. Gregorio escribe contra los que no se presentan abiertamente como arrianos; pero introducen la herejía arriana mediante la supresión del vocablo *homoousion*. Para situar estos herejes, J. Pascual traza la historia del arrianismo desde Nicea (325) hasta los sínodos de Rímni y de Seleucia (359). A partir del de Antioquía del 341 diversos concilios redactan confesiones de fe que prescinden del término *homoousion* o lo rechazan. Si en Sirmio el 351 se aprobó la cuarta fórmula de Antioquía, luego se redactan otras tres confesiones de fe (357, 358 y 359). La cuarta fórmula de Sirmio, en la que lo esencial era la eliminación de los términos *ousia* y *homoousion*, es la primero rechazada y más tarde refrendada bajo coacciones y engaños por los cuatrocientos padres del concilio occidental en Rímni el 359. Pese a que el concilio oriental de Seleucia hizo suya una de las fórmulas de fe de Antioquía del 341 y rechazó la fórmula de compromiso, propuesta por Acacio de Cesarea, que descartaba tanto el *homoousios* y el *homoiousios* antiarrianos como el *anomoion* arriano (proponiendo la simple afirmación de Cristo semejante al Padre), el emperador Constancio forzó a los obispos orientales a firmarla.

J. Pascual presenta luego la discusión sobre la autoría de la obra, que había sido atribuida en el pasado a Gregorio (códices de los ss. x y xi) y a otros escritores como Ambrosio (códices de los ss. ix-x, e incluso uno del s. vi), Gregorio Nacianceno, Vigilio de Tapso († 520) y Febadio de Agen. La atribución al Nacianceno se debía a que san Agustín creía que era de Gregorio, obispo oriental, y a varios códices que conservan la obra unida a los sermones del Nacianceno traducidos al latín por Rufino. Las otras dos atribuciones fueron conjeturas de eruditos. Después de los estudios de Wilmart no ofrece duda la atribución al Iliberitano. La introducción continúa con una exposición del contenido doctrinal de la obra en secciones que tratan de la unidad de Dios, la Trinidad, la generación del Hijo, la consubstancialidad (vocabulario y testimonio de la Escritura), las teofanías del AT, cristología (impasibilidad de la naturaleza divina, terminología incarnationista, realidad e integridad de la naturaleza humana de Cristo, el agente divino de la encarnación, unión hipostática), pneumatología (divi-

nidad y consubstancialidad, la procesión del Espíritu Santo, su función en la Iglesia).

Notamos que el adjetivo latino *consubstantialis* no aparece en el *De Fide*, que usa siempre la forma griega *homoousion* como indeclinable; salvo en algunas ocasiones en que la traduce por *unius substantiae* o *unius essentiae*. Gregorio expresa también la consubstancialidad entre las personas divinas con otras fórmulas equivalentes.

En cuanto a las fuentes, Pascual cree que la fuente principal de nuestro autor en el *De Fide* —al igual que en los *Tractatus*— es Tertuliano, especialmente el *Adversus Praxean*; pero Gregorio sigue al Africano con originalidad, ya que sabe adaptar contra los arrianos ideas y conceptos teológicos originalmente elaborados contra los monarquianos. También se inspira en Novaciano, de quien retoma fórmulas que expresan la relación del Verbo con el Padre añadiéndoles una precisión «nicena». También está al tanto de los escritos de San Hilario y de los escritos antiarrianos de Febadio y de Mario Victorino. En el aparato de notas al texto latino, quedan señalados paralelismos con otros autores, como Justino, Ireneo, Orígenes, Hipólito, Cipriano, Atanasio, Ambrosio, etc.

En el apartado dedicado a la tradición manuscrita nota la doble forma en que el *De Fide* se presenta, por un lado entre las obras dogmáticas de Ambrosio y, por otro, en muchos manuscritos de las homilías del Nacianceno traducidas por Rufino; y que Wilmart denominó primera y segunda edición. Hace luego un elenco de las ediciones desde 1492. Aquí se reproduce la edición del texto de M. Simonetti, con su doble aparato crítico, que da por separado las variantes de los códices de la segunda redacción y los de la primera. Ofrece entre paréntesis la numeración de los párrafos del CCh SL y añade otro aparato de notas con las referencias bíblicas y los textos paralelos, tanto de Gregorio como de los otros Padres. El aparato de paralelos al pie del texto latino resulta exuberante en pp. 46, 48 y 50 y se muestra mucho más reducido a partir de la p. 52. El de lecciones variantes ocupa menos espacio y sólo comienza a superar, ocasionalmente, al anterior en las pp. 54, 56, 58, 66, 68, etc. Las notas al pie de la traducción destacan paralelos bíblicos y patrísticos, explican expresiones y conceptos teológicos y aclaran circunstancias históricas. Llama la atención la abundancia de citas literales de algún autor, como Ortiz de Urbina en pp. 47, 49, 51 y 53. La amplitud de estas notas sobrepuja el espacio que ocupa la traducción (pp. 47, 49, 51, 53 etc.) o mantiene un cierto equilibrio (pp. 55, 57, 59, 61, 63 etc.), salvo cuando faltan del todo (pp. 65, 71, 83). El libro concluye con los índices bíblico, onomástico, temático y general.

Felicitemos al autor de esta edición bilingüe, que ha dado pronta continuidad a su presentación de las obras del Iliberitano, comenzada brillantemente con la de los *Tractatus* en FuP 9 (1997). Igualmente a la editorial, que hace la publicación con la elegancia y claridad tipográfica que caracterizan ya a esta colección

R. Trevijano