

BOLETIN DE PATROLOGIA

JAVIER IBAÑEZ IBAÑEZ

FERNANDO MENDOZA RUIZ

1. A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Analecta Gregoriana, vol. 186, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, 742 págs.
2. J. LAPORTE, *La doctrine eucharistique chez Philon d'Alexandrie*, Théologie Historique, vol. 16, Beauchesne, Paris 1972, 276 págs.
3. J. BARBEL, *Gregor von Nissa. Die grosse katechetische Rede. Oratio Catechetica Magna*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel. Stuttgart, 1971, VIII+231 págs.
4. W. A. BIENERT, *Dionysius von Alexandrien. Das erhaltene Werk*, Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Wolfgang A. Bienert. Stuttgart, 1972, VIII+137 págs.
5. W. D. HAUSCHILD, *Basilius von Caesarea. Briefe, Zweiter Teil*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild. Stuttgart, 1973, X+192 págs.
6. Th. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1971, 163 págs.

1. La extensa monografía del profesor Brontesi, consta de dos partes. La primera, que tiene cuatro capítulos, recoge todos los pasajes soteriológicos y se preocupa de dilucidar los contextos con el estudio, en cada caso, de la posición morfológica y sintáctica del vocablo soteriológico en el lenguaje clementino. Ello no ofrece obstáculo para que el A. se muestre atento a los vocablos y conceptos que acom-

pañan más frecuentemente a esa terminología soteriológica. Se podría afirmar que, en esta primera parte, campea una preocupación netamente filológica y lingüística, ya que el A. estudia el concepto de salvación del Corpus clementino en los límites de *soteria* y por tanto en once vocablos unidos entre sí por derivarse de una raíz común, a saber: σῶζω, (ἀνασῶζω, ἀποσῶζω, διασῶζω, περισῶζω) σωτήρ σωτηρία, σωτήριος, σωτηρίως, σῶαν, σωστική. Si bien, en el primer capítulo, los textos aparecen meramente agrupados, en los tres restantes se observa un minucioso y completo estudio de los mismos.

Con palabras de B.: "Potremmo dire che Clemente Alessandrino parla prima con il suo linguaggio, in attesa di parlare succesivamente (nella seconda parte) con il linguaggio del ricercatore" (p. XXVIII). En esta segunda parte, el A. aborda mediante ocho capítulos el tratamiento de los respectivos temas: *Soteria e creazione; Tempi e luoghi della salvezza; Dio salva; la parusia del Salvatore; Gli uomini di fronte alla salvezza; Alcuni corollari; Condizioni soggettive; Fede, gnosi, salvezza*. La monografía consta además de una conclusión, un apéndice sobre *La soteria degli Excerpta ex Theodoto* y unos extensos índices.

El A. llega a la conclusión de que la *soteria* es el término que resume toda la pedagogía divina y todo el esfuerzo del hombre. Este, mediante su libertad, entendida con libre albedrío o capacidad opcional, transforma la creación en salvación. Cuando el hombre, intuyendo el significado íntimo de su libre albedrío, se vuelve hacia su Dios, la creación llega a ser salvación y Dios llega a ser Padre. No existe pues y no puede existir una *creación salvada* o una *salvación por naturaleza*, pero sí una creación que puede y debe avanzar hasta transformarse en salvación. Al hombre, por tanto, incumbe una responsabilidad cósmica sobre todo el universo creado, así como el deber de cantar la sabia economía divina que ha aceptado el peligro de una burla del cosmos, cuando creó al hombre libre. El hombre asume este fin salvífico, constitutivamente libre, únicamente por la fe, es decir, con el asentimiento libre del alma y con la confianza de una persona que se ha encontrado con un prin-

cipio cognoscitivo, que resulta ser persona: con el Logos. Creer al Logos significa poseer la llave de interpretación de todo lo existente, significa entender que la creación debe transformarse en salvación y que el hombre debe llegar a ser hijo de Dios. Este Logos está presente y obra en los profetas, en el Jesús histórico, en la Iglesia. Nadie puede desentenderse de la Iglesia; ya que ello significaría recusar la *presencia* y por consiguiente condenarse a la soledad, al soliloquio, a sofismas estériles. La dinámica interior de la salvación consiste en un continuo avance desde la infidelidad a la fe, a la gnosis, a la caridad, a la herencia. Se trata de asemejarse en la medida de lo posible al Salvador, y nadie como el gnóstico realiza una imitación más grande del Salvador; su gnosis, se puede afirmar que supera la fe y la misma salvación. El, a imitación del Salvador y de los apóstoles, se preocupa más de la salvación del prójimo que de la suya personal. Pero a quien se preocupa de la salvación del prójimo, Dios, al mismo tiempo que le pone a disposición su omnipotencia divina, le asegura la propia. La razón es obvia; es tal la semejanza que tiene el gnóstico con Dios y con su divina voluntad, que se puede afirmar de él que puede y posee todo tanto numéricamente cuanto potencialmente; es decir, Dios que crea y realiza todo con vistas a la salvación, no teme confiarse a quien tiene idéntica finalidad. Se puede considerar al gnóstico como un don de Dios para la comunidad de los hombres, ya que su persona supone un peculiar modo de presencia del Salvador en medio de ellos.

La lectura detenida del libro de B. ha motivado unas cuantas observaciones:

a) No se acierta a ver el interés manifestado ya por Brontesi en la presentación de su obra (p. XXVIII) en donde el A. precisa que se trata de la *soteria* y no de la *soteriología* de Clemente. Ciertamente que una *soteriología* completa debería incluir, al menos, el tratamiento de la Cristología, de la Eclesiología y el de la concepción de hombre cosa que B. promete. Por otra parte, el A. ha tratado una cantidad de temas en la segunda parte de su libro que no comprendemos cómo su monografía no puede ser el vol. primero de la *soteriología* de Clemente. ¿No podría ser justificación

de la ausencia de un capítulo dedicado al estudio histórico del tema más difícil de hacer cuando se trata de un trabajo filológico-lingüístico que cuando se trata de un estudio sistemático?

b) El A., en pocas ocasiones, ha propuesto alguna corrección al texto crítico de Stählin-Früchtel, “convinti, según dice, che in questo campo si rende un servizio più autentico sbagliando que tacendo” (p. XXXI). ¿Es más crítica la lectura propuesta por B. en los distintos casos en que lo hace?

c) En la pág. 153, al tratar de las *fuentes eclesiásticas* del verbo σφζω, B. trae en la *nota 63* un criterio de Mondésert que el A. hace suyo. He aquí la nota: “Mondésert (Clément, 167) ricorda che non tutte le somiglianze di Cl. Al. con Filone, possono ricondurci a una dipendenza. Per esempio, l'appellativo φίλος τοῦ Θεοῦ, attribuito spesso a Abramo, prima che a Filone (Sobr. 56) può essere ricondotto all'epistola di Giacomo (2,23) e all'epistola di Clemente Romano ai Corinti, como si rincontra nel presente passo”. Habrá que decir: y si resulta que Clemente Romano hereda el φίλος τοῦ Θεοῦ de Santiago y éste, a su vez, de Filón? En ese caso, habrá que concluir que Filón es la fuente aunque el conducto haya sido eclesiástico.

d) El capítulo VIII (pp. 537-593) titulado *Fede, gnosi salvezza* nos parece realmente incompleto. Se echa de menos el tratamiento del tema εὐσέθεια-θεοσέθεια de relación tan íntima con la fe, con el gnóstico y, por supuesto, con la salvación. En primer lugar, hay que reconocer que el término aparece relacionado con un vocablo de raíz soteriológica y que si B. ha citado (cfr. pág. 177, nota 141: *Protr.* X, 90, 3 “...ὡς ἀπολλύει δεισιδαιμονία καὶ σώζει θεοσέθεια”), sin duda le ha pasado desapercibida toda la carga teológica que el término entraña.

Primeramente hay que afirmar que εὐσέθεια se identifica con θεοσέθεια con el Corpus Clementino (cfr. *Prot.* 9, Stählin I, p. 64 PG 8, 197 B y *Strom.* VII, 9 PG 9, 477 A). Clemente la llama “πράξις ἐπομένη καὶ ἀκόλουθος Θεῶν” (Cfr. *Str.* II, 9-10, Stählin II, p. 137, PG 8, 981 AB). El Alejandrino considera la virtud de la εὐσέθεια entre las nece-

sarias e indispensables al cristiano ya que aparece como integradora de la honestidad del hombre (καλός) y de la auténtica bondad (ἀγαθός) que no se mide por la externa cualidad de las riquezas (*Ped.* II, 12, Stählin I, p. 230, PG 8, 1016 C). En *Ped.* I, 7 (Stählin I, p. 122, PG 8, 313 AB), en el que Clemente reduce su visión al Logos, tema dominante en su sistema teológico, hace estas elucubraciones cargadas de sentido: “El Logos, pues, es justamente el Pedagogo que nos conduce como niños a la salvación. Claramente el Logos ha afirmado de sí mismo, mediante el profeta Oseas: “yo soy vuestro Maestro”; “pedagogía” es pues la *theosébeia* siendo enseñanza del culto a Dios, instrucción para el reconocimiento (ἐπίγνωσιν) de la verdad y camino (ἀγωγή) recto que lleva al cielo...”.

Si en la mente de Clemente, sólo el gnóstico es “eusebés” y “theosebés”, por ser el único que tiene un conocimiento auténtico de las cosas, se puede llegar a fijar la función de la “eusébeia-theosébeia” dentro del mecanismo general de la gnosis en el cristiano. Existe un texto en los *Stromata* (VII, 10, Stählin III, p. 42, PG 9, 481 B) en que nuestro autor describe las diversas etapas del desarrollo evolutivo del gnóstico. Pues bien, la mención de la *theosébeia* en dicho contexto nos la muestra Clemente como *réplica humana a la iniciativa divina* que pone en movimiento todo el proceso evolutivo del gnóstico. Diríase que en todas las instancias de la sublimación gnóstica hubiera de hallarse presente, por parte del propio gnóstico, este elemento catalizador.

Cuando Clemente defina (*Stromata* II, 2, Stählin II, p. 117, PG 8, 940 ABC - 941 A) la fe, dirá de ella que es “voluntaria anticipación y asentimiento o sumisión de la *theosebeia*” (πρόληψις ἐκούσιος ἐστι, Θεοσεβείας συγκατάθεσις). “Una cosa es que alguien se pronuncie sobre la verdad y otra que la verdad se interprete a sí misma; no es igual la conjetura de la verdad, que la misma verdad; una cosa es la semejanza y otra la realidad auténtica, pues una se logra mediante la enseñanza y el esfuerzo, la otra, en cambio, mediante la virtud (divina) y la fe. En efecto, la didascalía de la *theosebeia* es un don, mientras que la fe

es una gracia" (*Stromata* I, 7, Stählin II, p. 25, PG 8, 732). B. debiera haber advertido la contraposición "don-gracia" que permite establecer la siguiente interpretación: mientras la *theosébeia* se enmarca en el ámbito de la didascalía entendida ésta como don, la fe en cambio se define como *gracia* empleándose el término técnico consagrado por la Sagrada Escritura. La *theosébeia*, según esto, se concibe como una vía media entre la pura ascesis y la pura gracia. Precisamente su posición junto a la didascalía refuerza este mismo esquema conceptual: todo magisterio comporta algo que ofrece el maestro y algo también que el discípulo debe de aportar para que se logre una asimilación de la enseñanza. Esta *theosébeia* que en otro lugar aparece como una búsqueda o investigación de la verdad debe ser alumna, aceptante, con la humildad necesaria al discípulo que aprende. La *theosébeia* está siempre presente en la función discernidora del gnóstico para diferenciar la verdadera moneada (es decir, la doctrina verdadera) de la falsa (*Stromata* VII, 15, Stählin III, pp. 64, PG 9, 525 BC).

De cara al desarrollo que hace B. de la *salvezza* bien hubiera venido, por esclarecedor, aquel texto del *Protréptico* (X, Stählin I, p. 72, PG 8, 216 AB) cuya lectura puede prestarnos luz sobre la relación concreta entre lo específico de la naturaleza humana y su destino escatológico, así como sobre la función que en todo ello pueda representar la *Theosébeia*. "Es propio, dice, del hombre tener familiaridad con Dios. Y por eso, así como no obligamos al caballo para que are, ni al toro para cazar, sino que arrastramos a cada animal a lo que le es connatural, del mismo modo al hombre, nacido para la contemplación del cielo, siendo en verdad planta celeste, lo exhortamos al conocimiento de Dios, considerando lo peculiar de su naturaleza y lo que le distingue y especifica de entre los restantes seres animados, y tratando de proporcionarle la *theosébeia*, *viático suficiente para la eternidad*". Esta *theosébeia* delineada como *viático* es presupuesto e incluso única condición indispensable para la obtención del fin escatológico del gnóstico. A veces se dibuja como anticipo del cielo mismo. B. también ha olvidado los textos a este respecto: a) "Sólo la

theosébia es una exhortación universal y tendente, sin duda, a la vida toda, en toda ocasión y en toda circunstancia relacionada con el fin supremo que es la vida. *Para vivir eternamente sólo es necesario vivir de acuerdo con esta norma*” (*Protreptico* XI, Stählin I, p. 79, PG 8, 229 B); b) “*En fin de la theosébia es el eterno reposo en Dios y el principio de la eternidad es nuestro fin*” (*Pedagogo* I, 13, Stählin I, p. 151, PG 8, 373 B - 376 A).

A modo de conclusión, quisiéramos advertir que el estudio de cualquier tema en Clemente entraña una especial dificultad derivada de su peculiar modo de teologizar. La amplísima erudición del Alejandrino, el origen muchas veces incierto, de sus fuentes, las novedades de lexicografía teológica por él introducida, las distintas zonas ideológicas que concurren a la hora de expresar en fórmulas su pensamiento teológico, hacen del Primer Maestro cristiano un escritor tan interesante como dificultoso. Y ¿por qué no decirlo?; supone un gran esfuerzo, digno del máximo elogio, el intento de llevar a cabo una monografía como la de B. Tras ella se acierta a ver un crecido número de horas tanto del A. como del equipo de colaboradores. Arido, pero concienzudo y óptimo, el método observado por B. solamente después de finos análisis de este tenor, se tendrá derecho a esperar las definitivas y grandes síntesis en un campo tan original como es el de la teología prenicena.

2. El profesor de la Universidad de Notre-Dame de Indiana, Jean Laporte, estudia en la nueva monografía el tema de la doctrina eucarística en las obras de Filón. En principio, toda trabajo sobre Filón de Alejandría adquiere un marcado interés por tratarse de un filósofo judío contemporáneo de Jesús, de S. Pablo y por ser testigo cualificado de la teología de la Diáspora. En el libro de Laporte, este interés se acrecienta al constatar que la meta que el autor se propone es la de investigar y exponer lo más completamente posible el tema en cuestión. En efecto, hay que recordar que ya desde el año 1902 al 1968 los estudiosos habían dedicado páginas a tal materia (cfr. J. O. F. MURRAY, *Eucharistia-Eucharistein*, en “*The Journal of Theological Studies*” 3 (1902) 594-598; Th. SCHERMANN, ‘*Eucharis-*

tia' und 'eucharistein' in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n. Ch., en "Philologus" 69 (1910) 375-410; P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving*, Chicago 1935; R. J. LEDOGAR, *Acknowledgment, Praise-verbs in the Early Greek Anaphora*, Roma 1968, sp. pp. 94-98); pero siempre lo hicieron de una manera muy fragmentaria con vistas a desbrozar el camino para una mejor inteligencia de la llamada "eucaristía" cristiana.

El Autor ha abordado el tratamiento del tema en cuatro capítulos: 1) "*Eucharistia*" y otros términos de acción de gracias (Estudio terminológico). 2) *Eucharistia* y Liturgia. 3) *Eucharistia* y religión cósmica. Y 4) *Eucharistia* y vida interior del alma.

El planteamiento que se hace el A. para abordar el estudio terminológico nos parece totalmente recto: estudiar primero los términos hebreos que incluyen la idea de acción de gracias y que los LXX traducen por αἰνεῖν (alabar) homologein (confesar) eulogein (bendecir) doxazein (glorificar) hymnein (celebrar con himnos), para pasar a continuación a analizarlos en las obras en donde aparecen asociados a eucharistein. Acaba el capítulo con un estudio de las imágenes que expresan la acción de gracias: el recuerdo de Dios y sus beneficios, la consagración y la ofrenda votiva. De esta encuesta terminológica concluye el autor que la eucaristía filoniana hunde sus raíces en la Ley de Moisés y en el sistema sacrificial del Levítico más bien que en la filosofía griega o en la sinagoga que centra su vida en la alabanza y se separa del tiempo y de la ley.

La relación entre eucaristía y liturgia la estudia el autor en torno a temas como las plegarias de bendición, el Templo, los holocaustos, las ofrendas de los panes de la proposición y de las primicias, las diversas fiestas judías y los ministros del culto. Como elemento característico, concluye el A. que en Filón todos estos ritos litúrgicos, aun incluyendo el sentido de alabanza a Dios, tienen preponderantemente un aspecto sacrificial, como ofrenda de la oración, de las buenas obras y pensamiento del hombre entero.

Con relación a las especulación cosmológicas y antropológicas, F. toma dos orientaciones: La primera es estricta-

mente religiosa: invitación a dar gracias a Dios por el universo y por el hombre; en esto sufre más la influencia de la piedad judía que la de la religiosidad helenística. La segunda orientación es apologética y filosófica: se trata de defender y afirmar la existencia misma de Dios al que se dirige la "Eucaristía", en contraposición al materialismo de los filósofos paganos representados en Demócrito y Epicuro.

El último capítulo trata de la vida interior del alma y de la vida de la virtud. F., influenciado por la Biblia, insiste en el carácter gratuito de ambas, haciendo ver que todo es gracia de Dios. Pero, según el alejandrino, puede existir en el hombre una forma de ingratitud, consistente en atribuirse a sí mismo el mérito de las virtudes, como si Dios fuese mero instrumento y el hombre el verdadero autor. La actitud de acción de gracias alimentada a diario por la observancia de las leyes que recuerdan al israelita su deber de ser agradecido es el remedio para el orgullo de los ascetas avanzados en la vida de virtud.

Debemos confesar que de entrada nos ha sorprendido el título mismo del libro: "Doctrina Eucarística en Filón de Alejandría". Si bien es cierto que el autor en p. 75, nota 1 trata de justificarse, sin embargo hay que reconocer que presta a confusión. En efecto, el término "doctrina eucarística" es expresión tan acuñada y técnica en la Teología sacramentaria, que resulta anacrónico el reducirla a su mero significado semántico.

Pasando a detalles más concretos del trabajo nos parece que Laporte es un tanto apriorístico al deducir lo que significa "eucharisticon hymnon" (p. 48). Por otra parte, todo lo que deduce en el cap. II, ¿cree el A. encontrarlo fundamentado en los textos aducidos de F.?

La exhaustividad de que hace gala en el análisis terminológico se echa un tanto de menos en el estudio sistemático; así, por ejemplo, creemos que el tratamiento de la crítica filoniana a la religiosidad cósmica y a las filosofías materialistas podría haber sido más rico y completo tanto en aportación de textos como en matización de conceptos; valga a modo de ejemplo el insuficiente tratamien-

to que hace de Epicuro y su filosofía, siendo así que este filósofo es uno de los más duramente fustigados por F. no sólo en su teoría ética del placer sino también en sus concepciones cosmológicas de los átomos a los que veladamente alude en varios textos.

A lo largo del cap. VI, el A. usa una serie de conceptos tales como "gracia", "mérito", sin hacer notar la variedad de contenido respecto a los mismos vocablos cristianos de la época.

Finalmente, por lo que respecta a la sección de índices, nos parece interesante el dedicado a los personajes bíblicos figurativos; sin embargo se echa de menos un índice de términos griegos que ayudaría al estudioso a constatar la exhaustividad del capítulo terminológico en la que el A. intencionadamente ha insistido.

La monografía de Laporte cuenta entre sus méritos el poner de manifiesto todo el bagaje de significación y contenido que en la producción de F. se uniera en torno a la idea de "gratitud" manifestada bien por la bendición, bien por el sacrificio.

3. Esta colección, iniciada por el estudioso del Bizantinismo Dr. P. Wirth, de la Academia bávara de Ciencias de Munich, y publicada en colaboración con el teólogo doctor W. Gesel, de la Universidad de Augsburgo, tiene por objeto presentar en traducciones al alemán las obras más importantes y representativas de la Literatura griega con el fin de que el hombre actual y la civilización moderna se vean enriquecidos por el acceso a la herencia legada por la tradición occidental antigua.

La colección proyecta comprender tres series: Literatura antigua pagana, Literatura patristica griega y Literatura bizantina. De momento, sin embargo, se limitará a las dos últimas, que serán dirigidas respectivamente por W. Gessel y P. Wirth.

La composición de los volúmenes está constituida de tres partes fundamentales: una introducción a cada obra y su autor acompañada de la referencia de ediciones y literatura corespondiente; la traducción elaborada con base estrictamente científica y según las exigencias modernas; y

las aclaraciones detalladas en forma de notas y en páginas aparte.

El formato de los volúmenes es de 15×23 cms. Su extensión será entre 120 y 320 páginas; y la frecuencia de aparición se anuncia de dos a cuatro ejemplares por año.

La "Biblioteca de Literatura Griega" da comienzo con esta obra fundamental de Gregorio Niseno.

Se abre el volumen con una introducción que tiene por objeto situar al autor, su obra literaria y en concreto la "Oratio". En las páginas (1-17) de desarrollo ameno y de datos concretos se presenta con detalle la vida de G.: su nacimiento y familia, su formación filosófica y religiosa, su actividad eclesial como obispo y defensor de la fe en las controversias de su tiempo mediante escritos y participación en diversos concilios. Merece un relieve especial el apartado en que con fino análisis se describe el carácter de Gregorio: un hombre tímido y reservado, contemplador de la Belleza, investigador de las causas profundas y admirador de la armonía de las cosas, optimista en su visión del mundo, con fe en la victoria del bien sobre el mal, exigente en la práctica del cristianismo y buen pastor.

En la exposición de la obra literaria del Niseno, tras aludir brevemente a las ediciones y bibliografía que figuran al final del libro, pasa el A. a hacer una resumida valoración —demasiado genérica a nuestro parecer— de G. a) como *exegeta*, donde destaca la escasez de citas textuales bíblicas que en él se encuentran, debido a su interés por examinar detenidamente la Revelación y expresarla con fórmulas espontáneas y personales, lo cual supone una continua alusión implícita a la Biblia; b) como *dogmático*: no es un hombre de sistema, sino que recoge lo bueno allí donde lo encuentra, estando siempre su fe en el primer plano. (Nos parece demasiado breve el resumen de su doctrina teológica, reducido a dos páginas escasas (21-22), sobre todo comparado con la amplitud con que ha sido estudiada la vida; no obstante, la referencia continua que en el comentario se hará a la doctrina puede salvar esta deficiencia). c) Como *orador* no iguala G. a su hermano Basilio ni al Nacienceno.

d) Como *escritor de cartas* es asimismo de importancia escasa.

La introducción a la "Oratio" (p. 23-29) comprende un buen resumen del contenido; una breve alusión a las ideas directrices de su pensamiento: Trinidad, creación, redención, Bautismo y Eucaristía; y unas anotaciones generales sobre la obra: es fruto de una vida entregada a la teología; en ella G. se muestra personal, pero a la vez testigo del pensamiento cristiano; no es una catequesis propiamente dicha, sino instrucción para catequistas; no es ninguna obra sistemática ni un tratado de Dogmática, sino que faltan muchos temas y otros se desarrollan con amplitud desmesurada; es pobre en citas bíblicas, aunque abundante en alusiones. Se indican finalmente las ediciones, sobre todo la de J. H. SRAWLEY (Cambridge. Patristic Texts, 1903).

La segunda parte del volumen comprende la traducción al alemán. En ella el A. trata de permanecer lo más cerca posible del texto, aunque en determinados casos se vea en la necesidad de acortar y deshacer los largos períodos constructivos de G. Creemos que habría sido de interés práctico el colocar títulos epígrafes marginales en las divisiones de capítulos y apartados, con el fin de facilitar la lectura y la localización de temas.

El amplio comentario (p. 95-211) que constituye la tercera parte, tiene por finalidad aclarar y completar los puntos de vista teológicos por la misma doctrina de G., considerando sus relaciones con anteriores escritos patristicos o filosóficos, y determinando las alusiones bíblicas. Está organizado en forma de notas a la traducción, aprovechando en gran medida las de la edición de J. H. Srawley. Se abordan innumerables temas y se tratan de una manera ordenada con finos análisis y con riqueza de citas. Merecen especial mención las sabrosas notas que estudian temas de G. como: el sentido de "hypóstasis" y "fysis" (25), la unidad de naturaleza y Trinidad de Personas (52), el significado de "oiconomía" (59), el de "theoría" (78), el engaño del diablo en el pecado (95), la significación del vestido de piel dado a los primeros padres (102), el sentido de "anácrasis" de las dos naturalezas de Cristo (133), la virginidad

de María (143), la expresión "asunción del hombre" en la Encarnación (164), el concepto de Redención como pago de Dios al diablo (192), el abajamiento de Dios por el amor al hombre (204), la presencia de Dios (215), el infierno (219), la demora de la salvación (237), requisitos, denominaciones, figuras y eficacia del Bautismo (271), la resurrección universal (303), la enseñanza sobre la Eucaristía (312).

Acaba el volumen con una bibliografía selecta, sin pretensiones de exhaustividad, de los escritos sobre G. dividida en monografías y artículos. Figura a continuación un cuadro sinóptico de las obras de G. con el año de composición, ediciones, lugar de Migne y traducciones alemanas, cuadro que juzgamos de gran utilidad práctica, aunque echamos en falta una tabla explicativa de las abreviaturas referentes a ediciones y traducciones. Finalmente los registros comprenden lugares escriturísticos, nombres antiguos y modernos y temas. Es una lástima que estos registros se hayan trabajado poco y sean bastante deficientes: en el de Escritura no se distinguen por algún signo las citas textuales de G. de las simples alusiones o de las referencias hechas por el A. en el comentario; por otra parte faltan numerosos textos que figuran en el comentario bien como alusiones de G. bien como referencias del traductor. Algo parecido se puede decir del registro de nombres antiguos. El de temas es demasiado pobre comparado con la riqueza del comentario. Habría sido interesante también añadir un índice de lugares citados de otras obras de G.

No obstante estos detalles que habrían contribuido a completar el trabajo, pensamos que se trata de un libro cuya altura y seriedad científica alegrará provechosamente a los especialistas, y cuyo contenido y forma ágil harán accesible al hombre de hoy el pensamiento de un Padre de la Iglesia tan importante como G. desde una de sus obras centrales: la "Oratio Catechetica Magna".

4. Con este volumen se ofrece por primera vez al público de habla alemana la traducción de todos los fragmentos conservados de Dionisio de Alejandría, con las oportunas anotaciones y precedida por una presentación de este Padre de la Iglesia y de su obra.

En la introducción comienza el A. poniendo de relieve la categoría e importancia del Obispo de Alejandría que mereció en la antigüedad el apelativo de "el grande" y a quien S. Atanasio llamó "maestro de la Iglesia Universal", y al mismo tiempo señala las divergencias que en su valoración ha habido a lo largo de la historia hasta nuestros días.

Tras indicar brevemente las fuentes de que disponemos para conocer su persona y su obra, pasa a estudiar con precisión y detenimiento su vida y circunstancia histórica (p. 3-12): considera el nacimiento, ambiente familiar, formación, la dirección de la escuela catequética de Alejandría, la promoción al episcopado, su postura en la persecución de Decio y de Valeriano, en el cisma novaciano, en la disputa sobre el bautismo de los herejes, en la confrontación con los quiliastas de Egipto, la controversia con el Papa Dionisio y los últimos años de su vida. En este recorrido va situando el A. con acierto las obras de D. de las que tenemos noticia, enmarcándolas en su época y circunstancia.

Se presentan a continuación los rasgos fundamentales que describen la personalidad de D.: a) como escritor destaca por sus cartas, siendo casi toda su producción literaria de tipo o forma epistolar, lo cual da idea del carácter pragmático de sus escritos; b) como hombre público de Iglesia se pone de relieve su fortaleza en la persecución, su esfuerzo por mantener la unidad ante los cismas y sus numerosos contactos con otras iglesias locales; c) como exegeta aparece buen filólogo y examinador profundo del texto; la Biblia desempeña un papel central en su respuesta a las cuestiones planteadas; tiene poco en común con la exégesis de Orígenes; d) como conocedor de los filósofos, a los que cita y analiza críticamente, interesándose sobre todo por las consecuencias de orden práctico. Finalmente resalta el A. la significación de D. para la Historia de la Teología y su importancia a menudo controvertida. Quizá en este punto hubiera cabido una exposición más amplia de su doctrina y peculiaridades teológicas.

Un breve pero sustancioso apartado analiza los problemas más importantes en torno a la transmisión del texto,

remitiendo para detalles más concretos a las notas que acompañan a la traducción y a los trabajos de A. von Harnack, O. Brandenhewer y Ch. L. Feltoe. La mayoría de los fragmentos están transmitidos por Eusebio, y otros por Atanasio, Basilio Magno y Juan Damasceno; dos fragmentos se conservan en sirio, tres en arameo y uno en latín.

Por último el A. presenta en una mirada de conjunto el estado actual de la investigación sobre D. enumerando y valorando con breves observaciones críticas los estudios y aportaciones más importantes desde el siglo XVII hasta nuestros días.

La traducción, en cuanto al contenido y división de fragmentos, depende fundamentalmente de la edición de Ch. L. Feltoe (Cambridge, 1904), que se completa con los descubrimientos posteriores. La misma edición facilita normalmente la base textual, excepto en algún caso que oportunamente se hace notar en las aclaraciones. El A. subraya que se trata de una traducción de los textos originales, aunque se tienen en cuenta las versiones ya existentes. Procura ser lo más literal posible con el fin de conservar los modos gráficos de expresión de D., siendo al mismo tiempo clara e inteligible.

Las anotaciones que siguen a la traducción (p. 107-124) se limitan prácticamente a indicar la procedencia de los diversos fragmentos así como los lugares de las ediciones o estudios recientes donde se analizan, y a añadir algunas referencias bíblicas y aclaraciones de nombres propios. Echamos en falta, como ya hemos advertido, una exposición siquiera indicativa de los principales temas y conceptos teológicos de D., que habría ayudado al lector a valorar su importancia y significado en la H. de la Teología.

Sigue una relación bibliográfica donde se mezclan fuentes y literatura. Metodológicamente y para mayor claridad habría sido mejor distribuir por separado ambas secciones.

Acaba el libro con los registros de citas bíblicas y nombres antiguos y modernos en los cuales es exhaustivo, y finalmente con el de temas y conceptos, que se presenta demasiado reducido, sobre todo en lo que a aspectos doctrinales se refiere.

Nos encontramos —con las salvedades hechas— ante una obra realizada con esmero, bien documentada y a tener en cuenta en adelante por el estudioso de D. de Alejandría.

5. En espera de poder ofrecer en otros dos volúmenes todo el epistolario que se conserva de B., presenta el A. en este libro la segunda parte, que comprende las cartas 95-213 según la enumeración ya clásica de los Maurinos. A juicio del A. se puede encontrar aquí un conjunto relativamente unitario en torno a la confrontación político-eclesial, teológica y humana de B. con los Pneumatómacos.

Consta el libro de una introducción a estas cartas, la traducción y las notas aclaratorias. La introducción general a la persona y obra de B. se ha reservado, como es lógico, para el volumen que formará la primera parte.

Con relación a estas cartas el A. señala la importancia que tienen como documentos para conocer la historia de la Iglesia en la segunda mitad del siglo IV. Ellas reflejan la situación de la época caracterizada por el cambio y la confrontación: cambio hacia una iglesia que cuenta cada día más en las relaciones socio-políticas; y confrontación entre los diversos grupos que concurren en la controversia doctrinal. Las cartas de B. son testimonio de las cuestiones trinitarias que se plantean y cuya solución actúa como catalizador de los diversos grupos. Al mismo tiempo dejan constancia de la vida de la Iglesia, del culto, de las relaciones con la sociedad.

El A. clasifica el epistolario de esta segunda parte por su contenido en torno a cinco temas fundamentales: 1) La lucha por la ortodoxia según la fe de Nicea contra los otros grupos tenidos como heréticos que seguían defendiendo las tesis de Arrio, y los contactos llevados a cabo para ello con otras iglesias, como Alejandría, Antioquía, Roma y las Galias. 2) El grupo especial de esta lucha constituido por los pneumatómacos con Eustacio de Sebaste a la cabeza. 3) Las relaciones de este gran obispo con los representantes del Poder civil de Roma, en cartas dirigidas a prefectos, generales, gobernadores, etc. 4) Problemas interiores de la comunidad eclesial que B. tiene a su cargo, concretados en el terreno de la ortodoxia y de las costumbres. 5) Cartas per-

sonales de amigo y de pastor de almas. Este volumen, finalmente, incluye cartas (117, 166-167, 169-171, 189) que, aunque transmitidas bajo el nombre de B., no son de él.

La traducción sigue generalmente el texto de la cuidada edición de Y. Courtonne (1957-1966), aunque en algún momento prefiera el de los Maurinos.

El capítulo de comentario queda reducido a unas concisas anotaciones (p. 155-183), y tiene como objetivo ayudar a comprender mejor el texto. Se evita la práctica usual en otras ediciones de asignar a cada carta su fecha, limitándose sólo a los casos en que se puede establecer con garantías suficientes. Esta reserva nos parece oportuna y acertada. Por lo demás las notas son de carácter casi exclusivamente histórico, reduciéndose a aclaración de fechas, lugares, hechos y nombres. Creemos que alguna explicación de las cuestiones doctrinales que plantea B. en muchas de sus cartas, o incluso de la misma terminología, en la línea que lo hace el primer volumen de esta colección, habría sido interesante para una mejor comprensión de la situación por parte del lector medio.

Acaba el libro con un registro de citas bíblicas, de nombres antiguos y modernos, y de temas y conceptos. En este último se da también más importancia a lo histórico que a lo propiamente teológico. La bibliografía se ha reservado para el tercer volumen dedicado a las cartas de B.

En general es una obra bien trabajada, de la que el historiador se podrá beneficiar, y con la cual el lector tendrá acceso directo al conocimiento de una época tensa y fructífera en la vida de la Iglesia.

6. En los últimos dieciocho años, Spidlik ha sido, junto con Hausherr, uno de los profesores del Instituto Oriental con un curriculum más rico de publicaciones. Además de sus numerosas colaboraciones en congresos, enciclopedias y revistas, el A. ha publicado en el campo de la *Espiritualidad de los Padres* las siguientes monografías: *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, Roma 1956, 153 págs., *La Sophilogie de S. Basile*, Roma 1961, 276 págs. y *La Doctrina spirituelle de Théophane le reclus*, Roma 1965, 308 págs.

El estudio, del que nos ocupamos, se debe, según el mismo A. confiesa, a una tesis de un participante en el V Congreso Patrístico Internacional de Oxford (año 1967), que sostenía la evidente contradicción doctrinal constatada por la confrontación de ciertos poemas de Gregorio de Nazianzo. Aunque la tesis no fue aceptada, hay que reconocer que la cuestión fue puesta sobre el tapete. A decir verdad, no fueron temas de pura espiritualidad los que privaron a los especialistas del Nazianzeno, antes bien la temática teológica del dogma trinitario.

Spidlik se propone hacer una introducción a la doctrina espiritual de Gregorio del que se sabe que nunca la dejó formulada en una síntesis coherente y sistemática. Divide su obra en tres partes: 1) *Perfección suprema de la Theoria* (pp. 1-47); 2) *La Praxis cristiana* (pp. 49-111) y 3) *Confrontación de los dos caminos* (pp. 113-151).

Después de haber estudiado los conceptos de verdad y de Logos en el mundo helénico y de haber determinado el influjo posible que tal mentalidad tuvo tanto en el N. T. como en los Padres, Spidlik afronta el tratamiento del tema "Hacia la luz primera". Ni que decir tiene que en él encontramos abordada una temática como la de la entidad y cualidades de la *nous*, su purificación, oposición entre alma y cuerpo, muerte como liberación del alma, purificación de los sentidos mediante la supresión de percepciones nocivas, renuncia del mundo dada su incompatibilidad con la verdad y realidades auténticas. La "Teoria" ideal tan característico de los griegos, se verá coloreado por ideas veterotestamentarias sobre la Palabra y enriquecido a su vez por todo lo que la Revelación Cristiana enseña sobre la Visión. Nuestros conceptos son inadecuados para conocer a Dios, y será el espesor de la carne el obstáculo que prive al "νοῦς καθαρός" de la imaginación posible capaz de representar exactamente la divinidad. La inteligencia humana puede demostrar la existencia de Dios, pero no puede comprender su esencia, antes bien su contemplación está reservada para la vida venidera. Son los místicos quienes, a base de la "ignorancia" o del "amor" y no precisamente mediante conceptos, anticipan esta tal contemplación.

En sentir de Spidlik, "on peut... supposer une crise intérieure" (p. 49) en Gregorio, que le hace convertirse a la simplicidad del Evangelio. Efectivamente, la *praxis* corresponde mejor a la vida según el Evangelio (p. 50). El A. aprovecha la ocasión para tratar del núcleo específico de esta *praxis*, del sentido y significado de la virtud griega y de la virtud cristiana. El Nazianceno considera la virtud como una disposición permanente y justa medida. Si bien es cierto que llega a considerar la virtud como premio de sí misma, no lo es menos que le atribuye la recompensa de la divinización. Ciertamente es difícil la vida de virtud, pero se cuenta con la ayuda de la gracia que la hace dulce a la vez que no suprime la actividad personal propia. Para Gregorio, la virtud consiste en evitar por todos los medios el pecado y en participar la vida divina, participación que se halla sometida a un progreso infinito. Por otra parte, el pecado es considerado como ausencia de esa *praxis*, realidad indispensable para la adquisición de la *theoria* perfecta. No sólo esto, sino que la divergencia, casi antinómica, entre *theoria* y *praxis* hacia las que se encaminan alma y cuerpo respectivamente, es considerada por el Nazianceno como ocasión de pecado. Spidlik analiza, a continuación, la colaboración del hombre, querida por Dios, en el gobierno de la tierra; ciertamente que la unión de cosas tan distintas como la materia y el espíritu no debe ser considerada como un castigo consecuencia de una caída, sino más bien como la expresión de una sabiduría inefable tendente a la espiritualización del mundo material. El A. hace como un recuento de los distintos sistemas antiguos en su intento por superar este dualismo, del distinto mediador admitido por ellos para la unificación de ambos mundos: el invisible y visible, y finalmente, de las variadas soluciones dadas al problema por los Padres de la Iglesia. En los escritos de Gregorio queda claro que el Mediador es Cristo-Logos, quien, en la Encarnación, asume la naturaleza humana toda entera quien de esta manera realiza en su persona la revelación, la santificación y la unificación. Así pues, la *praxis* verdadera para Gregorio consistirá en la imitación de Cristo mediador, en quien el hombre puede conocer verdadera-

mente a Dios y participar de su vida. De este modo queda constatada la existencia de una oposición entre la *theoria* (claro está, entendida en sentido profano) y la *praxis*.

Analizadas y puntualizadas las distintas acepciones de *theoria* y de *praxis* tanto a nivel textos filosóficos como cristianos, Spidlik concluye la exigencia recíproca entre ambas; es decir, que la *praxis* lleva y conduce a la *theoria*, en el sentido en que la *praxis* no supone solamente una purificación sino que supone, sobre todo, la vida en Cristo la cual conduce y arrastra al verdadero conocimiento de Dios. El P. Spidlik establece un parangón entre la terminología antigua de *theoria-praxis* y la moderna de *mística-ascética*. El A., buen conocedor y especialista en espiritualidad oriental, quiere ver en la insistencia sobre el valor de la *praxis* una reacción al intelectualismo exagerado de la filosofía griega; en una palabra, se puede afirmar que la *praxis* cristiana encaminada hacia la *theoria* y que encuentra en ésta su única razón de ser, da valor al tiempo uniéndolo indisolublemente con la eternidad. Ni que decir tiene que Gregorio, que experimentó la oposición entre ambas, buscó el camino medio de integración. Szymnsiak lo ha definido como "eremitismo interior", "Je décidai de prendre une voie médiane entre celle des solitaires et celle de ceux qui restaient mêlés au monde, et projetai de méditer comme les premiers, d'être utile comme les seconds" (*Car.* II, I, 11, v. 302-12, PG 37, 1049s. cfr. Spidlik, p. 131); de tal modo que si hace filosofía: la hace cristianamente; y su sabiduría se identifica con el amor de Dios.

La monografía de Spidlik incluye, finalmente, un índice de nombres de autores (pp. 157-160) y un índice analítico de conceptos (pp. 161-163).

La lectura cariñosa y con buenos ojos de una de las monografías del que fue profesor nuestro en el Oriental nos sugiere algunos interrogantes: 1) Si hay que reconocer que son muchos los escritos de Gregorio que esperan un estudio crítico de parte de los especialistas, se debe admitir, no obstante, que existe un bagaje de adquisiciones, en torno a dicho Padre, suficientemente probadas. Se puede recordar los estudios de P. Gallay (*Langue et style de saint Grégoire*

de Nazianze dans sa correspondance, Paris 1933; *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943; y *Les manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze*, Paris 1957), que Spidlik no usa, y que de haberlo hecho, quizás hubiera sido otro el planteamiento de su trabajo.

2) El A. hace suyo un criterio de J. Plagnieux a la hora de trabajar en Gregorio Nazianzeno: "Pour comprendre Grégoire, dice, il est donc plus important de saisir l'esprit de son enseignement que la justesse de ses affirmations" (Cfr. J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, p. 340, Paris 1952). No creemos que esta tal afirmación pueda ser considerada como un criterio válido para el trabajo patológico y por consiguiente para la recta comprensión de Gregorio. ¿Por qué distingue Spidlik grados de importancia en el *saber* acerca de Gregorio, cuando es de todos notorio que únicamente será posible conocer "el espíritu de su enseñanza" después del aquilatado y fino análisis de sus afirmaciones? ¿Por qué olvida el A. que, en Patrología, únicamente se tiene derecho a esperar el fruto sazonado de las síntesis, después de delicados y exhaustivos análisis?

3) A la vista de lo anteriormente citado, no resulta extraño el planteamiento que Spidlik hace de su trabajo. Estos son sus presupuestos: "Pour cerner un sujet dans une vue d'ensemble, il faut ou bien avoir une sérieuse connaissance de tous ses éléments et aspect, ou bien partir d'une hypothèse... Quand dans l'oeuvre d'un auteur on constate ou simplement suppose des contradictions il est de bonne méthode de les attribuer à une *évolution* de pensée... Il semble difficile de dater cette évolution car les mêmes antinomies paraissent caractériser la pensée de Grégoire de sa jeunesse à sa mort" (p. XI).

¿Cree el P. Spidlik, que con el status questionis, planteamiento y método por el que se decide en su Introducción, demuestra válidamente la inexactitud de las afirmaciones del conferenciante, ya aludido, de Oxford?

4) La dificultad de un estudio cronológico ha sido la causa que ha motivado en Spidlik la preferencia de un mé-

todo más artificial: “basée sur l’a priori” (p. XI). Este es el esquema: “au jeune Grec plein d’enthousiasme et de lyrisme, éduqué dans les écoles d’Athènes, aucun idéal ne pouvait offrir plus d’attrait que celui de s’élever vers le monde divin en s’adonnant à la *θεωρία*, ou ascension du *voûç*. La lecture d’Origène en compagnie de saint Basile ne pouvait qu’affermir en lui la persuasion que cet idéal répond parfaitement à l’enseignement de l’évangile. Mais cette persuasion, si forte au début, devait traverser une crise de croissance, lente et profonde. Le *voûç* a beau s’élever, tendre au maximum vers Dieu, il n’atteindra jamais Dieu. La voie de la *theoria* est donc une impasse. Cette constatation faite, Grégoire se “con-vertir” et s’engage dans une autre voie, plus humble, plus évangélique, celle de la *praxis*” (p. XI).

Desde luego, hay que reconocer que ningún método como el *apriorístico* resulta tan apto para avalar afirmaciones gratuitas. Es propio de dicho método la originalidad en las afirmaciones —casi siempre carentes de fundamento— y en él campean por doquier las meras hipótesis. ¿Cómo puede hablarse de conversión, de una vida caracterizada por la *theoria* a una vida de *praxis* si las mismas antinomias parecen caracterizar el pensamiento de Gregorio desde su juventud hasta su muerte? (“on a plutôt l’impression d’un lent processus évolutif don le’ balancier peuche tantôt vers la *theoria* tantôt vers la *praxis*” p. 154). De este modo, el A. queda excusado de costatar la fecha exacta de la conversión de Gregorio, persona por naturaleza indecisa, cambiante, con facilidad para pasar de un extremo a su opuesto.

La conclusión un tanto fácil e irenista que explica el problema por una *integración de las antinomias* deja a uno con la impresión de que la cuestión no ha sido todavía suficientemente zanjada. Creemos, sin embargo, que el estudio de Spidlik, a excepción de los extraños principios que apunta en su introducción y que apenas influyen luego en el desarrollo de la temática, constituye una introducción a tener en cuenta por los estudiosos de la teología espiritual del Nazianzeno.