

BOLETIN DE PATROLOGIA

JAVIER IBAÑEZ - FERNANDO MENDOZA

1. P. G. ALVES DE SOUSA, *El sacerdocio ministerial. En los libros de sacerdotio de San Juan Crisóstomo*, Ediciones Universidad de Navarra, Colección Teológica, n. 9, Pamplona 1975, 265 págs.
2. VARIOS, *La Trinidad en la Tradición Prenicena*, en "Semanas de Estudios Trinitarios" vol. 7, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1973, 213 págs.
3. L. ABRAMOWSKI y A. E. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts* (University of Cambridge, Oriental Publications Published for the Faculty of Oriental Studies, n.º 18 y 19), Cambridge, University Press 1972, vol. I (Syriac Text) VIII+223 págs.; vol. II (Introduction, Translation and Indexes) LIV+114 págs.
4. R. F. EVANS, *One and Holy. The Church in Latin Patristic Thought*. N.º 92 in the Church Historical Series. London 1972, 182 págs.
5. O. BÂRLEA, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (Societas Academica Dacoromana. Acta Philosophica et Theologica. Tomus III, Monachii 1969), 362 págs.

6. C. VAN DER WAAL, 'Het Pascha der Verlossing'. *De Schriftverklaring in de Homilie van Melito als weerspiegeling van de Confrontatie Tussen Kerk en Synagoge* (Trabajo realizado para la obtención del grado de Doctor Divinitatis en la Facultad Teológica de la Universidad de Sur-Africa. Diciembre de 1973), 297 págs.
7. W. H. C. FRENK, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge, At the University Press, 1972, 405 págs.+XVII (23,50 cms. x 15,50 cms.).

* * *

1. Alves de Sousa, profesor de Patrología Griega en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, tiene ya un renombre adquirido tanto entre los patrólogos como entre los especialistas de la Teología del Sacerdocio en la época patristica. Ello hay que atribuirlo, sin duda alguna, a su asistencia y participación en Semanas Nacionales y en Congresos Internacionales. En la XXXI y XXXII Semana Española de Teología presentaba respectivamente como ponencias los trabajos: *La presencia de Cristo en los comentarios de Orígenes a Jn 6, 55-57* y *El concepto de "sotería" en el De Incarnatione Verbi de S. Atanasio*. A su vez, en el Simposio Internacional de Teología del Sacerdocio (Burgos 1971, 1972 y 1973) participaba con otros tantos trabajos: *Objeto de los libros "De Sacerdotio" de San Juan Crisóstomo*; *El sacerdocio permanente en los libros "De sacerdotio" de San Juan Crisóstomo y El sacerdocio permanente en la Oratio II "Apologetica" de San Gregorio Nazianzeno*. Por último, en junio de 1974 presentaba en el II Congreso Eucarístico Nacional de Braga el tema *La Eucaristía en los escritos de San Ignacio de Antioquía*.

La obra del prof. Alves de Sousa consta de tres partes claramente diferenciadas: 1) *Cuestiones previas fundamentales*; 2) *Naturaleza del Sacerdocio Ministerial* y 3)

Ministerio sacerdotal. Cierran el estudio una Conclusión, una selecta y manejada bibliografía y unos cuidados índices bíblico, patrístico y de palabras griegas.

Por lo que a la primera parte respecta, el autor sienta las bases para la construcción posterior de todo el trabajo y es aquí donde queda fijada la amplitud de la terminología fundamental, así como el tema de fondo de toda la obra y la tesis defendida por el Crisóstomo.

Las dos partes restantes se complementan mutuamente. Queremos hacer notar, y con justicia, que el desarrollo progresivo de cada una de ellas no obedece a un esquema preconcebido, sino que, como afirma el autor "radica en la necesidad de unir lo más orgánicamente posible un conjunto de elementos más o menos dispersos, descubiertos en el análisis global de toda la obra" (pág. 22).

El autor, después de concluir en el primer capítulo de esta segunda parte que el sacerdocio ministerial tiene su principio en Dios quien, por pura donación llama libremente a algunos hombres a participar en el sacerdocio eterno, aborda el tema del *Sacerdocio permanente*. Campea en este capítulo una agudeza mental fina y poco común, merced a la cual el prof. Alves de Sousa, sin anacronismo alguno, y a base de finos análisis llega a la conclusión tradicional en esta materia. El autor es consciente de que el tema carácter sacramental no es extraño al pensamiento del Crisóstomo y de que a su vez no aparecen alusiones explícitas sobre el carácter sacerdotal en la obra que estudia del Crisóstomo. No obstante la carencia de esta clase de datos, el autor acomete el estudio del tema analizando algunos textos sólo parcial e indirectamente relacionados con dicha verdad. Y sucesivamente, como si dijéramos, en progresión ascendente, encuentra textos y sobre todo temas más directos que, vistos en el conjunto, le permitirán sacar legítimamente las conclusiones. Bonito el estudio acerca de "καθαρὰ τῆς ψυχῆς ἡ τέχνη" (pág. 108), así como el de "τὸν πνευματικὸν κάλος" (pág. 112). "La inclusión del sacerdocio de un modo continuo y estable en los recónditos tesoros del alma, juntamente con el substrato imperecede-

ro de la belleza del alma del hombre sacerdote, apoyan el carácter indestructible de la inscripción (ἐγγράφω) hecha realidad mediante la consagración (ιερωμένον), en los llamados por Cristo" (pág. 119). El tema de la "depositio" que podría constituirse en objeción insalvable en contra de la permanencia del sacerdocio, confirma por vía negativa la realidad de esta doctrina. Es decir, el autor demuestra cómo la *depositio* no implica más que la pérdida de un "πράγμα" concreto y su correspondiente "ἀρχή" sin abarcar necesariamente la totalidad del ejercicio del ministerio sacerdotal. O lo que es lo mismo, la *depositio*, en sentir del Crisóstomo, queda relacionada únicamente con la pérdida personal de un oficio concreto, dejando intacta la condición sacerdotal del ministro. Alves de Sousa, percatado de que el Crisóstomo habla en algunos lugares del *sacerdocio*, *monacato* y *laicado* en paralelismo antitético más o menos acusado, intenta profundizar en la concepción del sacerdocio ministerial. Reconocemos que lo hecho por el prof. Alves de Sousa en este IV capítulo, no se puede hacer con mayor maestría en tan reducido espacio (págs. 135-141) a la vez que con una claridad de exposición y de síntesis poco frecuentes. Esto es lo que concluye: "el sacerdote debe, pues, tener en el mundo una vida normal, conociendo las cosas temporales más que los mismos seglares. Sin embargo, no es del mundo: debe vivir el desprendimiento más intensamente que los monjes. Notemos además que la afirmación de la secularidad del sacerdote, no radica en una concepción negativa de la condición laical; el autor (Crisóstomo) entiende la secularidad del sacerdote como un equilibrio positivo entre dos situaciones que podríamos calificar de extremas: el monacato y el laicado" (pág. 141).

Llegados al capítulo V: *Virtudes del Sacerdote. Concepto de pureza*, no acertamos a ver la validez de la tesis defendida por Gryson (profesor de Patrología en la Universidad de Lovaina) en lo que a la pureza sacerdotal respecta. El citado Profesor, en su libro *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, ed. J. Ducolot, Gembloux 1970, págs. 228, concluye en el estudio que hace

del Crisóstomo: "Ces mises en garde ne s'adressent pas nécessairement à des prêtres célibataires. Elles voudraient aussi bien pour des prêtres mariés, qui s'exposeraient, pour leur part, à manquer à la fidélité qu'ils doivent à leur épouse. En aucun cas, Chrysostome ne témoigne donc en faveur de l'existence d'une loi obligeant les prêtres à la continence" (pág. 71). Gryson nos da a entender con la metodología utilizada, al menos en lo que al tratamiento del Crisóstomo respecta, que sus conclusiones sobre este tema carecen de fundamentación. De entrada, nos extraña que no se haya centrado fundamentalmente en la obra más representativa del Crisóstomo sobre el particular: *De Sacerdotio*. Además tendría que haber delimitado con exactitud la amplitud precisa del término "καθαρός". Pero todavía más. Recoge textos del *De Sacerdotio*: 1) *De Sacerdotio*, III, 17, PG 48, 657 D; 2) *De Sacerdotio*, VI, 2, PG 48, 679 A-C; y 3) *De Sacerdotio*, VI, 8, PG 48, 684 D-685 A.

Acerca del primero, debemos afirmar que no viene al caso; el prof. belga lo deja entrever al no deducir conclusión directa de su estudio. En cuanto al segundo, hace caso omiso de esta afirmación: "καὶ γὰρ πολλῷ μείζονος αὐτῷ δεῖ καθαρότητος, ἢ ἐκείνοις" (son état exige une pureté supérieure à celle des religieux, pág. 70) que le debería llevar a conclusiones opuestas a lo deducido por él sobre el particular. Finalmente, por lo que al tercero respecta, casi deja entrever una segunda intención dado que empieza su cita (VI, 8) un poco después de una afirmación del Crisóstomo que a todas luces está en contra de sus conclusiones. Es este el texto: "τὴν καθαρότητα καὶ τὴν ἀταραξίαν, τὴν τε ἀγιωσύνην καὶ τὴν καρτερίαν καὶ νῆψιν, καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοῖς μοναχοῖς προσδόντα ἀγαθὰ".

Teniendo como base el fino análisis que Alves de Sousa hace de este lugar (pág. 48) nos permitimos dirigir a Gryson las preguntas con las que el prof. Alves de Sousa ultima el estudio de este texto: "¿No es verdad que la castidad, para los monjes, incluye el celibato? Si tenemos en cuenta que estas virtudes se afirman del sacerdote y que además debe guardarlas aún con más cuidado (μᾶλλον) que

los monjes ¿será osado decir que la castidad así vivida se afirma también del sacerdote?" (págs. 148-149).

El prof. Alves de Sousa, en cambio, llama la atención por su sana meticulosidad científica a la vez que por la exhaustividad de su estudio no menos que por la subrayada precisión y aquilatamiento en sus conclusiones. En efecto, el autor, aun a la vista de los textos tan claros y que han sido omitidos por Gryson, prefiere intercalar después de estos interrogantes el estudio de otros lugares (págs. 149-150) en los que el Crisóstomo establece un claro parangón entre la castidad exigida a los monjes y la exigida a los sacerdotes. El prof. Alves de Sousa da una contestación afirmativa a las preguntas positivas hechas a propósito de la castidad sacerdotal (pág. 150).

Ya en la tercera parte dedicada al tratamiento del *Ministerio Sacerdotal*, el autor, con muy buen criterio, hace un estudio semántico de los términos griegos que dicen relación o al tema *Dios confía una misión al Sacerdote* (πιστεύω, ἐγχειρίζω, págs. 154-157) o al *Ejercicio del Sacerdocio* (ἀρχή, ἄρχω, ἐπιστατέω, προϊστημι, προστασία, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, διοικέω, págs. 159-175) o a *Términos que expresan cuidados por los demás* (πονέω, θεραπεύω, θεραπεία, ἐπιστασία, διακονία, λειτουργία, págs. 177-180) o, finalmente, a *Los súbditos del Sacerdote* (πλήθος, πολὺς, λαός) (págs. 181-186). Lógicamente, las conclusiones procedentes de este material introducen en el tema del ministerio sacerdotal, al mismo tiempo que ayudan a profundizar en la naturaleza misma del sacerdocio.

Puestas las premisas, el autor concluye "que la misión del sacerdote, aunque ejercida en la tierra, tiene su repercusión en los mismos cielos y se sitúa en un ámbito muy distinto de cualquier poder terreno. Su único objetivo es la gloria de Dios y edificación de la Iglesia. Y el sacerdote que no es señor de esta elección tampoco puede cambiar los fines y los medios conexos con ella. Deberá edificar la Iglesia edificando a las almas por el camino concreto de la vigilancia, de la corrección" (pág. 192).

Por último, no podemos dejar de llamar la atención

acerca del capítulo III de esta tercera parte. Lo titula *El ministerio de la palabra* (págs. 193-209). Capítulo precioso en el que el prof. Alves de Sousa ofrece con maestría admirable las líneas constitutivas de lo que hoy pudiéramos llamar "Teología de la predicación" en la obra del Crisóstomo.

Felicitemos con alegría al joven profesor de la Universidad de Navarra por su monografía recién publicada. Y lo hacemos precisamente porque consideramos que el profesor Alves de Sousa con este estudio deja definitivamente tratado un capítulo de la *Historia de la Teología del Sacerdocio*.

2. El presente volumen recoge las ponencias del VII Simposio Internacional de Teología Trinitaria celebrado en Salamanca del 10 al 12 de octubre de 1972. El grupo de teólogos, representantes de cinco naciones, bajo el tema "Cristo, revelador del Padre y emisor del Espíritu en la tradición prenicena", estudió las primeras formulaciones del dogma trinitario anteriores al siglo IV.

Los estudios se dividen en dos partes; la primera que estudia la Trinidad en la vida de la Iglesia y que estuvo a cargo de los profesores C. Vagaggini e I. Oñatibia quienes abordaron el tema "La Santísima Trinidad en los sacramentos de iniciación cristiana" y la segunda que trató de los primeros intentos de reflexión sobre el misterio trinitario por parte de los primeros maestros de la fe. A ésta pertenecen los estudios de A. Hamman, V. Grossi, A. Quacquarelli y J. Rius.

El estudio de Vagaggini trata de la vertiente trinitaria de los sacramentos del bautismo y de la confirmación. Trata el tema en los ritos prebautismales, en el rito central del bautismo y en el sacramento de la confirmación. El A. reconoce que la liturgia prenicena tropieza con dificultades técnicas, dado que, además de ser raros los documentos litúrgicos prenicenos de alguna consistencia real, como es sabido, los ritos se transmitían por tradición y los formularios se confiaban en gran escala a la libre improvisación del celebrante, si bien dentro de esquemas gene-

rales obligatorios transmitidos a su vez por tradición. Vagaggini planifica su trabajo poniendo dos premisas. La primera se refiere a las explicaciones de tipo teológico de los ritos bautismales en conjunto que se encuentran en algunos Padres. Aunque no puede excluirse que incluso en la liturgia se infiltraran expresiones que representarían más una opinión aclaratoria teológica del compositor que la fe propiamente dicha de la comunidad en que se usaban, sin embargo la misma naturaleza de la liturgia garantiza al máximo que los ritos y formularios litúrgicos tradicionales son expresión sincera de la fe. Cuando se trate de las explicaciones de tipo teológico que los autores dan sobre los ritos y formularios, mediante un control histórico y teológico y mientras no conste lo contrario, habrán de ser atribuidas no a la liturgia misma sino a las teorías teológicas de los Padres, pues cosa bien distinta es un autor como testigo de la liturgia y como expositor de sus propias personales teorías explicativas teológicas, aun respecto de los ritos y fórmulas litúrgicas.

La segunda premisa, fiel a la cual transcurre el estudio de Vagaggini, es, si cabe, más importante. Para entender rectamente cuáles son las perspectivas trinitarias que se hallan en las liturgias prenicenas, hay que saber cuáles han sido las perspectivas trinitarias entonces en curso en la Iglesia en general. Según el autor, la fe en materia trinitaria era, sustancialmente, lo que acerca de la misma se halla directamente expresado en la Escritura. Vagaggini admite que en el ánimo de las primeras generaciones cristianas alumbró cada vez más luminosamente el monoteísmo y la figura del Dios del Antiguo Testamento. Este resulta ser, cada vez más claramente, el Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo y el origen y término final de todo el proceso de la salvación del mundo por medio de Jesucristo, en la presencia en nosotros, activa y transformante, del Espíritu Santo.

La conclusión a la que llega Vagaggini es que la liturgia prenicena del bautismo y de la confirmación presenta a la Trinidad simplemente en las proyecciones bíblicas, según

las cuales se la considera primaria y directamente partiendo de la distinción real de las personas y en sus relaciones con el mundo y la salvación en Cristo. Según el autor, no existe una explicación del sentido trinitario de los ritos y de los textos bautismales de la liturgia anteriores a las contiendas arrianas más objetiva y profunda que la dada por Ireneo en la *Demonstratio* 3-7.

El profesor Oñatibia estudia el tema *Eucaristía y Trinidad en la Iglesia prenicena*. Su trabajo consta de tres partes: a) La anáfora se presenta desde un principio con una estructura trinitaria; b) La Eucaristía en cuanto presencia de Cristo en su acto redentor se considera como don del Padre por obra del Espíritu; y c) El efecto último de la Eucaristía consiste, en definitiva, en la comunión de los cristianos en la vida trinitaria. El estudio de Oñatibia, a nuestro juicio, adolece de afirmaciones que deja sin probar. Parece como si anduviera preocupado por encontrar la estructura trinitaria en los documentos antiguos. Se constata entonces que si bien es la anáfora eucarística el campo de su trabajo, acude a *plegarias eucarísticas* ("tiene todo el aire de plegarias eucarísticas que se usaban en Roma a finales del siglo I", págs. 57-58), a *doxologías*, o a *fórmulas litúrgicas estereotipadas* ("lo cual hace suponer que se trata de una fórmula litúrgica estereotipada", pág. 58). La misma indeterminación campea cuando estudia al respecto el *Martyrium Policarpi* (págs. 58-59). Afirma: "Su (de Policarpo) oración de "ofrenda" es una "eucaristía" concebida según el esquema trinitario completo". ¿Por qué usa el autor el término *eucaristía* con significado semántico, cuando en el título de su trabajo tiene un claro sentido sacramental? No acertamos a ver cómo por la estructura del texto del *Martirio de Policarpo* y por la mención del Espíritu como principio de incorrupción para el alma y para el cuerpo, pueda concluir Oñatibia que ello "contiene indudables resonancias eucarísticas y refuerza el parentesco de esta oración con las plegarias eucarísticas". Lo mismo habría que afirmar de lo que escribe el autor a propósito de un pasaje de S. Ireneo en el libro III "Adversus haereses".

Escribe el autor "Su estilo litúrgico justifica que la aduzcamos aquí, a título hipotético, como un indicio más de la estructura trinitaria de la plegaria eucarística en la segunda mitad del siglo II". Preguntamos: ¿qué significan para Oñatibia estilo litúrgico y título hipotético? Se deja entrever como si se viera indicio de estructura trinitaria de la plegaria eucarística allí donde aparecen nombradas las tres Personas divinas. Nos parece que el autor hace alarde de muy buena voluntad al interpretar la frase "bendición de la comida y gracia de la bebida" (pág. 70) de un texto de S. Ireneo, como alusiva a los dones eucarísticos y éstos precisamente porque parecen un eco del "calix benedictionis" de 1 Cor 10, 16. Lo lógico sería que lo dedujese por el contexto total del mismo texto, máxime cuando dicha frase de S. Pablo no coincide a la letra con la de Ireneo.

Finalmente quisiéramos llamar la atención sobre la introducción y comentario que hace al texto siguiente de la anáfora de Hipólito (pág. 86): "Et petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, in unum congregans...". Lo que más se hace notar es que Oñatibia ha advertido rectamente la construcción del texto y por tanto que el efecto de la unidad hay que atribuirlo al Padre que envía su Espíritu. Y luego afirma "a pesar de todo y no obstante la construcción gramatical...". Su error se agranda cuando quiere avalarse con la frase siguiente de P. Nautin: "para que la oblación eucarística pueda procurar este efecto eclesial, es preciso que el Espíritu sea enviado sobre ella. La Eucaristía aparece, pues, como el medio por el cual el Espíritu actúa en la Iglesia y *la congrega*, es decir, la hace ser" (pág. 87). Lo dirá Nautin, pero lo cierto es que en tal texto la anáfora de Hipólito dice que es el Padre el que "congregans in unum".

La segunda parte del volumen se abre con el estudio de A. Hamman titulado "Las primeras formulaciones trinitarias en los Padres Apostólicos". Difícil la época estudiada por Hamman; patológicamente: la más difícil. Hay que reconocer que lo ha hecho con maestría singular. Concretamente ha tratado el tema en la Didaché, Clemente Romano

e Ignacio Antioqueno para llegar a la conclusión de que la formulación trinitaria no la encontramos por sí misma, separada de un contexto de vida espiritual, sino biológicamente ligada a lo que constituye y desarrolla la Iglesia: el Kerigma, la confesión de la fe, la oración, la doxología, el bautismo y la Eucaristía. Las confesiones de fe se presentan en un término —Cristo—, en dos términos —Hijo de Dios, Hijo de la mujer o de María— o en tres términos —Hijo, Padre y Espíritu— no como sucesivas etapas de evolución monolítica, sino como expresiones múltiples, paralelas y complementarias de un mismo depósito apostólico. De la fe en Cristo a la confesión de las tres Personas no se da evolución, sino profundización en un único depósito de fe.

El trabajo de V. Grossi trata de "S. Ireneo: la función de la *Regula Veritatis* en la búsqueda de Dios". El error fundamental gnóstico versaría sobre Dios y sería trinitario. Y dado que el error no se disipa por sí solo, hay que ofrecer a los que están equivocados la posibilidad de aprender bien lo que han asimilado mal. Las garantías de rectificación del error están en la *regula veritatis*, que libera al hombre de ciertos equívocos trágicos para su vida. De hecho, el hombre, que tiene fe en un Dios que no es aquel *quem credit Ecclesia*, se asemeja al loco que, cuanto más se ríe y cree estar bien, peor está (Adv. Haer. I, 9, 3). Así pues, la *regula veritatis* equivale a la *regula fidei* que el neófito profesaba en su bautismo. Esta reclama del bautizado conformarse a la imagen de la Trinidad que se le dio en el bautismo. Cristo es la imagen visible del Dios invisible, a quien debe reproducir el bautizado y el Espíritu Santo es quien lo va modelando a imagen de Dios. Según Grossi, Ireneo defiende contra los gnósticos el valor de una regla, la *regula veritatis* de la Iglesia. Estos, renunciando en el problema gnoseológico a cualquier base común de investigación, se atenían a la opinión y a la experiencia respectiva, oponiéndose a una regla que pudiera vincularles. Tal actitud resultaba bastante problemática en el interior de la comunidad cristiana. Esta, al presentarse como comuni-

dad de fe, no podía por lo mismo prescindir de una regla para aquella inseparable relación que existe entre la comunidad, la fe que la constituye y su expresión en el lenguaje que emplea. Buen trabajo e interesante como temática y con el bagaje doctrinal de Ireneo. A juicio del autor, las indicaciones que Ireneo nos ha dejado sobre esta cuestión están entre los elementos más valiosos que sus obras ofrecen a nuestros días, involucrados todos no sólo en el problema del lenguaje sino también en su crisis.

A. Quacquarelli aborda la vertiente trinitaria de Tertuliano en su trabajo "El antimonarquismo de Tertuliano y su presunto montanismo". El autor, buen conocedor de Tertuliano, ha realizado un buen estudio a nivel lingüístico, a nivel patológico y a nivel teológico. Si Tertuliano hubiera sido un seguidor de los principios montanistas, deberíamos haberlo advertido en su cristología y en lo que sostiene sobre la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo. "Hay en el *Adversus Praxeam* y en todas las obras de Tertuliano una coherencia trinitaria que no puede impugnarse. Tertuliano, en su polémica contra los monarquianos ha lanzado el punto máximo de su construcción trinitaria en sentido cristológico y también pneumatológico, como promotor de los carismas en la Iglesia". Para Tertuliano, el Paráclito debe intervenir para eliminar usos y abusos en la iglesia institucional, encaminando la historia humana hacia el plano divino. El Paráclito invocado por Tertuliano es la tercera persona de la Trinidad, inseparablemente unido a Cristo Hijo y a Dios Padre: en una palabra, no es el Paráclito de los montanistas. Es el Espíritu Santo que gobierna la Iglesia de los pocos contra los muchos. La polémica antimonarquiana, como la antignóstica de Tertuliano se analiza en sus consecuencias, a fin de descubrir la originalidad de actitud en los métodos empleados.

Cierra el volumen un estudio del prof. Rius Camps acerca de "Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad". Conocido es ya a nivel de especialistas Rius Camps en el tema de Orígenes; y ello no sólo por su monografía doctoral "El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racio-

nales según Orígenes" sino también por sus artículos en *Orientalia Christiana Periodica*, así como por su participación en semanas y congresos tanto nacionales como internacionales. El autor no se extraña de las diversas interpretaciones que se han dado acerca de la teología trinitaria de Orígenes. Ello se debe al valor atribuido a una u otra de sus obras, de los diversos planteamientos propuestos, de los apriorismos que toda interpretación lleva consigo. Rius intenta explicar a Orígenes desde Orígenes, tratando de descubrir la coherencia interna de su "sistema". El autor empieza su trabajo deteniéndose en una cuestión que él llama preliminar. Ello ha sido motivado por una crítica hecha por M. Simonetti "Note sulla teologia trinitaria di Origene" que no está de acuerdo con la interpretación de Rius. Según éste, la divinidad, la bondad, la existencia, la vida divina, al igual que las denominaciones Luz y Espíritu... constituyen la naturaleza o substrato común a Dios, al Hijo y al Espíritu Santo. Esta naturaleza o substrato ha sido participado en forma de 'gracia' a los que han devenido 'dioses', 'buenos', 'existentes', 'vivientes', 'iluminados', 'espirituales'. Para Simonetti, Dios y las criaturas racionales poseen un mismo substrato genérico de naturaleza intelectual que no es otro que el ser = bien, distinguiéndose en la manera —substancial o accidental— de poseerlo. Así pues, el acto creativo delimita la esfera divina, en la que se posee el ser = bien de modo substancial, de la esfera creatural, en la que sólo puede llegarse a una posesión accidental. A la vista de la distinta posición de Simonetti, Rius se detiene a demostrar su postura analizando los pasajes del *De principiis* en que aparece. Trata luego de la diversidad de funciones del Logos y del Espíritu Santo, para, una vez diversificadas, averiguar si existe alguna relación intrínseca entre su modo de actuar en la Economía y la manera cómo uno y otro han procedido del Padre. Finalmente, estudia por separado los efectos de la causalidad respectiva del Hijo y del Espíritu Santo en la creatura. De este modo, completa la actuación trinitaria, siguiéndola en su actuación funcional.

Buen libro este volumen séptimo de las Semanas de Estudios Trinitarios, tanto por la calidad de los trabajos como por el interés del tema.

3. La obra que presentamos ofrece una recopilación de textos cristológicos de la Iglesia nestoriana siríaca, según se muestran en un manuscrito convenientemente estudiado y comentado por los AA. En el vol. I aparece el texto siríaco, no transcrito sino reproducido en facsímil con una reducción al 75 % del tamaño original. Se ha seguido sin duda el procedimiento fotográfico por la dificultad de lectura y por las lagunas que presenta el manuscrito. La paginación de este volumen sigue lógicamente una orientación inversa, cual corresponde a la paginación siríaca. Al pie de cada página fotocopiada se inserta, en impresión normal, el aparato crítico. El resultado, en este vol. I, es una obra técnicamente perfecta y de pulcra presentación.

El vol. II, del mismo formato que el I (e. d. 235 × 135 mm.), recoge el esfuerzo mayor y la aportación principal de los editores. Aparte de los Índices de citas bíblicas, de referencias extrabíblicas, de materias y de nombres, que se adosan al final, se ofrece una traducción inglesa clara y correcta. En ella se han transcrito los términos cristológicos nestorianos por sus correspondientes vocablos técnicos: "ousía-ousías", "substancia" (salvo para el caso de San Efrén, en quien el término tiene el sentido de "esencia divina"), "hipóstasis-hipóstases", "prósopon-prosopa", "consubstancial", etc. (cfr. pág. LI). En el cuerpo del vol. II destinado a la traducción, el texto se distribuye en la siguiente forma: en la parte superior de cada página va la traducción inglesa con referencia a la paginación del manuscrito (y de su reproducción fotográfica) mediante numeración entre corchetes. En los márgenes laterales de la traducción se han insertado las referencias bíblicas, bastante numerosas. Al pie de página va un aparato crítico doble. En primer término notas de crítica textual y de variantes bíblicas respecto a la Vulgata Siríaca. En segun-

do término notas exegéticas varias. La distinción de este doble aparato, aunque se aclara por la diferente numeración que siguen ambos, se hubiera visto beneficiada por una diversificación tipográfica más neta (véase, p. ej., esta confusión óptica, por lo demás sin importancia mayor, en págs. 34 y 35).

Mención especial merece toda la parte introductoria en que se afrontan los problemas inherentes a este tipo de ediciones. Se hace primeramente una descripción y estudio externo del manuscrito y de su historia. Se trata de una copia conservada en la Librería Universitaria de Cambridge, que fue realizada en el último decenio del siglo pasado por un clérigo perteneciente a la Misión Anglicana de Urmia, en Persia, sobre un modelo desgraciadamente extraviado a raíz de 1917. La datación del modelo puede remontarse al año 1333-1334 e incluso a un siglo antes. El Rvdo. David Jenks, que había adquirido en Urmia la colección de manuscritos siríacos de la que formaba parte el de la presente edición, cotejó la copia con el modelo, según atestiguan notas que él mismo puso en el escrito que ahora se estudia y que aparecen en la edición facsímil. Los AA. constatan también que el manuscrito 87 de la biblioteca episcopal de Séert (en Kurdistán), tenía el mismo contenido, siendo por tanto otro testigo del original, aunque de mayor valor por ser copia que se remonta al año 1609. Este ejemplar desapareció también el año 1917, pero se encuentra parcialmente reproducido en una copia hecha por el Padre Samuel Giamit de quien llegó a manos de A. van Roey, de Lovaina, que la editó fotostáticamente. Esta copia, a deducir de lo que se conserva, parece gozar en efecto de crédito mayor.

Seguidamente se estudia el contenido del manuscrito comenzando por establecer una distribución en doce grupos o capítulos, que resulta en general aceptable por la homogeneidad de las materias. No se puede decir lo mismo cuando los AA. proponen una progresiva elaboración y redacción y varios compiladores: el recopilador más antiguo se remontaría a la época del Patriarca Timoteo I

(† 823), y a él habría que atribuir aquellos pasajes que, frente a las fórmulas monofisitas, calcedónicas y neocalcedónicas, defienden en Cristo dos naturalezas, dos hipóstasis y su correspondiente próson, doctrina que era la oficial en la iglesia siriaca nestoriana a partir del 612. Sin embargo, apoyarse sólo en criterios internos para hacer esta conjetura, máxime sin disponer de una mínima tradición manuscrita, nos parece empresa demasiado aventurada y que por otra parte se compagina mal con la teoría de los AA. sobre la tendencia armonizadora del compilador (cfr. págs. XVII-XIX), hipótesis suficiente para explicar las contradicciones.

En el manuscrito se han recopilado algunas piezas de las que se tenía conocimiento por otras fuentes, p. ej., el "Synodicon orientale", y dos textos o versiones de los doce "Anatematismos" de San Cirilo. Es mérito de los AA. haber cotejado pacientemente estos textos con el original griego llegando a la conclusión de que se trata de dos traducciones siriacas diferentes: una de ellas parece la revisión y mejora de la otra en el aspecto lingüístico (cfr. págs. XX-XXV). En cuanto a las referencias o citas bíblicas, el manuscrito utiliza generalmente la Vulgata Siriaca o Peshitta. De las piezas nuevas de esta recopilación unas ofrecen interés por los datos históricos relativos a personas, obras y situaciones, otras por su relación más directa con la historia de la teología. Destacan en este sentido sobre todo un florilegio de textos patrísticos y una refutación de los ya mencionados Anatematismos de San Cirilo, de autor anónimo. Los AA. advierten con finura respecto a esta última pieza que el uso del vocablo "hipóstasis" sólo para referirse a la Trinidad sugiere una fuente griega nada menos que del siglo V, cuyo autor podría ser un teólogo antioqueno de tendencia moderada (cfr. págs. XL-XLI).

Por todo lo apuntado la edición de este manuscrito ofrece un marcado interés para el estudio de la historia doctrinal de la iglesia siriaca nestoriana, de la que se tienen menos fuentes literarias que del monofisismo siríaco (cfr. K. ALGERMISSEN, *Iglesia Católica y confesiones cristianas*,

Madrid 1964, págs. 518 y 533). El esfuerzo de los AA. representa un hito importante en esta larga y paciente tarea de restitución de piezas hasta componer el mosaico completo de la vida y doctrina interna de la iglesia siríaca oriental disidente.

4. El A., profesor asociado en la Universidad de Pennsylvania, acomete el estudio de un tema que ya había tratado E. Altendorf en 1932 (*Einheit und Heiligkeit der Kirche*, Berlin-Leipzig), si bien este último se redujo a exponer el pensamiento de Tertuliano, San Cipriano y San Agustín. Además de estos tres, nuestro A. contempla los escritos de los pontífices romanos San León Magno y San Gregorio Magno.

En la parte introductoria se justifica la elección de estos autores por su eminente representatividad en la teología latina tanto por la fuerza de su pensamiento como por la época característica en que han de pronunciarse, y se apunta la intención que guía esta investigación: poner de relieve el contorno esencial de una tradición de pensamiento que, según el A., marca un camino en el modo de concebir la Iglesia cristiana y su relación con la "civitas hominis"; camino que, a pesar de fluctuaciones y cambios paradójicos, mantiene su identidad al punto de condicionar la mente de los teólogos cristianos occidentales, siempre que éstos han fijado su atención en el tema de la Iglesia.

El desarrollo del estudio hace ver que en los cinco autores seleccionados, aunque se da una unidad fundamental en concebir los términos del problema, se advierten claras diferencias doctrinales. Así y todo es manifiesto que Unidad y Santidad de la Iglesia, según estos autores, son propiedades que mutuamente se condicionan. *Tertuliano*, que se mueve en un contexto de gnosis y antignosis, cimenta la *unidad* de una parte en la FE cuya apostolicidad queda garantizada por la sucesión de los obispos, y de otra parte en el ESPIRITU, que hace imperar su Ley suscitando una vida de pureza. La posesión conjunta de Ley, Espíritu y Pureza significa para Tertuliano que precisamente la Pu-

reza viene a ser el criterio para establecer los límites de la Iglesia, delineándose así una *santidad* de la misma que anticipa el estadio escatológico de esa santidad a la iglesia perfeccionista de Montano. En cuanto a las relaciones Iglesia-Imperio Romano, aun cuando éste no se había pertrechado todavía para un ataque general y unificado contra aquélla, en Tertuliano no se atisba siquiera la posibilidad de un armisticio, toda vez que el Imperio exigía a los cristianos participar en una religión idolátrica.

San Cipriano, que se desenvuelve en unos tiempos más apremiantes para el Imperio, es testigo de una política de restauración implantada por Decio al a. 249 y activada al año siguiente por su famoso edicto de inmolación de sacrificios a los dioses. Como consecuencia de ello y por otras circunstancias se origina en la Iglesia una situación problemática en el aspecto disciplinar con incidencias de carácter cismático. En este contexto histórico las concepciones teológicas de San Cipriano siguen en muchos puntos a Tertuliano, aunque con algunas variantes. La teología de San Cipriano es escatológica en sus temas, está penetrada de conceptos y lenguaje jurídicos y se centra en torno a la Iglesia. Ve la *unidad* y la *santidad* de la Iglesia como propiedades trabadas entre sí. En este sentido amplía y aplica a un plano más extenso y a una escala mayor la lógica que encontrara en Tertuliano. La Iglesia una y santa es la *católica*. Pero esta Iglesia católica no es la formada exclusivamente por "espirituales", "sino es la Iglesia que ha conservado su identidad como Iglesia fundada sobre y en unión estrecha con el Episcopado" (pág. 55). La Iglesia católica como tal y el Episcopado en particular son intercambiables para San Cipriano, ya que él entiende que ambas realidades subsisten por una misma acción fundacional de Cristo. La *unidad* de la Iglesia se concibe pues bajo y con el episcopado; la concordia con el obispo es a su vez señal de la *santidad* o presencia del Espíritu. La teoría episcopal es por tanto para San Cipriano el fundamento de la santidad de la Iglesia y la garantía de su unidad constitucional.

El tratamiento del tema en San Agustín es considerado por el A. en dos fases: en la lucha antidonatista y en la lucha antipelagiana. En el estudio de la primera fase el A. no cae en la fácil tentación de explicar el Donatismo como un simple movimiento social económico, y sabe distinguir entre la visión de los jefes y cabezas donatistas y la acción de los donatistas del pueblo. En general los donatistas no vivían en las condiciones estáticas en que vivieron San Agustín y los católicos, y por ello se veían precisados a tomar continuamente decisiones bajo la presión de nuevos acontecimientos. Esto provocó a veces actitudes incongruentes, como por ejemplo no rebautizar en varias ocasiones a los obispos que se pasaban a sus filas desde el catolicismo, circunstancia que supo aprovechar hábilmente San Agustín en su táctica antidonatista. En el plano ideológico los donatistas, partiendo de una concepción cipriana de unidad y de catolicidad de la Iglesia, concluían erróneamente la unidad como libertad o ausencia de corrupción y de mancha.

San Agustín expone frente a ellos una eclesiología polarizada por dos focos: la Iglesia como *sociedad universal* que sirve de instrumento providencial de las promesas divinas de llamada universal a la salvación, y la Iglesia como *comunión* o comunidad de vida con la que Dios, mediante los sacramentos y la gracia, lleva al hombre hacia la unión escatológica con El. Desde estos presupuestos San Agustín entiende la *unidad* de la Iglesia por su unión con Cristo y por darse en ella el vínculo de la Caridad, y en cuanto a la *santidad* sabe que la totalmente escatológica no se puede exigir aquí en la tierra todavía, como pretendían los donatistas; pero afirma que la Iglesia ya ahora es santa tanto por la santidad de Cristo, como porque la Iglesia es una sociedad universal que tiende, por la unión con Cristo, a una santidad final escatológica, y porque es también la Iglesia de los elegidos. En este marco la parábola del trigo y la cizaña es interpretada como una llamada y requerimiento a la paciencia: pero si al fin todo

fallara, se ha de recurrir al procedimiento disciplinar, sin excluir la excomunión.

En el desarrollo del capítulo dedicado a esta fase del pensamiento agustiniano el A. deja entrever en varios momentos sus ideas preconcebidas acerca del primado del Romano Pontífice. Atribuye el origen de este privilegio no a la expresa voluntad de Cristo sino a motivos coyunturales surgidos en la controversia montanista y constatados por primera vez en Optato de Mileve: "Then the advance among Africans of the theory (!) of papal primacy which we see taking place in Optatus of Milevis in the 360s and in Augustine is quite manifestly conditioned by the exigency of controversy with the Donatists" (pág. 73). En esta misma línea de pensamiento vemos una contradicción en el siguiente párrafo: "The bishop of Rome enjoys a *priority of honour* among all bishops of the Church, and Augustine himself at the end of his life is not intolerant even of *jurisdictional* appeal to that bishop when a mess has been made of things among the Africans" (pág. 88, el subrayado es nuestro). Si San Agustín admitía —como afirma el A.— sólo un primado de honor, no parece congruente que al final de su vida —como el propio A. reconoce— apele a Roma en un plano estrictamente jurisdiccional.

Si los donatistas representaban una teología arcaizante sobre una mala interpretación de la eclesiología de San Cipriano, Pelagio hace lo propio sobre el esquema teológico de Tertuliano. Para Pelagio (que entiende a la Iglesia, en la línea perfeccionista de Tertuliano, como existencia de Cristo mismo en sus miembros) la *santidad* de la Iglesia incluye la "habilidad para vivir sin pecado". San Agustín opone a esta teoría su concepto de santidad de la Iglesia ya expresado en la fase antidonatista (Iglesia de los elegidos), añadiendo a ello los nuevos conceptos de la "libertad" y de la "gracia". La santidad de los santos o "elegidos" en esta vida estará siempre distante de la pureza final.

Un buen lugar para encontrarnos con las ideas eclesiológicas de San Agustín es su magna obra *De civitate Dei*.

El A. establece dos líneas o criterios de análisis para este escrito: de una parte es libro escrito contra los paganos (a raíz del saqueo de Roma por Alarico en 410), según atestigua el propio Agustín en diversos pasajes de su obra; mas de otra parte es libro escrito por un autor pagano, ahora cristiano, y dirigido a círculos de conservadores romanos ilustrados huidos de la península ante el avance de los bárbaros y refugiados en Africa. El A. rechaza, por considerarla arcaísmo, la opinión de quienes en la relación que San Agustín establece entre religión y república ven a la religión como garante de la prosperidad temporal y de la hegemonía militar. Más bien parece inclinarse a pensar con algunos autores modernos que San Agustín escribe su "Ciudad de Dios" en antítesis consciente a la concepción del historiador Eusebio de Cesarea. En cualquier caso para relacionar a la Iglesia y a la sociedad San Agustín sigue —según el A.— el método de yuxtaposición que ya emplearan Tertuliano y San Cipriano al presentar a la Iglesia como alternativa a la sociedad idolátrica del Imperio Romano. El gran servicio que San Agustín ha prestado a la Iglesia occidental consiste, siempre según el A., en haber desarrollado una doctrina eclesiológica relacionada con el problema del pecado en una forma tal que da a entender que habla de la Iglesia como llena de pecadores. La ciudad de Dios que peregrina a su culminación escatológica, rigurosamente hablando, no tiene otros ciudadanos que los pecadores. Pero al propio tiempo se establece que la Iglesia peregrinante y la Iglesia escatológica son una. La Iglesia empírica, por tanto, se presenta como el lugar terreno y como el signo externo de la sociedad interna y celeste que marcha invisiblemente en la caridad y unidad hacia su meta transcendente.

El pensamiento del papa San *León Magno* interesa para delinear las relaciones entre Iglesia e imperio porque completa el modelo legal-imperial de la Iglesia en una teoría totalmente articulada del papado. En occidente se concibe la Iglesia como sociedad con contrastes y con paralelos respecto a la sociedad civil. San León concreta-

mente ve a la Iglesia y al Imperio apoyándose mutuamente. Enlaza la paz y prosperidad del Imperio con la paz y unidad de la Iglesia, considerando al uno y a la otra como dos imperios en comunidad de intereses. Puede decirse que procede en orden inverso al concepto pagano tradicional, que entendía la religión como asunto de la política imperial: para San León el bienestar de la Iglesia está directamente ligado al empleo del poder imperial. El emperador guarda y protege a la Iglesia, pero no la gobierna. Es sabido que dentro de este esquema la tensión entre la Iglesia cuyo protector es el emperador y la Iglesia cuyo gobernante es el papa ha llegado a veces al punto casi de la ruptura.

La teoría de San León acerca del primado se estructura en esta forma: San Pedro recibió poderes jurisdiccionales (atar y desatar) y doctrinales (predicar en todo el mundo), de donde resulta que respecto a los demás cristianos representa un papel de Roca y respecto de los demás Apóstoles representa el papel de Primado. Ahora bien, estos poderes no fueron ni personales ni temporales, sino otorgados al cargo y permanentes. La misión de *unidad* (atar y desatar = presidir) va estrechamente ligada a la de purificar a los miembros de la Iglesia, o lo que es lo mismo, a la misión de *santidad*. Hemos de reconocer que también en estos planteamientos el A. se muestra demasiado embarazado por sus prejuicios. Si no tiene inconveniente en reconocer que, aunque la distinción entre el oficio episcopal y el oficio primacial de Pedro es creación de la siguiente teorización teológica, se encuentra sin embargo substancialmente ya en San León. ¿Por qué no admite también, con igual lógica, que la *realidad misma* se atestigua con anterioridad, si bien encuentra una nueva y más recia formulación en San León?

Se cierra esta panorámica con un estudio del pensamiento del papa San *Gregorio Magno*, el cual de una parte integra los conceptos de la espiritualidad monástica y el esquema agustiniano de la Iglesia de los elegidos dentro de una concepción de perfeccionismo escatológico (*santi-*

dad) y de otra parte hace suyos los planteamientos de su predecesor San León sobre el primado (*unidad*). Frente al título "obispo universal" utilizado (usurpado) por el patriarca de Constantinopla, él extiende el de "Sede de Pedro" referido a la de Roma, como centro de unidad eclesial, que de hecho actúa desde su sentido de responsabilidad en favor de la perfección escatológica con su empeño en impulsar la vida monástica.

En sus consideraciones finales el A. piensa con simpatía en el papado como solución para la unidad de la Iglesia, pero todo queda en una añoranza que se deshace ante la forma, no convincente para el A., de realizarse en concreto el primado de Roma (pág. 158). Si bien no podemos estar de acuerdo con el A. en este punto ni tampoco cuando afirma que "el cristiano sabe que la Iglesia es una y ha de ser una, pero la forma de su unidad está por descubrir" (*ibid.*), no hay dificultad en admitir una de las conclusiones fundamentales de este trabajo: la íntima relación entre santidad y unidad en la Iglesia: la santidad será modelo siempre válido sobre el que se construya la unidad.

5. La presente obra consta de dos partes. En la primera de ellas (págs. 21-130), de carácter histórico, el A. arranca de la idea sobre Sacerdocio Real tanto en San Pedro como en San Pablo. Existen coincidencias substanciales: el reconocimiento de la dignidad del cristiano, la realeza de su sacerdocio, lo paradójico de la vida tanto en los cristianos como en los elementos rectores de la comunidad. Pero se aprecian también diferencias: en la literatura petrina se delinean unas comunidades estáticas, de conducta moral generalmente correcta y con una organización jerárquica en la que es notoria la intervención de los presbíteros. San Pablo, en cambio, da a entender la existencia de comunidades fraccionadas en grupos, de conducta moral no tan recta y organizadas sin una presencia tan notoria de presbíteros.

De esta doble concepción se va desarrollando como un doble cauce, a modo de dos corrientes, dimanantes de una

misma fuente: la corriente de Pedro, que el A. localiza en el Sur, con su fuerza centrífuga en Jerusalén y su ámbito de expansión en Palestina, con repercusiones en Alejandría y en Roma, se desenvuelve a la luz de la Ley en ella se da una autoridad colectiva presbiteral y al tiempo una autoridad individual encarnada en el "senior" de los presbíteros. La corriente de Pablo, o corriente del Norte, cuyo núcleo primero sería Antioquía, se desliza bajo la luz de la Libertad, y en ella privan dones maravillosos y tareas también maravillosas. El A., que parece no aceptar la identificación obispos-presbíteros admitida por muchos exégetas, entiende que es característica de estas comunidades paulinas su organización jerárquica con obispo y diáconos formando entre uno y otros no una verdadera colegialidad, sino como un "espíritu de familia". Los presbíteros, si se dan en algunos casos, no es colegialmente ni como "presbiterio".

Ambas corrientes entran en diálogo ensayando fórmulas conciliatorias, pero se van desarrollando normalmente en forma bien diferenciada y peculiar, extendiéndose incluso desde la ciudad a las zonas rurales. En efecto, por aquellas zonas en que prevalece el influjo de la corriente Sur se observa una tendencia a dejar que los presbíteros, para subvenir a las necesidades rurales, vayan paulatinamente participando de la facultad episcopal de celebrar la Sagrada Liturgia. La historia de la Iglesia de Roma, paradigma de otras muchas, establece en este proceso la siguiente gradación: unión de los presbíteros a la acción de gracias del obispo, agrupación junto a él en torno al altar sosteniendo patenas en sus manos, concelebración con el obispo y finalmente celebración autónoma de la Eucaristía en sus iglesias titulares (Tituli), habiendo introducido en el cáliz una partícula (*fermentum*) consagrada por el propio Papa; a comienzos del siglo IV aproximadamente se ultimó la evolución a favor de los presbíteros en orden a la facultad de celebrar el sacrificio eucarístico.

Por su parte en las zonas de influjo de la corriente Norte se observan dos tendencias distintas. En las regio-

nes más orientales —Antioquía y Siria— prevalece la idea del obispo como cabeza de la comunidad y se crean los “chorepiskopoi” u obispos de comunidades rurales, subordinados en algún modo a los obispos de las ciudades. En cambio en las regiones más occidentales —Galias y Norte de España— se dio al diácono, por ser el más inmediato colaborador del obispo, plena potestad para celebrar la Eucaristía (!) allí donde el obispo no podía hallarse personalmente presente. También actuaban presbíteros con este cometido en el ámbito rural. Al comienzo del siglo iv, sintetiza el autor, se dan pues tres posibilidades (!) para la administración de sacramentos y especialmente para la celebración de la Eucaristía en las comunidades rurales: los “chorepiskopoi”, los presbíteros y los diáconos.

En la segunda parte de la obra (págs. 131-328) se estudian los textos. El autor es consciente de la dificultad del estudio que afronta precisamente por la falta de documentos de este período y en especial relacionados con la Jerarquía. Su investigación se orienta no por la literatura teológica, sino por la *liturgia*, reflejo de la vida religiosa colectiva. Si bien los textos litúrgicos prenicenos son al respecto no de mucha monta, raros y relativamente tardíos, el autor los valora por estimar que, como en los restos arqueológicos, en ellos se contienen formas de vida anteriores a ellos mismos. Por lo demás el autor ha hecho preceder la parte histórica para servirse de ella no sólo como de introducción, sino sobre todo como de apoyatura y cauce para retornar de manos de los textos litúrgicos. El autor parte del supuesto de que la unión de las dos corrientes descritas en la exposición histórica se da precisamente en la Liturgia. La Didaché, la Tradición Apostólica atribuida a Hipólito y la Didascalia Apostolorum son vistas por el autor como intentos de armonización de ambas corrientes. Se analizan los textos teniendo a la vista tanto la elección de los ordenados, como cada una de las diferentes ordenaciones —la del obispo, la del presbítero y la del diácono—, estudiándose con detenimiento las oraciones conse-

cratorias y atendiendo también a los ritos mismos de la ordenación.

Esta segunda parte se cierra con unas consideraciones teológicas sobre los textos litúrgicos analizados. De un lado se establece con firmeza —frente a las concepciones luterana y liberal— que los textos no dan pie a interpretar la realidad del sacerdocio común del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento, que es la Iglesia, como algo indiferenciado y sin jerarquización. De otro lado —frente a ciertas interpretaciones de autores católicos que hablan de un sacerdocio inferior y otro superior (Congar, Lecuyer)— afirma el autor la existencia de un único sacerdocio: el episcopal, del que participaban en diferente grado el presbítero y el diácono. El sacerdocio real del pueblo de Dios al que se alude en la 1.^a carta de San Pedro (2, 5. 9), por lo que se deduce de la liturgia de los tres primeros siglos, no puede interpretarse literalmente: se trata solamente de la “dignidad” del pueblo de Dios (pág. 299).

El concilio de Nicea, según el autor, armonizó también, desde el punto de vista disciplinar, las dos corrientes que se delinean en la parte histórica y que se ven reflejadas y a su vez unificadas en los textos litúrgicos estudiados en la parte segunda. La corriente del Norte se incorpora al establecer la sinodalidad episcopal en toda la Iglesia y la necesidad de la presencia de tres obispos en la consagración episcopal. La del Sur se tiene en cuenta al prohibir a obispos y clérigos el trasladarse de diócesis o comunidad ya que en ello se implica el concepto de inserción en la realidad colegial local que llevaba consigo la ordenación o consagración en la corriente petrina o del Sur. Se transforma, sin embargo, el presbiterio tal como esta corriente lo interpretaba: el diácono queda subordinado al presbítero y es aquél el que ha de ser preferido para la acción pastoral rural. Sólo quedó sin decidir en Nicea si seguirían los “*cho-repiskopoi*” o más bien los presbíteros al frente de las comunidades rurales, cosa que resolvió a favor de los presbíteros el concilio posterior de Sárdica (a. 344).

El interés de este estudio viene dado de una parte por la

época estudiada —el cristianismo primitivo— y de otra por el tema mismo que se investiga, la fundación de la Jerarquía. La obra está presidida por una gran claridad expositiva que campea a lo largo de todas sus líneas. A nuestro entender la parte primera del estudio, si bien da la impresión de una no suficiente documentación, aporta una visión intuitiva y sugerente que se constituye en buena clave para interpretar, con ojos nuevos, la siempre difícil maraña de los textos litúrgicos de la época prenicena. Nos referimos a la distinción de las dos corrientes y a sus rasgos diferenciadores, así como a las zonas de influjo de una y otra.

Este esquema interpretativo, de bastante claridad y admisible en líneas generales, tropieza sin embargo con dificultades provenientes de la literatura teológica coetánea a la que el autor no ha querido hacer referencia, pero que una seria investigación no puede silenciar. El autor no repara en que ya Clemente de Alejandría (*Pedagogo* II, 12, 97, 2; *Stromata* VI, 13, 107, 2: GCS Clemens I, 289; II, 485), Orígenes (*De oratione* 28, 2: GCS Orígenes II, 377), Tertuliano (*De Baptismo* 17, 1; *De fuga* 11, 1; *De monogamia* 11, 1: CChr 1, 291; 2, 1148; 2, 1244) y el mismo San Hipólito de Roma (*Refutatio* IX, 12, 22: GCS Hipólito III, 249) atestiguan los tres grados de la Jerarquía eclesiástica: obispos, presbíteros y diáconos, como una organización existente en todas las comunidades cristianas.

Por otra parte no parece suficientemente fundado poner en plano de igualdad todos los datos y hablar indiscriminadamente de "posibilidades" cual si se tratara de actitudes o soluciones igualmente legítimas y no más bien de hechos, alguno de ellos "abusivo" como la celebración eucarística por diáconos (pág. 124). En esta misma línea habrá que advertir que la opción generalmente prevalente a favor de los presbíteros en la atención a la población rural no se justifica sólo como una decisión meramente pastoral —como da a entender el autor (pág. 125)— sino como resolución apoyada en motivos dogmáticos más profundos. Precisamente el influjo de Roma y las decisiones de los sínodos de Elvira y de Arlés, a que apela el propio autor,

abona totalmente este legítimo supuesto nuestro. Hechas estas salvedades y lamentando que el autor ignore totalmente la literatura española al respecto (no menciona siquiera el documentado estudio del Dr. Manuel Guerra Gómez, sobre "Episkopos, Presbyteros y Diakonos"), consideramos que el estudio arroja nueva luz sobre la época y sobre el tema investigados.

6. El autor, que ya en 1956 había obtenido el grado de Doctor en Teología con su tesis "Oudtestamentische priestelijke motieven in the Apocalyps of John", a raíz de unas visitas muy fructíferas que realizara al Próximo Oriente en los años 1962 y 1967, profundizó sus estudios sobre los orígenes de la Iglesia y su desenvolvimiento en los medios judíos. En el estudio que presentamos trata de explicar cómo la Homilía Pascual de Melitón de Sardes, escrita según los cálculos de su último editor O. Perler entre 160 y 170, es un "documento cristiano, en el que se refleja la confrontación entre la Iglesia y la Sinagoga" (pág. 3).

Para ello el autor después de un capítulo introductorio dedicado a ambientar la persona y la obra de Melitón (págs. 8-46), se centra en la consideración de la Homilía Pascual, apuntando hacia la hermenéutica de la tipología como punto clave de Melitón (págs. 47-48) y señalando aquellos motivos bíblicos más destacables en la pieza estudiada (págs. 79-150): se resaltan aquí los elementos de confrontación Iglesia-Sinagoga (cfr. III, b-m), válidos por lo general. No podemos, sin embargo, aceptar en todos sus extremos el artículo titulado "Ne supra quam scriptum est" (págs. 147-150). Es cierto que Melitón, si se mueve en un ambiente judeocristiano del Asia Menor, pone la fuerza de su argumentación en la Sagrada Escritura, elemento común con los judíos y arma útil en la controversia anti-judía. Incluso nos parece llena de intuición la observación que el autor hace, a propósito de la conocida tesis del Cardenal J. Daniélou, en el sentido de que "Melito gaat immers niet uit van het *Spätjudentum*, maar van het vanuit het Nieuwe Testament geïnterpreteerde Oude Testament..."

(pág. 148). Por ello precisamente no se puede apelar a esta Homilía como punto de apoyo para la tesis protestante de la "sola Scriptura" a la que el autor, ministro encargado de atender a los inmigrantes protestantes holandeses en Pretoria (Sur-Africa), se siente ligado.

A continuación dedica un breve capítulo a estudiar la luz que proyecta la Homilía de Melitón sobre la estructura de la catequesis primitiva, subrayando el papel que en la misma jugaba la narración del Exodo (págs. 151-157), y otro capítulo a confrontar el escrito de Melitón con el Haggadah judío de la Pascua (págs. 158-165). La obra concluye con una consideración de los "Improperios" de Melitón como anticipo de los "Improperios" que permanecieron en la liturgia romana del Viernes Santo (págs. 166-187). Desde la pág. 195 a la 232 el autor nos ofrece, sobre el texto griego de la edición crítica de O. Perler (*Sources Chrétiennes* 123, Paris 1966), una traducción holandesa que se nos antoja bastante atildada y exacta, pues —debido a la amable iniciativa del propio autor— nos fue enviada para su estudio y comprobación hace algunos años. El autor ha mejorado las referencias bíblicas que trae la edición crítica de Perler añadiendo citas procedentes de su personal confrontación y estudio. Con las salvedades hechas, estimamos se trata de un estudio digno y que aporta luz sobre las relaciones existentes entre el Cristianismo y el Judaísmo en la Iglesia primitiva del Asia Menor.

7. El autor pretende en esta obra estudiar el desarrollo del movimiento monofisita en los dos siglos siguientes al Concilio de Calcedonia (a. 451). Para ello dedica el capítulo I a describir "el camino hacia Calcedonia" arrancando desde el a. 428, fecha del nombramiento de Nestorio como Patriarca de Constantinopla. Enmarca este camino, no exento de peripecias, dentro de las tensiones ya conocidas. De una parte las rivalidades entre las distintas sedes, Efeso y Constantinopla, y sobre todo Roma, Alejandría y Constantinopla a raíz del Concilio Constantinopolitano I (a. 381). En este clima interpreta el lapso que transcurre

desde el mencionado concilio hasta el de Efeso (a. 381-431) como un período de esfuerzos de los oprimidos obispados de Roma y Alejandría por deshacerse lo más posible de la obra jurídica del concilio de Constantinopla (cfr. págs. 15 ss.). Se subraya posteriormente la preponderancia de Roma y la figura de San León: aunque la jurisdicción primacial de Roma coincide con su primacía imperial, el autor hace notar que ni el papa San León ni sus legados se apoyan nunca en la segunda para ejercer la primera (págs. 11 y ss.).

El capítulo II se titula "El emperador y su iglesia". El autor entiende que el emperador Marciano y Pulqueria fueron los vencedores efectivos en el Concilio de Calcedonia del a. 451. El emperador de Constantinopla se constituye en guardia de la ortodoxia, con la resistencia principal del particularismo de Egipto y de Siria en el Este. Enmarca estas afirmaciones en un amplio contexto de actitudes imperiales en Oriente, aludiendo a diversas intervenciones: el plebiscito de León I el a. 457, la encíclica del intruso Basilisco el a. 476, el Henotikon de Zenón el a. 482, y la restauración de Calcedonia a un status plenamente canónico gracias a Justino I el a. 519. El autor considera el supuesto teórico de estas actitudes imperiales y estima que mientras en Occidente se aceptó, al parecer, sin discusión una teoría de las relaciones Iglesia y Estado basada en una jurisdicción paralela y autónoma, no existió en Oriente esa teoría de "las dos espadas", ni por tanto alternativa episcopal respecto al poder del emperador, ya que la división de autoridad hubiera sido considerada como "anarquía".

Se dedica el capítulo III a "Los intelectuales y los monjes", estudiándose en el mismo a los principales representantes del pensamiento cristiano oriental que a partir del a. 200 aproximadamente mostraron tendencias "monofisistas" —Noeto, Praxeas, Orígenes, cuyo legado a través de Arrio llegó al propio Atanasio, Apolinar y Cirilo (la llamada cristología alejandrina), defendieron "dos naturalezas" en Cristo— Eustacio, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia (cristología antioquena). Como exponentes extre-

mos de la primera y de la segunda sentencia aparecen respectivamente Nestorio y Eutiques. El autor expone, no con excesiva claridad, las características de una y otra escuela teológica en lo referente al problema del Verbo Encarnado, Cristo. El autor no nos parece afortunado cuando afirma que durante toda esta controversia la Iglesia Occidental en sus figuras más representativas estuvo al parecer *inocentemente* "fuera de juego" (In this long-standing controversy the representatives of the western church appeared as innocents abroad, pág. 130). La cita de la Epístola de San León (Epist. 34, 1: *Diu apud nos incertum fuit, quid in ipso (Eutiche) catholicis displiceret*) no abona necesariamente la idea de *ingenuidad* (naively) apuntada por el autor, antes puede entenderse en un contexto de dificultades de comunicación como falta de suficiente información y consiguientemente como actitud prudencial en quien sabía poseer —como papa— la última palabra en un asunto doctrinal complejo.

Por su parte la teología occidental de la época (Tertuliano, San Ambrosio, San Agustín y el papa San León) se muestra en conexión con la tendencia antioquena en punto a cristología (págs. 131 ss.), lo que explica que Nestorio desde la lejanía del destierro apreciara coincidencias notables de su teología con la del *tomo* de San León. En este punto, hemos de advertir que, aunque los estudios históricos y de textos están revalorizando a Nestorio y restituyéndole un contorno menos severo a su figura, no lo logran sin embargo hasta el extremo de que quedara descalificada su verdadera condición herética, cosa que parece admitir el autor cuando afirma que las diferencias entre la teología nestoriana y la del papa San León no fueron esenciales, al menos en la opinión del heresiarca (Nestorius could appreciate that there were no essential differences between his theology and that contained in Leo's *Tome*, pág. 134). Tras la polémica a nivel episcopal las fluctuaciones de la opinión pública promonofisita vinieron representadas sobre todo por los monjes sirios y egipcios, que generalmente asumían el papel de acusadores y de contesta-

ción frente a los obispos. El autor trata de encontrar una justificación a esta tendencia monofisita en el monacato oriental atribuyéndola a cierto complicado misticismo e individualismo en el caso de los monjes sirios y en los de Egipto a su formación teológica que acentuaba desproporcionadamente el valor de la Biblia según el texto copto y que veneraba de modo exclusivista el Concilio de Nicea. El autor advierte que si la precedente crisis arriana había sido primariamente de intelectuales y obispos, la crisis de Calcedonia involucró a la totalidad de los cristianos orientales del área mediterránea jugando en ello papel clave precisamente los monjes (pág. 141).

El capítulo IV se ocupa de las vicisitudes que desembocaron en la promulgación del edicto "Henotikon". Se describe primeramente el período de favor a la ortodoxia a cargo de los emperadores León I y Zenón (págs. 143-169), pasando a narrar la revolución del usurpador Basilisco (a. 475-476) que se apoyó en los monjes monofisitas alejandrinos (págs. 169-174). La confusión originada por una carta encíclica del usurpador se estima como causa inmediata de que, una vez derrotado Basilisco y proveídas por ortodoxos las cuatro sedes mayores de Oriente, el patriarca de Constantinopla, Acacio, propusiera a Zenón un escrito de compromiso, el *henotikon*, en que si bien se condena a Nestorio y a Eutiques, sólo se admite la vigencia de los dos primeros concilios ecuménicos (Nicea y Constantinopla I). Se estudia la lucha en torno al documento unionista: la aceptación por parte del patriarca alejandrino Mongo y su rechazo por parte de un amplio sector de orientales y especialmente por el papa Félix II (III), quien tomó cartas en el asunto y depuso en el sínodo de Roma (a. 484) de sus sedes respectivas a Acacio y a Mongo. Acacio, con sus decisiones anticalcedonianas e induciendo a Zenón a rebelarse contra el Papa, se constituye en promotor de un cisma que lleva su nombre y que abrió una época de prosperidad para el monofisitismo, que se prolongó hasta el siguiente emperador Anastasio I. La detallada na-

rración de estos eventos constituye el tema del capítulo V (págs. 184-220).

Para explicar la reacción ortodoxa que se provocó bajo el mismo Anastasio I el a. 513 y duró hasta el 527, el autor dedica un nuevo capítulo, el VI, en que se hace referencia a la pululación de sectas y partidos dentro del monofisismo. Su ulterior debilitamiento y la intervención del papa Hormisdas y del emperador ortodoxo Justino I pusieron fin a esta situación, dando paso a una etapa de paz y concordia. Se destina el capítulo VII a describir la política zigzagueante del emperador Justiniano (527-565), comenzando por referirse al fenómeno de la oposición de los monjes monofisitas "teopasquistas" contra los monjes acoimetas partidarios de Calcedonia (págs. 255 ss.) y señalando el papel que representó la emperatriz Teodora en el movimiento monofisita de esta época (págs. 260 ss.). Al influjo de ella se debió la celebración de una conferencia entre ortodoxos y monofisitas partidarios de Severo (a. 532-533) sin resultados conclusivos (págs. 265 ss.). Se habla también del edicto publicado por Justiniano el a. 533 en el que se contiene una profesión de fe aceptable a los monofisitas y asimismo se menciona cómo el emperador logra del papa Juan II que acepte la fórmula teopasquista y que condene a los monjes acoimetas. El autor interpreta este empeño imperial como un segundo "henotikon", "el último esfuerzo de compromiso (entre ortodoxos y monofisitas) antes de que los monofisitas establecieron su jerarquía propia" (pág. 268). Se destaca el período del 535-538 como línea divisoria en la historia del movimiento monofisita fundamentalmente por motivo de la condenación de Severo (págs. 275 ss.). Se evoca el edicto dogmático condenando los Tres Capítulos y profesando fidelidad a Calcedonia (a. 543-544), que dio por resultado la insatisfacción de los monofisitas y una confusa situación dentro de la Iglesia, ya que se aceptó de mala gana en Oriente y encontró franca oposición en Occidente. La intriga de la promonofisita emperatriz Teodora se deja ver una vez más en el secuestro del papa Vigilio (a. 547) y en todas las ulteriores incidencias

hasta la firma por parte del pontífice romano de una fórmula conforme a la voluntad imperial (a. 554), pasando por la promulgación de un segundo edicto dogmático el a. 551 convocando un nuevo concilio que se celebraría el a. 553 (págs. 281 ss.).

Los dos últimos capítulos, el VIII y el IX, describen de una parte "el reino monofisita" y su extensión por Nubia (págs. 297 ss.), Etiopía y Mar Rojo (págs. 304 ss.) y por Armenia (págs. 308-315), y de otra parte la situación del monofisitismo en el caso de Siria y las desavenencias entre los monofisitas de Siria y Egipto que dieron lugar a una proliferación doctrinal notable. El período estudiado por el autor concluye con la invasión árabe de Palestina y Siria en tiempos del emperador Heraclio (abril del a. 634) (cfr. Epílogo, págs. 354-359).

Aparte de algunos mapas ilustrativos (págs. 250-251: El monofisitismo en el Patriarcado de Antioquía los años 512-518; págs. 258-259: El Imperio Romano hacia el a. 560) la monografía ofrece en apéndice traducción inglesa de los tres textos doctrinales que el autor considera de mayor importancia: 1) El "Henotikon" del emperador Zenón del a. 482, según el texto de Evagrio, enmendado con aportaciones de otras fuentes (págs. 360-362); 2) la petición de los monofisitas al emperador Justiniano el a. 532, según el texto de Zacarías Retor, sin completar con un segundo texto ofrecido por Miguel Sirio, aunque se cita esta última referencia (págs. 362-366) y 3) el "segundo Henotikon" de Justiniano II perteneciente al a. 571, según el texto de Evagrio complementando con otras fuentes (págs. 366-368). Una amplia sección bibliográfica (págs. 369-392) y un detallado índice de nombres (págs. 393-405) cierran esta monografía más histórica que teológica del monofisitismo. El autor, en efecto, interpreta los hechos sobre una doble base: por una parte entiende el monofisitismo no tanto como herejía o controversia doctrinal cuanto como cisma o querella verbal que llega a constituirse en símbolo del movimiento separatista principalmente en Siria, Egipto y Armenia (?). Por otra parte, al considerar las relaciones entre gobernantes

y gobernados en las provincias orientales de Roma, destaca a la Religión como único medio de expresar la armonía o disconformidad. Es notable asimismo que, en su tiempo, los donatistas no aceptaron la intervención del emperador en asuntos eclesiásticos, los monofisitas en cambio lo invitan a intervenir.

