

que desde otro punto de vista, cabría decir del cap. III: se estudia en el *Pastor de Hermas*, muy en paralelo con la *II Clementis*, el tema de la «Iglesia anterior a los siglos».

El carácter *suelto* de estos estudios se nota, fundamentalmente, en el cap. IV, por algunas consideraciones que vienen a repetir ideas expuestas anteriormente; en el cap. III, porque, a nuestro juicio, la comparación con la *II Clementis* interrumpe excesivamente el estudio lineal del pensamiento del *Pastor*.

Valorados conjuntamente, pensamos que los trabajos que integran este libro ofrecen unos elementos de juicio muy útiles para una comprensión más adecuada de la eclesiología y de la cristología del *Pastor de Hermas*. Pero, no obstante la valía de esta aportación hecha de muchos pequeños matices e ideas, pensamos, desde nuestra óptica particular, que no reside ahí su principal interés.

Valoramos de un modo especialmente positivo el trasfondo del quehacer patristico del autor. El método es sencillo y denota una actitud de fondo hecha de respeto y de cariño hacia una literatura que tiene indudablemente un algo especial. Respeto y cariño que nada tiene que ver con un comportamiento científico anacrónico. Todo lo contrario. Procura situarse en la época, en el contexto histórico, literario y eclesial del *Pastor*. Esta actitud ayuda a hablar con claridad: a decir, desde la amplia perspectiva que pueden ofrecer veinte siglos de vida de la Iglesia, lo correcto, lo incorrecto o erróneo, lo mal formulado de algunas proposiciones o ideas. Pero todo ello arropado por los matices que sitúan esos contenidos en su contexto. Podríamos aducir ejemplos, entre otros, de las pp. 28, 50, 62, 104, 105, 115, 117, 118, pero nos limitaremos a copiar unos párrafos, que juzgamos significativos de pp. 112-113: «El '*Pastor de Hermas*' es tan alérgico a la lógica de los enunciados como la misma idealización de la vida que propugna. De donde se sigue que las posibles consecuencias dependientes de la materialidad de los textos habrá que entrecomillarlas y ponerlas siempre en interrogante. Hemos de convenir, igualmente, que el género literario, simbólico-descriptivo, de la obra no se presta mucho tampoco a tecnicismos y precisiones ideológicas. Comparación, parábola y alegoría no son sinónimos de exactitud y argumentación razonada. Y es claro que urgiendo en exceso la literalidad de las frases se llega a conclusiones poco convincentes». Esta actitud del Prof. Folgado Flórez confiere al libro que presentamos un notable valor paradigmático.

PIO G. ALVES DE SOUSA

HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu*, vols. I y II, introd., texto crítico, trad. y notas de Jean DOIGNON, Paris, Ed. du Cerf («Sources chrétiennes», nn. 254 y 258), 1978 y 1979, pp. 303 y 297, 12,5 × 19,5.

Ya desde hace tiempo se deseaba una edición crítica de esta obra de San Hilario, cuya importancia, como eslabón entre la teología de la Iglesia en Occidente y en Oriente, es bien conocida. Los estudios

de Simonetti han puesto de relieve que San Hilario tuvo un papel muy destacado tanto en los años que separan el Concilio de Sédica (343 d.C.) de la doble reunión de los obispos en Rimini y Seleucia (360 d.C.), como en los años inmediatamente siguientes hasta su muerte, que tuvo lugar alrededor del 367. San Hilario tuvo una formación cultural típicamente latina, pero en sus obras se detecta la influencia de Orígenes, junto con un gran interés por la especulación teológica de los Padres Griegos y sobre todo de San Atanasio. Si, como es bien sabido, los pilares del pensamiento del Obispo de Poitiers están descritos y presentes sobre todo en sus tres obras principales, *De Synodis*, *De Trinitate* y *Tractatus super psalmos*, el Comentario sobre el Evangelio de San Mateo (*In Matthaeum*) posee un interés específico. San Hilario lo escribió relativamente pronto, tal vez entre el 350 y el 355, ciertamente antes de las fuertes luchas contra los arrianos del 355 y de su destierro a Asia Menor en el 356. El *In Matthaeum* es, por tanto, la expresión del primer pensamiento y la primera elaboración teológica del Obispo de Poitiers, antes de los contactos con la teología de los Padres Orientales, que habían progresado mucho por haber tenido que defender la fe solemnemente definida en Nicea. Esta consideración encierra en sí dos consecuencias. En primer lugar, en base al *In Matthaeum* podemos conocer la manera tradicional de hacer exégesis por parte de los Padres de origen latino anteriormente a sus prolongados y profundos contactos con la especulación teológica oriental, que se dieron a partir del primer destierro de San Atanasio y de su permanencia en Roma y en Galia; en segundo lugar, porque la doctrina expuesta por San Hilario no está contaminada por ninguna visión filosófica ni por una «inculturación griega», puesto que el Santo Obispo, hasta aquellas fechas, había quedado al margen de la controversia arriana.

El libro de Doignon es, por tanto, una ayuda muy valiosa para el historiador de la Teología y para el exégeta, además de ser, como es obvio, una contribución de primer grado a la Patrología y a la Literatura Cristiana Antigua. En este último terreno, es decir, en relación con el estudio de la evolución del latín desde las últimas manifestaciones del latín clásico (para emplear una terminología imprecisa) hasta llegar al latín medieval de los escritos del siglo VI y VII (San Gregorio M., San Isidoro), San Hilario supone un eslabón muy importante. En él, la evolución del idioma se detecta más claramente que en San Jerónimo o San Ambrosio, que se mantienen fieles al estilo literario de los escritores antiguos, y también más que en San Agustín, que rompe los esquemas clásicos y utiliza de modo totalmente nuevo el idioma para lograr expresar los vuelos de su pensamiento. En comparación con estos autores y con Tertuliano, Lactancio y los apologistas latinos, que se habían reconducido a modelos ciceronianos enriqueciendo el léxico con los nuevos conceptos cristianos, San Hilario posee una originalidad menos acusada tanto en el estilo como en las ideas; pero precisamente por eso, su latín refleja más claramente el paso del tiempo y la evolución cultural.

Doignon se ha detenido mucho en este importante aspecto y con gran profundidad. Véanse, p. ej., las páginas 79-86 del tomo I, así como el índice de palabras latinas del tomo II (pp. 289-297). Muy valiosa, en este sentido, es también la parte del libro dedicada a la crítica textual,

a la historia del texto, a la traducción manuscrita y a las anteriores ediciones impresas.

Pero nuestra atención preferente se dirige a los aspectos propiamente teológicos, tanto de la obra de San Hilario como de la edición de Doignon. En este sentido es importante examinar, en primer lugar, la introducción. En ella hay dos apartados dedicados a los aspectos teológicos de la obra. Al hablar del comentario de Hilario, Doignon se detiene, muy brevemente, en su sustrato cultural (pp. 27-30). Un poco más adelante el autor desarrolla un poco más su análisis doctrinal (pp. 37-45).

En los dos apartados indicados, el editor del *In Matth.* examina la «técnica» del comentario antiguo (compuesto como *continuatio*, es decir, exposición continua, que se diferencia según se trate de los *dicta* o de los *gesta Christi*, pero siempre con vista a demostrar su coherencia) y de la exégesis patrística (apoyada en el principio de que el Evangelio es *forma futuri*). De su análisis, Doignon deduce que Hilario se basa en las obras de Tertuliano (*De Anima*, *De baptismo*, *De praesc. haeret.*, *Adv. Praxean*, *De resurrect.*) y de San Cipriano (*Testimonia*), aunque señale también la influencia, en menor medida, de otros autores: Novaciano, Victorino de Petau, Lactancio, Fortunaciano y Jovenco, entre los cristianos, y de Cicerón, entre los paganos.

Pero el fondo cultural —observa y justamente Doignon— es bíblico: con predominio de los enfoques y experiencias del IV Evangelio y de San Pablo, aunque no falten referencias a la literatura profética (Isaías), a los Salmos y al Pentateuco. Este análisis nos parece sustancialmente correcto, aunque echamos de menos en él un mayor detenimiento. Nos parece que no se da el suficiente relieve, p. ej., al hecho de que Hilario se apoya, con absoluta seguridad, en la naturaleza inspirada del texto para desarrollar su explicación tipológica. Nos explicamos mejor: la exégesis de Hilario se apoya en un principio clave: el Evangelio habla de la salvación que Cristo trae y que tiene lugar mediante el rechazo del pueblo elegido y la llamada de un nuevo pueblo de Dios. La lectura de Mt. que hace San Hilario es, por tanto, prevalentemente *eclesiológica*. Cabe preguntarse el porqué de ello. La respuesta es evidente: la predicación de Cristo se dirige a *nosotros* (los cristianos) *ahora* a través del Evangelio. En otros términos, puesto que el Evangelio está inspirado, su lectura y su interpretación dependen del designio global de Dios en la historia. El verdadero sentido, p. ej., del episodio de la hija de Jairo y de la hemorroísa es el paso de la Ley (representada por Jairo) a la Gracia (que es la franja del manto de Cristo) que cura a los gentiles (hemorroísa). San Hilario, por supuesto, no niega en absoluto *la realidad* concreta y fáctica del acontecimiento (curación, milagro, enseñanza del Señor), pero quiere alcanzar su sentido profundo.

Por esto, como dice Doignon, la exégesis de *In Matth.* está modelada sobre el contenido del prólogo de Ioh. y sobre los caps. de 5 a 11 de Rom. Nosotros hubiéramos añadido también 1Cor. 10 y 2Cor. 3. Volvemos a encontrar en Hilario un principio exegético que fue propio, antes, de Orígenes y será, después, de Ambrosio, Agustín y Gregorio Magno: la unidad entre AT y NT y la doble función del Evangelio, como cumplimiento de las profecías (realidad-figura) y profecía a su vez de la Iglesia

y del siglo venidero. Esta continuidad *en los criterios* exegéticos debiera haber merecido mayor ponderación: ¿no será que nos encontramos delante de un punto, tal vez el más importante de toda la exégesis patristica?

Doignon, por otra parte, en su *Analyse doctrinale*, que se divide en dos partes (Ética, historia y misterio de salvación; La salvación en acto: los milagros y la Pasión), se detiene en la consideración de un solo aspecto del plan general de la exégesis hilariana, aunque sea —eso sí— un punto muy importante: toda acción de Cristo está profundamente insertada en la *Historia salutis*. Pensamos que se hubieran podido decir más cosas. Por ejemplo, explicitar más el aspecto moral de la exégesis de San Hilario. San Hilario no establece solamente una relación entre acontecimientos del Evangelio e Historia de la Salvación, sino también entre acontecimientos del Evangelio y salvación personal del cristiano. En definitiva, las narraciones evangélicas (milagros, parábolas) son *forma futuri* en relación con la Iglesia y son enseñanzas permanentes para cada cristiano. Así, p. ej., el episodio de la curación del paralítico es una descripción de la curación del pecado (*surge*) y del progreso en las virtudes (*tolle grabatum et ambula*: cfr. *In Mat.* 8, 7). Lo mismo se diga de la llamada de Mateo-Leví (iluminación del hombre interior: cfr. *In Mat.* 9, 1-2). San Hilario desarrolla, por lo tanto, una explicación eclesiológica en paralelo con una antropológica. Es muy interesante reconstruir la antropología sobrenatural de Hilario a partir de su comentario (ver, p. ej., *In Mat.* 10, 23, donde la división que Cristo introduce en las familias es utilizada para dar un esquema del juego de las pasiones en el hombre redimido): en el hombre se dan tres facultades cuando está sometido al pecado (cuerpo, alma y voluntad torcida) y dos (cuerpo y alma iluminada por el Espíritu Santo) cuando es rescatado por Cristo. Por último, se puede señalar que las dos líneas de exégesis, la eclesiológica (unidad-separación entre AT y NT) y la antropológica (naturaleza corrompida-Gracia) se funden en una amplia visión cristológica. El Evangelio es el Evangelio de Cristo, no sólo en el sentido obvio de que el Evangelio habla de la vida de Cristo, sino en el sentido de que todo acontecimiento del Evangelio manifiesta un aspecto del misterio de Cristo: así, p. ej., la franja que permite a la hemorroísa curarse es un símbolo de la encarnación, la exhortación a los discípulos a ser prudentes como la serpiente defiende su cabeza, que en el caso de los discípulos es Cristo mismo, alude al misterio del Cristo total, etc. Sobra decir que Hilario señala puntualmente el cumplimiento de las profecías en Cristo.

La exégesis de Hilario, por lo tanto, no es una exégesis literalista, aunque no se separe nunca del sentido literal, sino que es preferentemente tipológica y moral, pero —nótese bien— siempre apoyada en el *nexus mysteriorum*. Esto le permite desarrollar muchos temas doctrinales de gran interés: virginidad de María, fórmulas trinitarias, escatología, principios de ética y de espiritualidad, soteriología, etc. Particularmente notables nos parecen las afirmaciones relativas al nacimiento eterno del Hijo (p. ej., la profesión de fe de *In Mat.* 4, 14) y al valor de sus sufrimientos (cfr. 31, 7-11 y 33, 6).

Una obra, por tanto, que merece alabanza y agradecimiento, a pesar de que nos hubiera gustado encontrar mayor profundidad en algunos aspectos teológicos y exegéticos del comentario a la obra de S. Hilario.

CLAUDIO BASEVI

Dany DIDEBERG, *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une théologie de l'agapé*, Paris, Ed. Beauchesne («Théologie historique», n. 34), 1975, IV + 254 pp., 13 × 21.

Este libro es la segunda parte de la tesis doctoral en teología defendida por el autor en el Instituto Católico de París. Como su título indica, se estudia la exégesis agustiniana a la primera epístola de San Juan. Este hecho es ya un dato positivo en cuanto que, según apunta en el prefacio A. M. Bonnodière, supone «un retour aux sources vives» (p. I), un loable intento de poner de relieve algunos aspectos de la teología bíblica de San Agustín. Aunque se recurre a otros escritos del obispo de Hipona, el estudio se centra fundamentalmente en los *Tractatus in epistolam Joannis*, pertenecientes a una época un tanto polémica en cuanto que las relaciones entre católicos y donatistas eran especialmente duras.

Después del prefacio, se presenta una tabla de abreviaturas y siglas, en la que se echa de menos una codificación de las obras de San Agustín más citadas en la obra, con lo que se hubiera evitado el tener que citarlas con el título completo. Viene a continuación una abundante y actual bibliografía, dividida entre autores antiguos y modernos. Entre éstos se cita una biografía de San Jerónimo que, quizás, hubiera sido preferible omitir para ceñirse a las obras más directamente relacionadas con el tema estudiado (cfr. p. 19).

Sigue una introducción general que estudia el mensaje de la primera epístola de San Juan y la exégesis agustiniana a este escrito joánico. El capítulo primero, titulado «Le précepte de la charité fraternelle», comprende el contenido y características del «entolé» en San Juan, la extensión del amor de los hermanos hasta los mismos enemigos, y del odio, como oposición a la caridad fraterna. El capítulo segundo, «Perfection et croissance de la charité fraternelle», trata de entregar la vida a ejemplo de Cristo y los propios bienes, de «amar con obras y de verdad». El capítulo siguiente habla de «La charité fraternelle, signe distinctif du chrétien». Se fija, sobre todo, en los pasajes en los que San Juan afirma que quien ha nacido de Dios ama a su hermano (1 Joh 3, 9 y 1, 8; 5, 16), y que quien cree ama también a su hermano (1 Joh 4, 2-3ab y 5, 1). En el capítulo cuarto se estudia la «Charité fraternelle et union à Dieu par l'amour»: quien ama a su hermano, ama también a Dios, contempla al Señor y permanece unido a El. En el capítulo siguiente se