

BOLETIN DE PATROLOGIA

JAVIER IBAÑEZ IBAÑEZ — FERNANDO MENDOZA RUIZ

1. SALVATORE C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford University Press 1971, 266 págs.
2. M. HARL, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Appolinaire, Athanase, Théodoret)*. Introduction, texte grec critique et traduction, en Sources Chrétiennes, vols. 189, 190, Paris 1972, 858 págs.
3. CH. KANNENGIESER, *Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du Verbe*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, en Sources Chrétiennes, vol. 199, Paris 1973, 484 págs.
4. RAUL KUBEL, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern*. Calwer Theologische Monographien, Band 1, Stuttgart 1973, 128 págs.
5. J. A. ALCAIN, *Cautiverio y redención del hombre en Origenes*, ed. Mensajero, Bilbao 1973, 327 págs.
6. A. ROUSSEAU Y L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies*, Livre III, édition critique, en Sources Chrétiennes, vols. 210, 211, Paris 1974, págs. 469 y 495.
7. REINER KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus*, Freiburger theologische Studien, Band 94, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1974, 432 págs.

8. CHRISTOPH SCHAUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Peter Hanstein Verlag GMBH Köln-Bonn 1974, 179 págs.
9. WILHELM GESSEL, *Die Theologie des Gebetes nach 'De oratione' von Origenes*. München-Paderborn-Wien 1975, Verlag Ferdinand Schöningh, 276 págs.

* * *

1. Es evidente que el llamado "primer sabio cristiano", Clemente de Alejandría, ha motivado una amplia serie de estudios desde muchísimos ángulos de visión. Ello no lo ignora el A., que reconoce que se han realizado trabajos de investigación acerca de las fuentes de algunas secciones particularmente eruditas de los escritos clementinos, acerca de las doctrinas éticas y teológicas contenidas en los mismos, sobre su polémica actitud frente a los herejes y sobre su visión de la filosofía griega. Pero el A. estima que en lo referente a este último punto los trabajos no son definitivos por dos razones especiales: primera, porque los estudios sobre el fondo cultural de la obra clementina no resultan del todo satisfactorios; segunda, porque aún parece quedar en pie y sin respuesta la cuestión sobre la relación existente entre ese trasfondo cultural y el cristianismo de Clemente.

Resolver estas interrogantes es la pretensión del estudio de Salvatore, que intenta investigar del modo más comprensivo posible el trasfondo cultural del alejandrino, y que ofrece como el resultado —algo retrasado— de una tesis doctoral presentada en la Facultad Teológica de la Universidad de Oxford, en la primavera de 1962. El A. estudia para ello en un primer capítulo la visión que Clemente tiene de la filosofía griega en general y de los diversos sistemas filosóficos en particular. Llega a la conclusión de que este análisis ofrece un muestreo del ambiente filosófico en que se movía el sabio cristiano alejandrino y también nos da la base para entender de una parte el eclecticismo filosófico de Clemente y de otra su peculiar método interpretativo de la Sgda. Escritura. Respecto al carácter ecléctico del alejandrino el A. entiende que su sistema filosófico aparece como un término medio entre

la filosofía judeo-alejandrina, la filosofía platónica (platonismo de s. II p. Xto. y neoplatonismo) y el gnosticismo. En este punto viene a confirmar, aunque matizándolos, los estudios de E. Vacherot, quien ya a mediados del pasado siglo afirmaba que "si se quiere comprender bien a Clemente y a Orígenes hay que pensar siempre en la gnosis, en Filón y en el platonismo, que son las tres fuentes en que beben generalmente". En cuanto a la función que Clemente atribuye a la filosofía en la interpretación alegórica de la Sgda. Escritura, el A. entiende que se basa en la concepción de Filón acerca de la relación entre filosofía y teología, siguiendo la tendencia del autor judío a interpretar el A.T. en términos de filosofía griega.

El A. estudia a continuación, en un segundo capítulo, las doctrinas éticas de Clemente, deduciendo de los diversos textos analizados que en este campo el alejandrino mantiene una actitud sincretista a base del estoicismo, del aristotelismo y del platonismo medio, si bien con la idea de la "apátheia" como ideal ético sumo, y con el concepto de "omóiosis theó", se sitúa ya en el neoplatonismo.

Un tercer capítulo lo dedica el A. a estudiar la teología (la "pistis") y la cosmología ("gnosis") del alejandrino. Respecto a la primera, ya sabemos cómo Clemente la considera como "algo superior al conocimiento —gnosis— y es su criterio" (Stromata 2,4,15). Según el A., Clemente sigue la lógica pitagórica corriente en el platonismo coetáneo y también las doctrinas epistemológicas de Antíoco de Ascalón, en ciertos aspectos padre del platonismo medio. Para la recta apreciación de la idea de "gnosis" interesa distinguir y reconocer dos "pistis" epistemológicas: una, la inmediata aceptación de los principios de demostración y otra la firme convicción de la mente después de aprehender los resultados de la demostración científica. Aplicado todo esto a la Sgda. Escritura, el estudio de la misma, profundizando en su íntimo significado y desvelándolo, produce una "pistis" que es equivalente a la pistis producida en la demostración científica y consiguientemente también equivalente a "gnosis". El A. estima que Clemente no hubiera podido conexionar su teoría de la pistis con la cuestión del estudio de la Sgda. Escritura,

si no hubiera heredado de Filón la concepción de la existencia de un sentido interior e íntimo de la Escritura Santa, que debe ser revelado en la inteligencia de una interpretación alegórica del texto sagrado. (Cfr. Cap. III, pp. 140-141 y también p. 228) ¹. Creemos, sin embargo que el A. llega demasiado lejos en su deducción. La coherencia e incluso la conveniencia no arguyen apodícticamente necesidad.

Huelga decir que la *gnosis* constituye el punto central de la filosofía clementina. En su estructuración filosófica el A. ve influencias de Filón, del platonismo y del gnosticismo herético. Este último aspecto resulta algo llamativo. El A. justifica su aserto en este punto poniendo especial énfasis en el *Himmelreise* del alma gnóstica, que él considera "lazo firme" de conexión con el gnosticismo herético (p. 229). También aquí creemos que la conclusión excede el ámbito de las premisas. La coincidencia de terminología e incluso de imágenes ¿no podría explicarse por tener todos —gnósticos heréticos y Clemente— una base común suficiente en la interpretación alegórica de la entrada del sumo sacerdote en el Sancta Sanctorum del templo? Inducir de ello dependencia o simplemente influjo nos parece excesivo.

Las ideas cosmológicas de Clemente conectan con Filón, platonismo del s. II p. Xto. y neoplatonismo, en cuanto al origen del mundo se refiere. En relación con la materia el alejandrino sostiene —con Filón y platonismo medio— que es preexistente; pero afirma también que no es uno de los *arjai* o principios, ya que sólo Dios es principio de todo, y tampoco es un *ens* —siguiendo aquí al neoplatonismo, a Plotino y a Ammonio Saccas.

Considerando la doctrina clementina del *Logos*, el A. distingue en éste tres estadios según la mente del alejandrino. En el primer estadio de su existencia el *Logos* se identifica con el pensamiento de Dios (en esta fase, ideas, mente de Dios y *Logos* se identifican entre sí). En el segundo estadio el *Logos* es un ser distinto (Hijo de Dios) que contiene todas las ideas. En este estadio el A. entiende que Clemente depende de Filón.

1. "Clement could not have brought his theory of *pistis* into connection with the question of the study of Scripture if he had not inherited from Philo the conception of the existence of an inner meaning of Scripture...".

y de la filosofía judeoalejandrina. En el tercer estadio el Logos es la suprema razón del mundo, en la línea de la filosofía alejandrina del logos estoico y del platonismo. El A. hace equilibrios para diferenciar la idea clementina de Dios y la de otras filosofías contemporáneas. Con Filón, la tradición platónica, el pitagorismo y los sistemas gnósticos del s. II p. Xto. Clemente defiende la transcendencia de Dios y la incognoscibilidad del primer principio. El Dios de Clemente —frente al de Plotino— es un Dios con inteligencia y con voluntad.

En relación con el problema de la relación entre el trasfondo cultural de Clemente y su Cristianismo, ya se sabía que el alejandrino fue un “valiente y afortunado iniciador de una escuela que profundizó la fe usando la filosofía” (cfr. QUASTEN, Patrología, edic. esp., tomo I, BAC 206, pg. 323). El A. confirma e ilustra estas conclusiones a las que ya habían llegado estudiosos anteriores.

El A. afirma que Clemente usa la filosofía griega helenizando el Cristianismo, de modo análogo a como Filón helenizó el judaísmo. Entiende que la *gnosis* de Clemente se concibe como medio para luchar contra paganismo y herejía y al propio tiempo como medio para obtener y expresar la médula del cristianismo, y todo ello en razón de una actitud previa positiva respecto a las filosofías griegas, a las que considera como una cosa con el cristianismo, en base a tener ambas como origen común el Logos divino. De este modo la sola *pistis* deviene en *gnosis* o sistema filosófico.

La gnosis será para Clemente la contemplación de las realidades inteligibles y la separación de las cosas sensibles. Mas aquella contemplación no es posible sin la *apátheia* y la *omóiosis theó*, que no se dan plenamente más que en el cristianismo. Por esta vía Clemente da una solución cristiana a los problemas neoplatónicos, valiéndose de elementos del gnosticismo cristiano, en la medida en que adopta el sistema esotérico gnóstico y considera a su propio maestro Panteno —fundador de la escuela cristiana de Alejandría— como depositario de esta esotérica tradición cristiana que remonta a los Apóstoles y al propio Jesucristo.

La obra, que en muchos aspectos no es original, sí resulta valiosa como confirmación y matización de afirmaciones an-

teriormente ya emitidas. Supone en el A. un amplio y sutil conocimiento de la variada gama de escuelas y tendencias filosóficas de la época en que pensó y escribió Clemente de Alejandría y será de utilidad para los alumnos de clásicas que no conozcan bien al alejandrino, y para los teólogos que no estén específicamente preparados en estudios filosóficos de la época de Clemente.

2. El importante papel de las llamadas cadenas exegéticas es comunmente reconocido por los especialistas en literatura cristiana antigua. Estas nos permiten conocer fragmentos de obras perdidas y mediante ellas se puede llegar a apreciar rasgos característicos de la exégesis patristica. A partir de la compuesta por Procopio de Gaza (final del siglo v) sobre el Octateuco, son muy abundantes las cadenas dado el gusto de la época por toda suerte de florilegios y antologías. Así, cada comunidad cristiana gustaba tener sus propios florilegios y antologías a base de las obras conservadas en las bibliotecas episcopales o monásticas y siempre de acuerdo con la perspectiva doctrinal y espiritual propia de cada grupo.

Entre los franceses fue R. Devreesse el primero en hacer un gran estudio sobre el particular con su artículo en el *Dictionnaire de la Bible* (Supplément) (a. 1928) titulado "Châînes exégétiques grecques". Devreesse había señalado en su estudio el valor excepcional de un grupo de extractos que se refieren a la segunda mitad del salterio y que se conservan en un manuscrito de Milán (*Ambrosianus F 126 sup*). Este manuscrito parece ofrecer una cadena "primaria" a base de obras originales. M. Richard descubría en el año 1954 nuevos manuscritos y concretamente el *Patmos 215*, segundo testimonio en favor de la cadena "primaria" descubierta por Devreesse, en relación con la segunda mitad del salterio. Richard, a la vez que confirmaba estar en juego la mejor y más antigua cadena de las conocidas sobre el salterio, sugería que podía ser de origen *palestino*.

La Dra. Harl, concedora de lo afirmado por B. Fischer, J. Daniélou y M.-J. Rondeau acerca del papel, tan excepcionalmente importante, de los salmos para el desarrollo de la doc-

trina y espiritualidad cristiana, opta por la publicación de la cadena "Palestinense" sobre el salmo 118.

Poco grata debió ser la sorpresa de Mdme. Harl cuando, al entregar un manuscrito a la imprenta, se enteró de que R. Devreesse acababa de publicar en *Studi e Testi* una edición casi idéntica de la llamada cadena "Palestinense". Pero la Dra. Harl, a diferencia de Devreesse que reproduce únicamente las citas de Orígenes, Eusebio, Dídimo, Apolinar y Cirilo de Alejandría, añade las restantes que se encuentran en los códices, es decir, Atanasio, Evagrio, Teodoreto, Diodoro de Tarso, etc.

Pensamos sin embargo que, no obstante las incidencias apuntadas, el estudio de la profesora Harl, acerca de la cadena "Palestinense" sobre el salmo 118, tiene un indiscutible interés. El primer volumen contiene una extensa Introducción, el texto griego y la correspondiente traducción de la cadena "Palestinense" sobre el salmo 118. El volumen segundo ofrece el catálogo de los fragmentos, las notas-comentario y un extenso y completo apartado de índices (de citas bíblicas, de autores antiguos, de vocabulario, de manuscritos citados y de bibliografía).

Quisiéramos, a la vista de todo ello, hacer alguna insinuación a la profesora de la Universidad de París. 1. — Después de la lectura de la segunda parte de la Introducción (págs. 93-151), en la que la Dra. Harl aborda el estudio de la interpretación del citado salmo en la cadena "Palestinense", uno piensa que o "L'importance particulière du psaume 118 dans la spiritualité chrétienne... me décidèrent à publier en premier lieu la chaîne palestinienne sur le psaume 118" (pág. 11) no es tal puesto que no aparece, o que el estudio interpretativo de la Dra. Harl no está hecho en toda su profundidad. En concreto, únicamente hay algún destello de profundidad cuando la profesora trata de Orígenes y de la influencia que tuvo su exégesis. 2. — El manejo del primer volumen resulta un tanto incómodo y complicado. ¿Podría la Dra. Harl lograr que, en ediciones posteriores, para tener la referencia de cualquier texto no fuese preciso recurrir al catálogo completo del segundo volumen? 3. — ¿Se decidirá la profesora de París a ulteriores estudios especiales sobre la identidad de las citas, dado el

material aportado en las notas del segundo volumen y que parecen ser un primer avance?

No obstante, vaya nuestra felicitación a la profesora Harl que con la publicación de estos dos volúmenes ha ofrecido un interesante documento para el estudio de la Escritura en los Padres.

3. Kannengieser, conocido entre los dedicados al estudio de la vida y obra de S. Atanasio, comienza su libro con un claro reconocimiento de una serie de lagunas entre las que constata las siguientes: la de no haber examinado, precisamente en este volumen, las citas más antiguas que hay sobre este tratado; la de no haber dedicado en su Introducción un capítulo especial sobre las fuentes tanto filosóficas como patristicas del tratado que publica; y finalmente, la de no haber tratado, siquiera en algunas páginas, el estilo propio del tratado. El tenor del libro de Kannengieser responde perfectamente a la línea característica de la colección en la que aparece. Hay que hacer notar la extensa Introducción (de 256 págs.) que el A. hace antes de ofrecer el texto griego. La versión francesa es la ya publicada por Camelot en el vol. 18 de *Sources chrétiennes*.

Esta es la conclusión a la que llega el A.: "reconocemos como auténtica la sola recensión tradicional del *De Incarnatione* y no atribuimos esta cualidad a la recensión corta, y no ciertamente por simples motivos literarios, sino porque distinguimos el sello de un pensamiento teológico extraño al de Atanasio" (pág. 26). Hay que subrayar que la recensión corta se basa en un manuscrito siríaco del siglo VI, en tres manuscritos griegos y en algunas otras citas. Por tanto, según Kannengieser, la recensión corta es posterior a la recensión larga que supone escrita entre los años 335-337 (pág. 7).

El estudio que presentamos da pie a una serie de observaciones muy variadas y no sólo desde el *campo histórico*, sino también desde el *patrológico* y *teológico*. Escogemos las siguientes:

a. — ¿Puede admitirse como fecha de composición del *De Incarnatione* de S. Atanasio los años 335-337 si se piensa que

en dicho tratado no se hace referencia alguna a la controversia arriana? Habida cuenta de esto, la fecha admitida por Kannengieser no parece ni siquiera probable.

b. — Cuando el A. hace en el capítulo II de la Introducción (págs. 52-66) la exposición del Plan del Tratado, no se puede por menos de recordar la serie de autores con sus respectivas monografías sobre el tema *Imagen de Dios* en los Padres. Pensamos concretamente en H. Gronzel y en R. Bernard que han tratado el tema en Orígenes y en Atanasio respectivamente. Habría que pedir al A. más objetividad y mayor claridad. Da impresión de no haber entendido teológicamente el tema. ¿Tiene claro Kannengieser en qué consiste según S. Atanasio el “ad imaginem” y el “similitudinem”? ¿Qué es lo que el hombre pierde por el pecado: la “imagen” o la “similitud”? Y por consiguiente ¿en qué consiste propiamente el “ad imaginem”? ¿Hasta qué punto y en qué medida la Encarnación del Verbo restaura la creación y constitución originaria del hombre en lo que al “ad imaginem” y “similitudinem” respecta? Kannengieser da impresión de perderse en relaciones entre el Verbo y la “nous” que no parecen tener su punto de consistencia en S. Atanasio.

c. — Nos llama poderosamente la atención el siguiente párrafo que transcribimos: “... la negation de l'âme humaine du Christ est un élément central de la christologie arienne. Or, chez Athanase, cette négation ne se trouve jamais contredite. Donc, en accord avec les ariens, Athanase refusait d'attribuer une âme humaine au Christ. Généralement fondé sur la profession de foi d'Eudoxe, qui doit être postérieure à 360, ce raisonnement amorce une vue dialectique plus vaste” (pág. 142, n. 1). La lógica del A. es sorprendente. Por la misma razón habría que concluir que dado que Atanasio no hace ninguna referencia a la controversia arriana y por tanto no refuta ninguno de sus postulados, por ello mismo S. Atanasio admite toda la doctrina arriana. Lo cual en primer lugar tiene que hacer ver a Kannengieser que la fecha de composición del *De Incarnatione* (según él; a. 335-337) por él defendida no tiene consistencia alguna.

Además, lo anteriormente afirmado parece indicar que el A. no conoce la literatura sobre el particular aunque la cite

en la bibliografía. Nos referimos concretamente al artículo del P. Ortiz de Urbina, *L'anima humana di Cristo secondo S. Atanasio*, (en "Orientalia Christiana Periodica" 20 (1954) 27-43) en el que acepta como método el comenzar por los textos más claros en los que el tema viene tratado o afirmado *ex professo* para poder resolver los textos equívocos o dudosos tomando los principios exegéticos de aquellos claros. Así, llega a estudiar el uso preferente del esquema *Verbo + carne* o *Verbo + cuerpo* bien en contradicción con la afirmación que nos ocupa o si se puede admitir una interpretación conciliadora (págs. 29-30).

Hay que recordar al A. que de no adoptar este método se corre el peligro de proyectar inútilmente sombras sobre S. Atanasio y de dejar sin solución problemas tan graves como el de que S. Atanasio, supuesto desconocedor del alma humana de Cristo, la afirmase de repente en el a. 362, y el de que los numerosos adversarios del maestro alejandrino no le acusaron de haber desconocido una verdad tan claramente afirmada por Orígenes.

d. — Finalmente quisiéramos referirnos al capítulo III, parte II apartado 1: *Les titres christologiques* (págs. 86-93). El esfuerzo que ahorra a todo estudioso de S. Atanasio el exhaustivo *Lexicon Athanasinum* de Müller, bien podría Kannengieser haberlo aprovechado para, al menos, dedicar un corto tratamiento al título "Christos" que aparece 82 veces en el tratado que recensiamos. Como ha demostrado el P. Orbe sólo éste encierra más teología que cualquier otro nombre o título de Cristo (cfr. *La unción del Verbo*, en *Analecta Gregoriana* 113, Roma 1961, 717 págs.) y nuestro A. no le dedica ni siquiera una línea.

No obstante, pensamos que Kannengieser presta un servicio a los futuros historiadores del dogma con la edición de esta obra. El A. ha cuidado de poner al margen del texto no sólo las variantes del texto largo, sino también las del texto corto.

4. El A. ofrece aquí una investigación presentada durante el semestre de verano de 1971 como tesis doctoral en la fa-

cultad teológica protestante de la Universidad de Munich. La cuestión "Culpa y destino", objeto del presente estudio, es considerada según tres intentos de solución al menos cronológicamente relacionados. El A. se sitúa en los siglos II-III de nuestra era y contempla los ensayos de solución a esta problemática primeramente en el llamado *platonismo medio* que discurre después de Platón y antes de Plotino. Tras el análisis de varios autores encuadrados en esta órbita filosófica (Albinos, Numenios, Anmonio y su escuela), el A. concluye que estos filósofos no se plantearon propiamente la cuestión de la responsabilidad del hombre, salvo en esporádicas alusiones.

Estudia a continuación a varios autores gnósticos representativos, Basílides, Marción y especialmente los *valentinianos* (Valelín y Ptolomeo), llegando a concluir que la postura de todos estos gnósticos es inversa a la del platonismo medio. Si Platón, sobre todo en el *Timeo*, trata de mostrar por qué este mundo es un todo bien ordenado, el mensaje valentiniano entraña un drama, en el que se explica por qué este mundo es imperfecto. Para los valentinianos el mundo no es un reflejo logrado de lo celeste, sino su caricatura. La fuerza del mal en este mundo se considera prepotente y el hombre aparece como víctima indefensa del mismo. La doctrina valentiniana de la gracia pone el énfasis en la pura gratuidad de la salvación. Pero —repitémoslo— el mal no es culpa del hombre, sino del mundo. Los valentinianos critican el mundo, no al hombre pecador.

Frente a estos planteamientos *Orígenes*, estudiado en tercer lugar, estructura un sistema en el que son pieza clave la libertad y la consiguiente responsabilidad del hombre. Para Orígenes el mundo es creación de Dios, y la Ley es voluntad de Dios, pero el cumplimiento de ésta no se convierte en algo problemático. No ve él Ley y Evangelio en tensión dialéctica. El nervio de su teología en este punto consiste en su enérgica afirmación de la libertad de la voluntad frente a la negación de la misma, hecha por los valentinianos.

El A. realiza su trabajo sobre todo a base de los textos originales, habiéndose visto agraciado —en cuanto a las doctrinas gnósticas valentinianas— por la posibilidad de utili-

zación de fuentes coptas recientemente publicadas y del texto del cuarto escrito del Codex Jung procedente de Nag Hammadi según una versión inglesa de trabajo servida amablemente al A. por los profesores Gilles Quispel y Jan Zandee. Es lamentable, sin embargo, que entre la bibliografía sobre los autores valentinianos desconozca en absoluto los estudios, hoy ya imprescindibles, del P. Antonio Orbe.

El A., que armoniza su vida de estudio con su actividad pastoral, tiene a nuestro entender un doble mérito: el haber situado en el binomio "culpa-destino" la clave de las diferencias ideológicas entre platónicos, valentinianos y Orígenes y también el haberse esforzado en una exposición clara e inteligible incluso para no especialistas.

5. El estudio de Alcaín, tesis doctoral en Teología presentada en la Gregoriana bajo la dirección del P. Orbe, contempla los textos que dicen relación con la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Habida cuenta de la importancia redentora que asigna el Nuevo Testamento a estos misterios y porque son aspectos poco estudiados en la obra de Orígenes, el A. hace un estudio de lo que se podría llamar punto capital, es decir, sobre la cabida que pudiera tener en el sistema de Orígenes la concepción bíblica de la muerte de Cristo, o, dicho en otros términos, sobre la necesidad de una víctima ofrecida en expiación por los pecados del mundo.

De las dos partes de que consta el libro, el A. dedica la primera al tema *Cautiverio y esclavitud del hombre* en los textos origenistas. En el primer capítulo trata las diversas esclavitudes de Israel: *Egipto, Babilonia, repudio y dispersión entre los pueblos*, viendo en el pueblo judío el símbolo, en línea temporal, de la Iglesia y del hombre en línea moral. En el segundo, estudia la interpretación que hace Orígenes de los diversos textos de la Escritura que dicen relación alguna con el cautiverio del hombre: *Cadenas, Tinieblas, Muerte* (Is 49,9; Sal 2,3; Is 49,9; Is 9,1; Mt 4,16; Rom 7,24; Fil 3,21); *Cautiverio* (Rom 7,23; Is 6,1; Lc 4,18); *Esclavitud* (In 8,34; Rom 6,16; Rom 7,14; Rom 7,25; Rom 8,21) y *Reinado del pecado y de la muerte* (Rom 5,14; Rom 6,12). Dedicó el tercer capítulo a una *Exposición sistemática* del material obtenido hasta el

momento en torno a los términos “esclavitud” y “cautiverio”. Procede muy ordenadamente estudiando en ambos casos tanto las *Estructuras lingüísticas*, como el *Contenido teológico*.

La segunda parte, en la que el A. trata de la *Redención del hombre*, tiene dos capítulos. El primero que estudia la *naturaleza de la redención*, bajo un *Esquema mercantil, bélico, jurídico, ritual y misterico*; y el segundo que lo dedica a la *Necesidad de Cristo Redentor*. El libro tiene, además de la *Conclusión* un índice bíblico, origeniano y onomástico.

Frente a De Faye, que había concluido que en la doctrina origeniana de la redención no hay un puesto bien definido para la muerte en cruz y que su enseñanza sobre la cruz puede ser considerada como una especie de anejo de su doctrina general sobre la salvación (*Origène, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1923, pág. 230), a Koch que estima que toda la redención de Cristo se reduce a una acción pedagógica y que, por tanto, una doctrina sobre la expiación no puede insertarse orgánicamente en el conjunto del pensamiento origeniano (*Pro-noia und Paideusis*, Berlin 1932, págs. 32 y 76), a Rivière que no descubre por qué es necesaria la muerte de Cristo, o por qué esta misteriosa e indispensable sustitución (*Le dogme de la Rédemption*, Louvain 1905, pág. 138), a Harnack que presenta la muerte en cruz como una victoria sobre los demonios y como un precio de rescate pagado al diablo (*Dogmengeschichte*, Tübingen 1909, pág. 682, n. 3), a Rashdall que, refiriéndose al vocabulario origeniano de sacrificio o propiciación por el pecado, dice que tales expresiones son constantemente racionalizadas o moralizadas y que, por tanto, tiene por norma no abandonar el vocabulario tradicional, sino elevarlo a un nivel superior por una reinterpretación del mismo (*The Idea of Atonement in Christian Theology*, London 1919, pág. 263), Alcaín llega a la conclusión de que tales AA. han acudido a Orígenes con una idea preconcebida que les ha hecho quedarse en simples aspectos del pensamiento origeniano.

El A., que tras no pequeño forcejeo con los textos, descubrió distintos esquemas de pensamiento capaces de ser perfectamente individualizados, ha hecho la crítica de cada uno de ellos. Ni el esquema *mercantil* que oculta el aspecto sub-

jetivo de la redención, pues ella se realiza de manera totalmente extrínseca al hombre redimido, aunque tiene el mérito de recordar que el pecado trasciende al hombre; ni el *jurídico* que presenta la redención como un perdón de la deuda contraída por el pecado y es por ello más difícil descubrir en este esquema la función de Cristo; ni el *ritual* que acentúa las relaciones interpersonales del pecado y de la redención con categorías tales como pacificación, reconciliación y propiciación, aunque recalca la necesidad de una víctima que restituya al hombre a la situación original. Según Alcaín, es el esquema *mistérico* el que presenta el conjunto de la redención con más coherencia y profundidad. En dicho esquema, "la redención no es otra cosa que la vinculación misteriosa al misterio de una persona llamada Cristo, por la entrega personal de la fe que culmina en el encuentro ritual del bautismo. Sigue en pie la pregunta ¿por qué redime así?, pero se ha hecho al menos un poco de luz para responder a la pregunta formulada desde el principio: ¿qué es redención? ¿qué significa redimir? Podemos responder que consiste en la libre asociación a una persona que murió y resucitó para nuestra salvación" (págs. 318-319). "La redención, ya realizada, se identifica con los misterios de la muerte y resurrección de Cristo, que dotado de carne como la nuestra y solidario de nuestro destino por la carne tomada de Adán, vence en su carne al pecado con su absoluta inocencia y vence en su carne mortal a la muerte con su resurrección de entre los muertos" (pág. 318).

Quisiéramos hacer notar que la monografía de Alcaín es una de las pocas tesis dirigidas por Orbe en Cristología; nosotros diríamos que es la única que conocemos. El método observado es el único válido en Patrología: el puramente analítico; sólo así se puede llegar con seguridad a la conclusión que no puede sobrepasar los dinteles definidos del análisis. Es una monografía bien hecha, con un objetivo muy bien delimitado y que origina muchos temas de investigación ulterior (pensamos, por ejemplo, en la redención de la ley mosaica, ley liberadora y opresora a la vez). Hubiera sido muy útil que el A. hubiese hecho un índice de términos griegos.

6. Rousseau y Doutreleau hacen una nueva edición en Sources Chrétienues del libro III *Contra haereses* de San Irenee. Esta misma obra ya había sido publicada por Sagnard y en esta misma colección (a. 1952). La originalidad de estos dos volúmenes consiste en haber tenido en cuenta otros manuscritos y sobre todo el código de Salamanca, conocido por Sagnard pero no valorado suficientemente. Los AA. hacen ahora un estudio en el que ponen de relieve su importancia a la vez que intentan delimitar su procedencia.

El volumen primero consta de una extensa Introducción (doscientas páginas) en la que los AA. abordan la siguiente temática: la tradición latina (Doutreleau), los fragmentos griegos (Doutreleau), los armenios (Rousseau) y los siríacos (Doutreleau). A continuación, Rousseau hace una presentación de la nueva versión francesa así como de la retroversión griega y ofrece el plan del libro III *Contra Haereses*. Se encuentran luego las "notas justificativas", algunos apéndices sobre los fragmentos y el apartado de índices. El volumen segundo consta del texto latino, la traducción francesa y la retroversión completa.

Vayamos por partes. Los AA. han usado en cuanto *al texto latino* dos manuscritos más de los utilizados por Sagnard. Han aprovechado correcciones propuestas por otros filólogos y aportan algunas nuevas por pensar que son oportunas. No es injusta pues la parte dedicada por los AA. para fijar el texto de la antigua versión latina, máxime si se piensa que, a excepción de una pequeña parte que se conserva en griego, es ésta la que cubre el resto de todo el III libro del *Contra Haereses*. En cuanto a la *retroversión griega*, muy difícil de hacer, ha sido facilitada de algún modo por varias circunstancias, como sería la abundancia de lugares bíblicos citados. Los AA. piensan haberse aproximado lo más posible al pensamiento de Ireneo. Finalmente, la traducción francesa está hecha sobre la retroversión griega.

Hay que afirmar que aunque el intento manifestado en los presentes volúmenes sea muy benemérito, es muy delicado y en muchos momentos muy dudoso. A pesar de todas las "notas justificativas" no acertamos a ver cómo y por qué los AA. dan más crédito a la traducción francesa, cuando ésta se aparta

de la latina, que incluso a la misma latina. El empeño parece serio, pero ¿a qué resultados llevará? Finalmente, quisiéramos hacer una observación con motivo del famoso pasaje de *III*, 3,2 que ha dado origen a tanta literatura. La frase “propter potentiores principalitatem”, que ha sido retrovertida al griego “διὰ τὴν ἰκανότεραν ἀρχήν”, nos llama la atención con motivo de la traducción que hacen los AA. del sustantivo “ἀρχή” por “origen”. Con Hanson (“Potentiores principalitatem” in *Ir. adv. Haereses III*, 3,2, en *Studia Patristica III*, Berlin 1961, págs. 366-369), que ha estudiado el particular apoyándose en el “origen” como prefieren los AA, no acertamos a encontrar razón convincente alguna para atribuir a la Iglesia de Roma un “origen más excelente” que a las otras iglesias. Si lo entienden por “origen apostólico”: habría que afirmar que admiten grados en la apostolicidad, a no ser que se conceda un “jus speciale” a Pedro como Cabeza. Además, el “origen apostólico”, como tal, no libera a las otras iglesias particulares de error, según dice el mismo S. Ireneo refiriéndose a la Iglesia de Corinto la cual, gracias a Clemente de Roma, fue traída de nuevo a la fe. Todavía sería más inaceptable si se entendiese por “prioridad cronológica” cuando consta históricamente que tanto la Iglesia de Jerusalén como la de Antioquía son anteriores a la Iglesia de Roma. Por supuesto que tampoco sería válido ver en ese “origen más excelente” el que Roma haya contado en sus principios con los apóstoles Pedro y Pablo, puesto que la Iglesia de Jerusalén contó con los doce. En cambio, Roma sobrepasa a todas las otras por su “autoridad” y “poder” en el magisterio. Y esta es la razón por la que cualquier otra iglesia tiene que estar en comunión de magisterio con la Iglesia de Roma.

Mientras la edición del texto va en el segundo volumen los índices filológicos aparecen en el primero.

7. El presente estudio es el resultado de varios años de investigación, que se nos brinda en una clara y correcta impresión, publicada a expensas del Consejo Diocesano de Múnich y del Instituto Litúrgico de Tréveris. El A. parte de una preocupación hondamente pastoral. En un mundo secularizado ¿cómo se las han arreglado las grandes personalidades

de la Iglesia para hacer valer la Palabra de Dios? Para clarificar la respuesta el A. se atiene a un caso que considera particularmente válido y ejemplar: San Juan Crisóstomo (349-407). El Crisóstomo ve en su propia predicación no sólo un servicio al pueblo, sino también un servicio a Dios, un acto cultural, un sacrificio: "Mi sacerdocio —dirá—consiste en que predico y anuncio (el evangelio): este es el sacrificio que yo ofrezco" (Hom 29,1 in Rom: PG 60,655). El medio normal que utiliza este insigne predicador, que no tiene un contacto personal muy estrecho con sus fieles, es la *Homilia*. Con ella lleva a cabo su labor pastoral.

El A. estudia todas aquellas manifestaciones del Crisóstomo sobre la Palabra de Dios, que se pueden interpretar en sentido amplio como predicación homilética. Por eso sus fuentes principales son, junto a las Homilias propiamente dichas, también las catequesis habidas tanto en Antioquía como en Constantinopla, así como las explicaciones de la Sagrada Escritura que originariamente debieron ser homilias (de los Salmos, de Isaías, de Gálatas). También estudia quince escritos ascéticos y 200 cartas del Crisóstomo.

El análisis de todos estos datos muestra la importancia del papel atribuido a la Palabra de Dios en la vida de esas dos importantes ciudades del Imperio Romano Oriental en el borde de los siglos iv-v. Esta importancia no queda resaltada en una estricta especulación teológica, sino en la praxis cultural, y en la celebración de los sacramentos. Especialmente en los cultos de predicación para catecúmenos, anejos a la celebración eucarística, y en los cultos cuaresmales (en Antioquía) que implicaban lecturas bíblicas, recitación de salmos y la homilia. Es decir, con ocasión de la labor litúrgico-pastoral del Crisóstomo.

El contenido de estas predicaciones no es el de la retórica profana. Se trata del anuncio de la Palabra de Dios, actualizada. Esta actualización se lleva a cabo profundizando en los acontecimientos diarios y tomando posición ante todas las cuestiones morales que iban surgiendo. Pero es de notar que el Crisóstomo arranca siempre y halla ocasión en la lectura bíblica —no en los acontecimientos mismos— y presenta la Palabra divina como confirmación de sus asertos. Apa-

rece siempre esta Palabra divina como centro de su pensamiento y de su predicación.

Aunque se advierte a veces una cierta tendencia en el Crisóstomo hacia la separación del mundo, en un sentido que pudiera entenderse como monacal, en general puede decirse que su predicación va dirigida al cristiano que se halla en el mundo, en un lenguaje sin abstracciones y con recursos de imaginación. El Crisóstomo concibe la Palabra de Dios como llena de dinamismo divino. Ve en ella un modo de presencia de Dios, no de carácter mágico, sino en cuanto que Dios mueve al oyente y lo capacita para aceptar su Palabra y entenderla, toda vez que Dios busca el diálogo, y ello exige inclinación de Dios hacia el hombre, mas también subida del hombre hacia Dios. En este sentido tanto la lectura bíblica como la homilía son para San Juan Crisóstomo no sólo anuncio a los hombres (e. d. servicio de Dios a los hombres) sino también culto (e. d. servicio de los hombres a Dios).

Es interesante observar cómo el Crisóstomo insiste en la necesaria unidad entre el culto divino y la vida diaria normal, bajo la acción —en ambas instancias— de la Palabra de Dios. El individuo y la comunidad cristianos deben vivir de la fuerza de la Palabra divina escuchada en el culto divino y realizada en su ordinaria actividad. Para realizar esta simbiosis el Crisóstomo propone auxilios tales como la lectura bíblica privada, reconsiderar los responsorios del salterio cantado en el culto y repensar y ponderar las enseñanzas homiléticas, todo ello en el ámbito de la familia, de la casa, o del círculo de amigos.

He aquí un valioso trabajo para la obtención del grado de doctor en la Facultad Teológica de Tréveris, en que se pone de manifiesto cómo el Crisóstomo quiso renovar sus comunidades —de Antioquía primero y después de Constantino-pla— a partir de la celebración de la “liturgia de la palabra”, pero —eso sí— en íntima relación con la liturgia de la Eucaristía. En definitiva, es la Eucaristía la que aparece como centro y raíz de la vida cristiana, dato éste que, aunque el A. no lo subraye siempre debidamente, lo afirma de modo suficiente cfr. p. ej. pg. 21, línea 23 ss.). Se cierra este estudio con Índices completos de citas bíblicas, de citas de fuentes

(del Crisóstomo, de otros autores antiguos y de documentos de la Iglesia), de personas y conceptos, y por último de conceptos y fórmulas griegas de interés.

8. El A. ofrece aquí publicadas unas disertaciones habidas durante el verano de 1967 en la Universidad de Basilea. En unas observaciones previas, en las que afirma que generalmente se cualifica el método exegetico antioqueno como histórico gramatical en actitud de reacción frente a lo alegórico aberrante, el A. advierte que en su estudio se va a limitar sólo a Diodoro de Tarso y a Teodoro de Mopsuestia, en razón de que aquél es el primer antioqueno y éste es el más consecuente. Pero en realidad no acabamos de ver las razones que da para eliminar al Crisóstomo basándose en su condición de predicador y no científico (pg. 12).

Partiendo del supuesto de que cada intérprete se atiene a su tiempo, el A. se propone determinar cuál es el origen o parentesco de la conocida exégesis antioquena. Para ello expone las distintas opiniones sobre el tema, tanto de filólogos como Wilamowitz-Moellendorff y Hans Lietzmann, de eruditos como Heinrich Kihn y Eduard Schweizer, como de filósofos como Wilhelm Dilthey. El resultado de este muestreo parece ser que a la interpretación de la Sgda. Escritura se aplican en la exégesis antioquena análogos procedimientos a los que se usaban para la interpretación de la literatura profana, es decir: análisis filológico-histórico de los textos como en la escuela exegetica profana de Antioquía. Se trataría, por tanto, en nuestro caso de una interpretación histórica cristiana del A. T., que trata de enmarcar cada texto en una situación histórica determinada explicándolo desde ella y que, reconociendo el valor de las profecías, limita su cumplimiento al espacio temporal comprendido en el mismo A. T.

Ahora bien, este planteamiento suscita problemas. ¿Qué relación guarda el A. T. con Cristo? ¿Qué valor corresponde al A. T., según los antioquenos? ¿Qué valor tienen los textos del A. T. para el cristiano, si no se relacionan con Cristo? ¿Se han esforzado los antioquenos en relacionar A. T. y N. T.? Si la respuesta a esto último es afirmativa, ¿cómo han podido salvar su exégesis "histórica"?

El análisis de importantes textos interpretativos de los dos autores antioquenos seleccionados lleva al A. a la conclusión de que el Comentario al Octateuco de Diodoro carece ampliamente de los rasgos específicos antioquenos. Suscítase entonces de nuevo la cuestión: ¿hasta dónde —al menos en cuanto al A. T.— puede continuarse una tradición de escuela a través de Teodoro, ya que es indudable que ha existido esta tradición?

Es seguro por otra parte, en primer lugar, que en Teodoro de Mopsuestia se percibe por primera vez una exégesis propiamente antioquena, y, en segundo lugar, que la escuela alcanza su “akmé” o culminación con los comentarios de Teodoro, especialmente a los salmos, es decir, totalmente en la línea de los comentaristas paganos de los poetas; tomando sus procedimientos exegeticos de la *filología griega*, tal como el gramático lo enseñaba respecto a Homero y a otros autores paganos. Ello se observa efectivamente en los prólogos, en el uso y recurso a autores extrabíblicos para ilustrar contextos históricos, en la utilización de léxicos o diccionarios profanos para interpretar palabras difíciles, en la explicación de las metáforas a base estrictamente de su “punto de comparación”, y finalmente en la aplicación al caso de la Sgda. Escritura del principio hermenéutico de explicar “a Homero desde el mismo Homero”.

Asimismo se advierten procedimientos típicos de la *retórica griega* de la época imperial, en virtud de lo cual los salmos davidicos, por ejemplo, se entienden como “ethopoieín” o forjadores de ética y moral, y las dificultades exegeticas se resuelven con métodos interpretativos de los rétores profanos. Por su sentido histórico literal estos autores se sitúan en las filas de los filólogos paganos alejandrinos.

La interpretación antioquena del A. T. queda en un extraño crepúsculo. Lo mejor es su intención, pero en cambio tropieza con dificultades en su realización, al no valorar suficientemente la divina inspiración.

La investigación teológica —como advierte el A.— no debe olvidar que la exégesis antioquena procede de la Gramática pagana.

9. Se trata de un trabajo realizado para obtener el grado de doctor en la facultad teológica de la Universidad de Munich. El objeto de estudio queda determinado con claridad y precisión: "la teología de la oración en base del escrito origeniano sobre la oración" (pg. 9-10). Para ello comienza considerando el *aspecto formal* de esta obra, abordando su estilo interno y externo. Señala con H. Crouzel el asistematismo de Orígenes (pg. 14, nota 7), y con B. H. Koch y E. Norden la ausencia de manierismo griego en el alejandrino (pg. 15-16, nota 10). En el aspecto externo se advierten influjos aticistas que, entre otras características, presentan el uso del participio para determinar el verbo finito, el infinitivo substantivado en lugar del nombre, el infinitivo absoluto, la etimología y la prolepsis (pg. 19). Con C. Fabricius piensa el A. que Orígenes es un ejemplo instructivo de limitación lingüística al permanecer —sean cuales fueren sus lectores— en el mismo vocabulario (pg. 19), con un porcentaje constante de términos postclásicos y áticos, y un uso persistente de vulgarismos gramaticales y sintácticos; pero advierte que el resultado de los estudios estadísticos de Fabricius realizados sobre las homilias en torno a Jeremías y los comentarios a san Juan, no se pueden extender acríticamente al caso del *De oratione* (p. 20), donde se dan rasgos de mayor perfeccionismo. Concluye: "En el *De oratione* no se da al vulgarismo un espacio mayor al que en general conceden los reconocidos aticistas en sus respectivas obras" (pg. 21).

Estudia también tropos y figuras utilizadas, que denotan una vis expresiva poética "que aunque no puede sobreestimarse, tampoco debe subvalorarse" (pg. 28) y que el A. interpreta como un afán de Orígenes por expresarse de modo conveniente a Dios cual corresponde a un "neumatikós" (pg. 30).

Al estudiar la forma interna, el A. descubre "dos partes heterogéneas que en cierta medida están yuxtapuestas" (pg. 43). Tras detallado estudio, en cuanto al esquema general del *De oratione*, concluye que las tres secciones de que consta (cap. III-XVII, XVIII-XXX, XXXI-XXXIII) muestran cada una un todo en sí, pero al tiempo y según el método asociativo se complementan representando respectivamente la

“parte general, —la parte especial (el Padre Nuestro)— y el apéndice” (pg. 47).

Se aborda también el tema del “genus” literario del *De oratione*, punto sobre el que los autores especializados hasta aquí se habían pronunciado, amparándose en denominaciones genéricas como “escrito ascético”, “escrito de ocasión” o simplemente “tratado”. Daniélou y Hamman lo catalogan como “catequesis mistagógica”, formando parte de la iniciación bautismal basándose para ello en la analogía con escritos similares de autores antiguos, especialmente Tertuliano. Pero de un estudio comparado del *De oratione* de Tertuliano y del de Orígenes, el A. concluye contra Hamman que el alejandrino no utilizó al africano, y contra Daniélou que el género del tratado origeniano no pertenece al mistagógico, llegando así por caminos diversos a los mismos resultados de Quasten (cfr. *Patrología* II, 297, Edic. esp., tomo I, BAC 206, p. 577).

Los escritos patrísticos que se conservan sobre la oración sigue cada uno su género literario peculiar, sin excluir naturalmente paralelismos de ideas y analogías literarias. Por ello, dejando a un lado otros procedimientos comparativos, el A. opta por el *análisis interno* del tratado origeniano, catalogando y estudiando el vocabulario y concluyendo que Orígenes se ha propuesto un trabajo probablemente científico, no una mera predicación (pg. 60), que por una serie de fórmulas típicas empleadas y por el método de trabajo induce a ser incluido dentro del género deliberativo, en el que han de reconocerse elementos convencionales de la antigua epistolografía (pg. 62-76). El A. entiende que “este carácter literario y formal del tratado *De oratione* condiciona la teología de la oración, cuyo valor estriba ante todo en el testimonio intelectual del proceso del pensamiento de Orígenes y no tanto en el testimonio de la piedad personal, sin duda existente, del alejandrino” (pg. 84).

En el capítulo dedicado al estudio de las clases de oración, el A. observa que Orígenes, a lo largo de su obra, no se mantiene consecuente con el estado de la cuestión planteado y delimitado por los términos (pg. 87). Tal vez sus definiciones de las cuatro especies de oración preparan la proposición más importante para Orígenes, a saber que la ora-

ción en sentido estricto (proseujé) sólo atañe a Dios Padre, pero no a criatura alguna, ni siquiera a Cristo. El A. defiende a Orígenes contra las impugnaciones de subordinacionismo hechas sobre todo por R. Marcus. Los textos manifiestan un subordinacionismo logoscristológico en el plano gnoseológico e histórico-salvífico que impide a Orígenes poner a Cristo como destinatario de la "proseujé". (p. 101). El formulario oracional de Orígenes presenta en esencia los mismos elementos fundamentales que la oración de la Carta de Clemente. Pero mientras Clemente Romano se presentó sólo como orante, Orígenes quiere aparecer ante el lector como creador científico (pg. 104).

Contempla después el A. la teología de Dios Padre, y señala la omisión del atributo "increado". Dios ha sido una realidad sinceramente vivida por Orígenes y éste la expresa como la realización perfecta del ideal del padre (pg. 113). Los predicados que el alejandrino aplica a Dios, especialmente el de santidad y paternidad, muestran que la oración cristiana, en contraste con los ejercicios de oración que se daban en el ambiente propio de la antigüedad tardía, p. j. en las religiones místicas, arranca de una idea de Dios específica que lo concibe con un influjo histórico salvífico, de cuya aplicación en cierta medida es responsable el orante (pg. 114).

El A. considera la intercesión del Espíritu en este tratado origeniano. El alejandrino arranca de Rom 8,26-27, tomándolo como teologúmeno no sólo para la oración sino para introducirse en su específica teología subordinacionista del Espíritu (pag. 115). Orígenes sostiene la opinión de que el Padre actúa sobre todo ser, el Hijo sobre el ser racional, santos y pecadores. Por el contrario el Espíritu Santo se limita en su acción a los santos, e. d. dignos, con lo cual el tipo de influjo en la oración además se somete a una determinada gradación que en cierto modo se dirige hacia el estado de santidad de aquellos por los que se pide (pg. 117-118). Compara el A. la interpretación del texto de Rom. 8,26 en Clemente alejandrino y en Orígenes. El primero supedita el texto a su concepción del verdadero gnóstico sin desarrollo de pneumatología. El segundo sí desarrolla una teología de la intercesión

del Espíritu en la gracia, teniendo para ello a la vista al cristiano en su existencia real (pg. 126-127).

El *lugar* de oración no posee por sí mismo ninguna cualidad teológica relevante para Orígenes, quien por otra parte rehusa todo formalismo minimalista (pg. 131). El A. atiende más a las disposiciones *interiores* requeridas por Orígenes para una buena oración, si bien pasa por alto textos tan significativos como 22,4; 26,6 y 26,7 donde se alude al valor “curativo” de la oración y a la actitud misionera y apostólica con que hay que acercarse a hacerla: “Hay que procurar por todos los medios que la curación llegue a quien es tan perverso que ni siquiera advierte sus males” (De oratione 28,7).

Al tratar de la providencia y la oración, el A. reproduce las conocidas respuestas que el alejandrino da a las objeciones sobre el tema. Orígenes no se sitúa en actitud apologética, sino en una postura teológica fundamental para cimentar la utilidad e incluso la necesidad de la oración de petición precisamente en vistas a la providencia y presciencia de Dios, que se concibe como actualización de la economía divina de salvación (pg. 171).

Tras dedicar sendos capítulos al contenido de la oración de petición —con especial atención al “pan de cada día”, a la petición por el Emperador y por el Rey— (pg. 172 ss.) y a la utilidad de la oración (pg. 195 ss.), dedica el A. un capítulo a la acogida que Dios presta a la oración (pg. 214 ss.), deteniéndose en la eficacia de “la oración en el nombre de Jesús”. En este punto, el A. rechaza las teorías de D. Gesset, O. Dibelius y A. Miura-Sange, quienes atribuyen en Orígenes “un valor mágico” al nombre de Jesús. El A. establece una diferencia profunda entre la magia de los nombres y la teoría origeniana de los nombres, haciendo para ello un interesante estudio especialmente del *Contra Celsum* (pg. 226-238).

En el capítulo último —con el título “Oración incesante”—, el autor demuestra que Orígenes postula, tanto en la oración como en la vida, una existencia permanente y activa cristiana (pg. 245 ss.). El trabajo concluye con un capítulo resumen (pg. 250-255) y se cierra con la relación de las fuentes y de la bibliografía utilizada. Aunque observamos aquí la omisión de una versión castellana (Orígenes, *Tratado sobre la oración*,

Madrid, Ediciones Rialp, 1966) y de algunos otros artículos y estudios de autores españoles, el trabajo de W. Gessel nos parece meritorio por su método de análisis constante del texto mismo, por sus atinadas conexiones e iluminaciones a base de otros tratados origenianos y, sobre todo, por la elección del tema para una investigación con vistas a la obtención del doctorado, ya que el *De oratione* era —a nuestro entender— un escrito falto hasta ahora de un estudio monográfico profundo, cuando tanto por sus dimensiones como por su contenido, así como por la talla de su autor, ofrece las condiciones óptimas para un trabajo de esta índole.

Recensiones

