

grado *in sinu Ecclesiae*: para que Escritura y Tradición sean, de verdad, la fuente que alimenta la Teología.

Nuestra felicitación al CADP, con la esperanza de que pronto podamos tener en nuestras manos un nuevo volumen.

PIO G. ALVES DE SOUSA

S. ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, trad. introd. y notas de E. BELLINI, Roma. Ed. Città Nuova ("Collana di testi patristici", n. 2) 1976, 138 pp., 13 × 20.

Ya hemos comentado, en otras recensiones (cfr. *Scr. Th.*, 1980, 1), la iniciativa de la Editorial Città Nuova que lanzó su colección *Collana di testi patristici* con el deseo de difundir entre un público más amplio algunas de las obras más significativas de los Padres. En este sentido la obra de S. Atanasio, que el prof. Bellini traduce y presenta con una introducción de 24 páginas, responde muy bien al fin y a las características de la colección. Se trata, en efecto, de la segunda parte de la amplia obra del obispo de Alejandría que se titula *Contra Gentes et de Incarnatione Verbi*, y en la cual el Santo Doctor expone de modo bastante completo una argumentación apologética que va de la demostración de la existencia y propiedades de Dios hasta el estudio de la divinidad de Cristo. San Atanasio supone que sus adversarios son judíos o paganos y por ello su exposición se sitúa en un doble frente: la argumentación basada en la Escritura, sobre todo el AT, y la que se apoya en razonamientos de tipo histórico o filosófico. Bellini ha omitido la parte general, dedicada a Dios, y se ha limitado a la segunda parte, relativa a Cristo. Es indudable que esta segunda parte resulta más actual e interesante y, por otro lado, conecta con las grandes controversias en las cuales el obispo de Alejandría intervino. El lector puede así tener conocimiento de algunos de los temas principales del pensamiento atanasiano y al mismo tiempo entrar en contacto con uno de los primeros ensayos de apologética cristiana. Por esto el libro que recensamos puede interesar tanto a los lectores no especializados como a los estudiosos de patrología. Ha sido por tanto un acierto la elección de esta obra y ha sido también un acierto encargar a Bellini su realización.

El profesor italiano divide su introducción en dos partes desiguales. La primera parte describe rápidamente la vida de San Atanasio; la segunda, que se subdivide a su vez en cinco apartados, valora el contenido del libro atanasiano.

En el primer apartado de esta segunda parte Bellini sitúa la fecha de composición del libro durante el primer destierro de Atanasio, en los

años 335-337. El profesor italiano excluye la posibilidad de que la fecha de composición pueda ser la del tercer destierro, bajo el emperador Julián (361-362), como algunos habían propuesto (cfr. pág. 13). En efecto ni la ausencia de una polémica explícita contra Arrio, ni la madurez de la estructura, ni las alusiones a una lejanía de la capital de Egipto, son suficientes para pensar en una fecha tan tardía. Por nuestra parte coincidimos con Bellini; sólo quisiéramos añadir que en el tratado atanasiano la ausencia de una mención explícita de Arrio puede también ser debida al enfoque particular de la obra. Atanasio se dirige, en efecto, a paganos y judíos: no era necesario, por tanto, hablar de una herejía interna al cristianismo. Esto mismo, en nuestra opinión, explica por qué la doctrina contenida en el *De Incarnatione* pueda parecer —como dice Bellini— “piuttosto arcaica”. No se trata de una doctrina arcaica, sino sencillamente de una doctrina *adversus paganos* y que, por lo tanto, no se detiene en el examen detallado del modo de la Encarnación.

El cuarto apartado, que se titula *la dottrina*, es sin duda el más interesante de toda la introducción. En él Bellini pone de relieve los tres elementos fundamentales del libro atanasiano. En primer lugar el peculiar enfoque apologético. A diferencia de los apologetas anteriores, como p. ej. Eusebio y Lactancio, S. Atanasio percibe en Cristo algo mucho más importante que la simple función reveladora. “Jesucristo —escribe Bellini resumiendo el pensamiento atanasiano— no es simplemente el maestro de la nueva religión, sino que es su sujeto” (p. 21). Atanasio va más allá de un planteamiento gnoseológico: la Encarnación del Verbo divino no es sólo la máxima revelación de Dios, sino la transformación más radical del mundo “desde dentro”. Cristo revela al mismo tiempo y en cuanto que salva y santifica, y su revelación es precisamente el primer paso de esta salvación y santificación. El segundo elemento peculiar atanasiano es la unión entre Cristología y soteriología (que —añadimos nosotros— viene, por otro lado, de Ireneo y de Orígenes): la Encarnación es un acontecimiento salvífico que se comunica al hombre. Esto supone, y San Atanasio lo afirma con gran claridad, que el hombre se encuentre en una situación de indigencia, de pecado, de corrupción y de muerte. El Verbo mismo se encarna y vence la muerte para restaurar en el hombre la imagen de Dios. Finalmente, el tercer elemento estructural de S. Atanasio es la instrumentalidad de la humanidad de Cristo. El Verbo, dice el obispo de Alejandría, se encarnó “en un cuerpo” *verdaderamente* humano para sanar el cuerpo de todos los hombres, es decir para devolver a los hombres la incorruptibilidad, sanar sus pasiones, eliminar la muerte. Existe una solidaridad estrecha entre el cuerpo de Cristo y nuestro cuerpo, y existe un vínculo especial y, de alguna manera, participable entre el Verbo y el cuerpo humano de Cristo y nuestro cuerpo.

Hasta aquí hemos expuesto las ideas de Bellini, que resume, a su vez, la doctrina de Atanasio. Poco hay que añadir a propósito de la tra-

ducción y de las notas, que corresponden perfectamente al objetivo que el libro se proponía. Sin embargo, nos parece que vale la pena comentar un tema que queda en el aire y que la misma introducción de Bellini vuelve a plantear. Se trata del tema de la existencia, en el Verbo encarnado, de un alma humana racional, de un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Es bien sabido que Camelot, el editor de la primera edición del *De Inc.* en "Sources chrétiennes" (1947), se declara en favor de la noción de la existencia del alma humana de Cristo; no así, en cambio, M. Richard en sus artículos aparecidos en *Mel. Sc. Rel.* de 1947 y A. Grillmeyer en su *Christ in christian Tradition*, que defienden en cambio la no-relevancia para S. Atanasio de la existencia de un alma humana en Cristo. Más recientemente C. Kannengiesser, en la segunda edición del tratado en "Sources chrétiennes" (1973), ha propuesto una nueva orientación del problema: el Logos divino presente en Cristo, en la visión soteriológica atanasiana, "disuelve" las operaciones del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano, puesto que el Logos divino es precisamente el centro de gravitación de todo $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ creado. Ciertamente ni Kannengiesser, ni Richard y Grillmeier, niegan que Atanasio "haya podido pensar" en la existencia de un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano. Lo que quieren decir es que ese $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano en la teología atanasiana no desarrolló ningún papel, ni en el orden físico-sustancial (dar la vida al $\sigma\omega\mu\alpha$), ni en el orden salvífico. Según ellos, Atanasio concebiría la salvación como la sanación del $\sigma\omega\mu\alpha$ humano por la unión directa con el Logos divino; y la vida de los hombres se debería a la unión espiritual con el Logos vivificador y creador. El Logos, en otros términos, sería la fuente de la vida, tanto de los hombres como del cuerpo de Cristo. Como es bien sabido, Voisin antes, y, algunos años después, Galtier y Ortiz de Urbina han intentado matizar estas conclusiones, procurando demostrar que San Atanasio, aunque no habla explícitamente del alma humana ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) de Cristo, la admite implícitamente. Nosotros entendemos que, por lo menos en cuanto al *De Incarnatione*, hay que hacer una distinción. En primer lugar, pensamos que San Atanasio en esta obra quiere subrayar principalmente dos cosas: que el cuerpo de Cristo es un cuerpo humano perfecto (concepto, por otro lado, que domina la entera *Ep. ad Epictetum*) y que Cristo es el Salvador del hombre entero. En segundo lugar, nos parece que el verdadero punto vulnerable del pensamiento atanasiano no es la especulación en torno a la existencia del alma racional de Cristo, sino que está en una concepción imperfecta de la muerte. Atanasio piensa que la muerte de Cristo consiste en la separación del Verbo del cuerpo, en el alejamiento del Logos de su $\sigma\omega\mu\alpha$. Es probable que esta concepción venga del firme convencimiento de que, en Cristo, el principio vital es la persona divina y que la muerte del Señor fue como un "retraerse" de la divinidad. Tal vez San Atanasio no llegó a agotar toda la profundidad ontológica de la unión hipostática. Pero esto no permite decir que, según él, el alma de Cristo no tiene sentido teológico. Precisamente el enfoque soteriológico adop-

tado lleva a San Atanasio a afirmar que el Verbo "se nos apareció en un cuerpo humano para nuestra salvación: διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, ἐν ἀνθρώπινῳ σώματι ἡμῖν πεφανέρωται" (*De Inc.*, 1, 4), es decir, puesto que Cristo tuvo que salvar al hombre: la *filanthropia* de Dios le lleva a "hacerse hombre" (ἐν ἀνθρώπινῳ γένεσθαι... σώματι; *De Inc.*, 4, 3). Es verdad que el vocabulario atanasiano (aparecerse, mostrarse, asumir, revestir, emplear como instrumento) no despeja todas las dudas. Pero si se considera por ejemplo el texto de *De Inc.*, 8, 2-3 se ve cómo, para San Atanasio, el cuerpo de Cristo no es solamente un instrumento material, sino que se acerca a lo que llamamos una naturaleza humana completa: "... para que no se perdiera lo que había sido hecho (τὸ γινόμενον) ni resultara inútil la obra de su Padre para con los hombres, toma para sí un cuerpo (λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα), no distinto del nuestro. Porque no quiso simplemente estar en un cuerpo (ἐν σώματι γενέσθαι), ni quiso sólo mostrarse (οὐδὲ μόνον ἤθελε φανῆναι)... sino que toma nuestro cuerpo (ἀλλὰ λαμβάνει τὸ ἡμέτερον)...". Se ve claramente que el verbo genérico λαμβάνω (*accipere*) quiere decir algo más que "aparecer" en un cuerpo o estar presente en un cuerpo, como se aclara después diciendo que Cristo "se preparó a sí mismo el cuerpo como un templo, y se lo apropió (ἰδιοποιεῖται) como instrumento, para ser conocido y vivir (ἐνοικῶν) en él". La acumulación de verbos (λαμβάνω κατασκευάζω, ἰδιοποιέω, γνωρίζομαι, ἐνοικέω) sirve para eliminar toda interpretación de una unión extrínseca entre el Verbo y su cuerpo humano. Brevemente, el cuerpo de Cristo, para ser un instrumento eficaz de salvación, debe ser perfecto *en cuanto cuerpo humano* (cfr. *De Inc.*, 9; 10; 12); y —sobre esto no parece que puede haber dudas— un cuerpo humano posee un νοῦς humano (cfr. *De Inc.*, 11, 2, donde se dice que los hombres fueron *creados* λογικοί y distintos y superiores a las cosas —animales, plantas, seres— ἀλόγων).

Por otro lado la σωτηρία de Cristo no es simplemente la unión hipostática, sino que es la victoria sobre *la muerte y la corrupción* (cfr. *De Inc.*, 10; 13; 20). El hombre estaba sometido, en su cuerpo, a la muerte y a la corrupción; luego Cristo debía vencer, con su muerte, la muerte y la corrupción del cuerpo humano. Brilla así el aspecto *sacrificial* de la Encarnación. Cristo restaura la "imagen de Dios" presente en nosotros no sólo encarnándose, sino muriendo y resucitando. Todo esto, en nuestra opinión, exige *implícitamente* —aunque San Atanasio no lo diga— que la muerte de Cristo sea *una muerte como la de los demás hombres*, es decir, una separación entre lo incorruptible del hombre (su alma —el νοῦς) y lo corruptible (el σῶμα).

En definitiva, toda la soteriología atanasiana es independiente y hasta contradice en última instancia al modelo que se utiliza para describir la muerte de Cristo. Pero lo que prevalece en San Atanasio es, sin ninguna duda, la significación e importancia de la salvación.

Por eso podemos concluir diciendo que S. Atanasio, aunque en su orientación inicial estuviera muy cerca del esquema *Logos-sarz* entendido en sentido "fuerte" (como Eusebio de Ces., Apolinar, Arrio y, en general, un amplio sector de discípulos de Orígenes), mantenía, sin embargo, una visión de conjunto correcta cara a la función redentora del Verbo encarnado y este segundo elemento le permitió, en el año 362, separarse de los apolinaristas y detectar su herejía. La ortodoxia, pues, de Atanasio está fuera de duda; la cuestión se ciñe a la precisión de sus formulaciones doctrinales.

Hay que agradecer, en conclusión, a E. Bellini el haber puesto a disposición del gran público esta gran obra atanasiana que es el *De Incarnatione*, y el haberla sabido presentar con elegancia, equilibrio y sentido de la ortodoxia.

CLAUDIO BASEVI

Gonzalo GIRONÉS, *Los orígenes del misterio de Elche*, ("Maryan Library Studies", 9), Dayton Ohio, University of Dayton, 1977, pp. 19-188, 17,5 × 23.

Hoy los estudios teológicos, en gran parte, se orientan, a revalorizar lo *popular*, como tantas veces lo ha recomendado Juan Pablo II (cfr., v. g. su alocución a los Obispos mejicanos —30.X.1979—, recordándoles la homilía del Santuario de Zapopán —30.I.1979—). No es, pues, de extrañar que las manifestaciones artísticas —cuyo estudio, hasta hace muy poco no pasaba de ser como soporte ilustrativo del desarrollo dogmático de una verdad— sean prácticamente indispensables para detectar, en toda su amplitud, los niveles de Fe, que predicán los Pastores, y la aceptación de esa Fe, que recibe y celebra el Pueblo de Dios, tanto en la Liturgia como en otras manifestaciones (que pudiéramos calificar de paralitúrgicas): iconografía, representaciones al vivo de la Pasión o del Via-crucis, villancicos incluso escenificados, y restos de representaciones dramáticas en los mismos templos.

El Dr. Gironés, miembro de la Sociedad Mariológica Española, es conocido, entre otras publicaciones, por sus estudios: *La Humanidad salvada y salvadora*, y *La Virgen María en la liturgia mozárabe*. En el presente estudio nos ofrece una investigación, sólidamente documentada, sobre un fenómeno popular, único en el mundo, cuyo interés va creciendo entre los estudiosos, tanto del arte como de la Teología: *el misterio de Elche*. Este drama religioso ha sido estudiado desde todas las vertientes: texto, música, escenografía, origen... El Dr. Gironés lo enfoca desde el aspecto dogmático, lo que hace que sea mucho más que una investigación literaria —como podía ser la búsqueda del origen de los mitos Don Juan o Teófilo—, una aportación a la *mariología popular*.