

CREER Y PENSAR SEGÚN LOS PADRES DE LA IGLESIA

RAFAEL SANZ VALDIVIESO

1. ACTAS LATINAS DE LOS MÁRTIRES AFRICANOS. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 463 pp. (Fuentes patrísticas, n. 22)

2. TICONIO, *Libro de las Reglas*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 351 pp. (Fuentes patrísticas, 23).

3. AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre la fe*. Introducción, traducción y notas de Secundino García. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 350 pp. (Biblioteca de Patrística, 77).

4. ATANASIO, *Discursos contra los Arrianos*. Introducción, traducción y notas de Ignacio de Ribera Martín, DCJM. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2010. 386 pp. (Biblioteca de Patrística, 79).

5. JUAN CRISÓSTOMO, *Elogio del Apóstol San Pablo*. Introducción, traducción y notas de Santiago Ausín Olmos. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 174 pp. (Biblioteca de Patrística, 78).

6. *Hechos y dichos de Jesús en la Literatura ascética musulmana*. Introducción, traducción y notas por Pilar González Casado y Juan Ramón Martínez Maurica. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 238 pp. (Apócrifos cristianos, 6).

7. LA BIBLIA COMENTADA POR LOS PADRES DE LA IGLESIA. Antiguo Testamento 4: *Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel*, obra preparada por John R. Franke. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009). 550 pp. (La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Antiguo Testamento 4).

8. *La Eucaristía en los Padres de la Iglesia*. Edición preparada por Guillermo Pons. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2010. 118 pp. (Textos patrísticos).

9. SAN AGUSTÍN. *Obras y textos monásticos I. El trabajo de los monjes. La santa virginidad. Sermones*. Editor P. Javier Ruiz Pascual OAR. Madrid, Editorial Ciudad Nueva; Editorial Augustinus, 2009. 440 pp. (Textos patrísticos).

10. Régis COURTRAY, *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*. Paris, Beauchesne Éditeur, 2009. 508 pp. (Théologie historique, 119).

11. Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscilianisme du IVe au VIe siècle*. Paris, Beauchesne Éditeur, 2009. 523 pp. (Théologie historique, 120).

12. TEODORETO DE CIRO, *Historia de los Monjes de Siria*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid, Editorial Trotta, 2008. 204 pp. (Col. Estructuras y Procesos. Serie Religión. Vidas).

13. MARCO EL DIÁCONO, *Vida de Porfirio de Gaza*. Introducción, traducción y notas de Ramón Teja. Madrid, Editorial Trotta, 2008. 90 pp. (Col. Estructuras y Procesos. Serie Religión. Vidas).

14. *Literatura Patrística*. Directores, Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti. De la edición española, Fernando Rivas. Madrid, San Pablo, 2010. 1469 pp. (Diccionarios San Pablo).

1. La serie «Fuentes Patrísticas» de la Editorial Ciudad Nueva nos ofrece en el tomo 22¹ las *Actas latinas de mártires africanos* que son una de las primeras muestras de literatura cristiana, procedente del norte de África, de donde procedía la primera versión latina de la Biblia. Del norte de África proceden también los primeros tratados de teología escritos en latín, cuyo autor es Tertuliano. Así pues al tratar de las actas y *passiones* de los mártires, las narraciones sobre el martirio en la antigüedad cristiana del siglo II, se piensa no sólo en el *Martirio de Policarpo* (es el documento más antiguo que poseemos de *Acta martyrum*, en forma de carta de la comunidad de Esmirna a la de Filomelo; la fecha tradicional es la de 155 d.C.) o en la *Carta de los mártires de Lión* (de los años 177-178 d.C., cf. en Eusebio de Cesarea, HE 5,1,1-2,8 en forma de carta pero con las características de una *passio*), sino sobre todo en el norte de África, en donde la *Actas de los mártires de Scilli* (Numidia, del 180 d.C.) son el primer documento latino de *acta o gesta* referidos a los mártires. En el volumen que presentamos nos ofrece su editor el texto latino y su traducción española de trece documen-

1 *Actas Latinas de los Mártires Africanos*. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 463 pp. (Fuentes patrísticas, n. 22)

tos de gran interés, aunque no todos de la misma extensión e importancia. 1. *Actas de los mártires escilitanos* del año 180, cuyo texto fue publicado por *Analecta Bollandiana* 8 (1889), aunque en este tomo se usa el texto editado por J.A. Robinson (en 1891, por ser considerada la recensión más antigua, cf. pp. 42-43). El texto y la traducción en pp. 46-55. 2. Sigue la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, de los años 203 (obra de un autor contemporáneo del martirio; se ha pensado que fuera Tertuliano pero como el autor propone en una acertada discusión, cf. pp. 60-61.63-64, que reduce el montanismo a retoques del prólogo, aunque se afirmó que Tertuliano se habría servido de apuntes propios de Perpetua en los que se refiere a las visiones y sueños) siguiendo el texto latino del códice A que es la que predomina en la edición de C.I.M.I. van Beek (Nimega 1936), de donde se toma para esta edición. La introducción a este texto (pp. 57-78) con la excelente bibliografía (pp.79-87) permite una comprensión clara del texto, incluidos los datos referidos a la comprensión de la vida futura en esta época del cristianismo. El martirio entendido a la luz del evangelio – beber el cáliz de la pasión – lleva a la consideración del alimento de la inmortalidad (leche y miel), que alude al martirio. Incluso la llamada masculinización no debería ser más que la alusión al «animus», espíritu viril de la mártir, simbolizado en el amor de Cristo que se entrega por la Iglesia (cf. pp. 76-79). 3. Sigue la *Passio sancti Cypriani* (pp. 16-161) según la edición de R. Reitzenstein citada en la bibliografía de p. 145 que remite a *Vita et passio Sancti Caecilii Cypriani Episcopi Carthaginensis et Martyris* per Pontium ejus diaconum scripta (según el título; no he visto citada la obra de M. Pellegrino, *Ponzio. Vita e Martirio di San Cipriano* [Verba Seniorum, 3], Alba, 1955 con introducción y texto crítico, además de la traducción italiana). El texto editado según Reitzenstein y su traducción es notablemente más completo y mejor que el reproducido, por ejemplo, en *Actas de los Mártires*, por Daniel Ruiz Bueno (BAC, 75. Madrid, 1951) como es obvio y no sólo por la inclusión de la segunda recensión, sino por la división en los tres textos básicos integrados en las *Acta (Passio) Cypriani*. 4. La *Passio sanctae Crispinae* del año 304 en tiempo de Diocleciano, se refiere a esta mártir del norte de África, de la que transmite las actas con las interpolaciones que discordan de los datos de san Agustín (cf. introducción pp. 165 y la distinción entre actas y *passio*, según Franchi de' Cavalieri). De éste autor reproduce el texto y ofrece la traducción castellana (pp. 170-177). 5. De la *Passio sanctorum Mariani et Iacobi*, que junto con la *Passio Montani et Lucii*, se consideran influenciadas por la *Passio Perpetuae* (visiones, sin interrogatorios) pero pueden muy bien ser semejanzas de lengua, estilo e

ideas aunque de autores diferentes (cf. p. 179-180; 213ss). En la edición y traducción sigue el texto de Franchi de' Cavalieri (pp. 186-209) y para 6. *Passio Sanctorum Montani et Lucii* (pp. 218-251) el de la edición de Dolbeau de 1983 como explica en la introducción (pp. 214-215) con todas las conexiones con la *Passio Perpetuae* (pp. 212-213). 7. *La passio sancti Maximiliani* (pp. 258-269) de los años 295 y la redacción posterior a la persecución de Diocleciano (cf. pp. 254-255) recuerdan al mártir «objeto de conciencia» al servicio militar de la época, según el texto de la edición de T. Ruinart (p. 255) teniendo en cuenta el estudio de P. Siniscalco de 1975². Acertadamente corrige la traducción española de Ruiz Bueno (*Actas de los mártires*, p. 947). 8. La *Passio sancti Marcelli tingitani* (pp. 278-285), centurión de Tánger o de León como la redacción primitiva indicaría (según Delehaye y Z. García Villada, citados por el autor en pp.272-273 y como se preguntaba B. de Gaiffier) que se contiene en los mss de Madrid y Barcelona (cf. pp. 273-274). 9. La *Passio sancti Felicis episcopi tibiaccensis* del año 303 es ejemplo de lo difícil que puede ser identificar un mártir entre los numerosos nombres que el Martirologio ha transmitido (pp. 287-289) así como de una transmisión en la que la historia de fondo queda envuelta en la complicación e interpolaciones de la tradición manuscrita. La edición sigue el texto de Delehaye de 1921 (pp. 292-301). 10. La *Passio sanctorum Saturnini, Davivi et sociorum...* (pp. 308-359) es un texto más complejo y con un desarrollo más popular, contemporánea de los sucesos del año 411 en el sínodo de Cartago y reflejo de la controversia donatista, pero referido a las actas de la persecución de febrero del 304 (según la noticia conservada por san Agustín (cf. p. 303-304). El texto editado es el de Franchi de' Cavalieri (cf. p. 305). 11. La *Passio sanctarum Maximae, Secundae et Donatillae* (pp. 368-383) es muestra también de la controversia donatista del siglo V y del desconocimiento de los hechos históricos fuera de lo transmitido en la «passio», a pesar del culto extendido en África desde el siglo VI, y del *Martirologio* jeronimiano (pp. 365-366). El texto ofrecido en esta edición es el de De Smedt (en *Analecta Bollandiana* de 1890). Después de ésta se edita también la 12. *Passio sancti Typasii* (pp. 392-407) y la 13. *Passio sancti Fabii vexilliferi* (pp. 414-437) referidas a la persecución de Diocleciano (p.385) o de algunos años antes (p. 410 aun remontándose el texto al siglo V y con influencia de la *Vita Martini* cf. también p. 388-389). Los textos elegidos para esta edición responden a la edición de De Smedt

2 P. SINISCALCO, *Massimiliano: Un obiettore di coscienza del tardo Impero. Studi sulla «passio S. Maximiliani»*, Torino, 1974.

en *Analecta Bollandiana* de 1890 como indicado antes. El resultado de conjunto es óptimo, tanto para la edición del texto latino como para las traducciones de los documentos incluidos. Es una excelente contribución del Prof. J. Leal a los estudios patrísticos y a la hagiografía, que supera con creces la más antigua edición de las *Actas de los mártires* de la BAC mencionada en esta nota de recensión. Es un acierto haber elegido los textos más auténticos y depurados según las diferentes ediciones indicadas en la Bibliografía general (pp. 31-35) y en las diferentes incluidas en la nota previa a cada uno de los textos de las diferentes «passiones».

2. Pocas noticias poseemos de Ticonio (380 mencionado en el sínodo donatista; según E. Romero Pose 330-390 aprox.), autor del primer compendio latino de hermenéutica bíblica, el *Liber regularum*³ que san Agustín transmite resumido en forma de compendio en su obra *De doctrina christiana* 3, 30,42-55⁴ y en las que se propone una interpretación espiritual de la Escritura, ya que también se refiere a su *Comentario al Apocalipsis*. El *Liber regularum* según la opinión de san Agustín «ayuda no poco al entendimiento de las Escrituras», aunque dice también que no se debe esperar de él «más de lo que contiene»⁵. Ticonio era donatista (*cum fuerit donatista*), fruto del ambiente creado en el norte de África por la persecución de Diocleciano con la secuela de misticismo martirial e intransigencia que caracteriza a la iglesia donatista. La obra de Ticonio no puede ser anterior a los años 364-367 como indica el editor (cf. p. 14ss), y estar ya compuesta en el 396 como indica la cita de Agustín en su carta 41. Así mismo su comentario al Apocalipsis (cf. pp. 28-32) ha influido en los comentarios al Apocalipsis posteriores al siglo IV en occidente, por su interpretación espiritual anti-milenarista, como se desprende de las compilaciones debidas a Beato de Liébana (del 786 ca., siglo VIII). Otras noticias sobre Ticonio ofrece Gennadio en su *De viris illustribus* 18 ofrece ulteriores noticias como refleja puntualmente la introducción a esta edición que nos ofrece el Prof. Ayán Calvo en el tomo 23 de las *Fuentes patrísticas* aclara (pp.

3 TICONIO, *Libro de las Reglas*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 351 pp. (Fuentes patrísticas, 23). Sobre este autor se puede ver la clara y completa noticia de E. ROMERO POSE, «Ticonio», en DPAC II, 2115-2117.

4 *Obras de San Agustín*, XV: *De la doctrina cristiana*, ed. bilingüe preparada por Albino Martín osa, Madrid, BAC 168, 1957, pp. 238-261)

5 *Ibid.*, 243.

13-17.25-31.32-34 sobre sus obras no conservadas, y sobre la presencia del comentario de Ticonio en Beato de Liébana pp. 31-32). En una nota de recuerdo de D. Eugenio Romero Pose († 2007) indica que los preparativos para esta edición los recibió, con las fotos y copias de manuscritos necesarios para una edición del *Liber regularum*, de él sobre todo el ms *Codex Corbeiensis* (E) colacionado por vez primera por el mismo D. Eugenio (p. 53) conservado en la Biblioteca Nacional de París y que a su vez procede de la abadía de Saint Germain des Près, a donde había llegado desde el monasterio de Corbie. La transmisión manuscrita expuesta en pp. 52-58 reúne los testimonios conocidos con su *stemma codicum*, aunque no incluye el del ms desaparecido, Códice de Clairmarais, pero se conoce por la edición de Andreas Schott de 1622 (incluida en *Magna Bibliotheca Sanctorum Patrum*, vol. XV, publicada en Colonia, cf. p. 57). En la presente edición se tiene en cuenta la edición de F.C. Burkitt de 1894 (Texts and Studies) que se basaba en tres mss y del que cita la paginación al margen, aunque la división de párrafos del texto sigue la propuesta por J.M. Vercruyse (SC 488, París 2004, que edita el texto de Burkitt sin el aparato crítico).

El texto latino y su traducción española va a continuación de la bibliografía (pp. 61-78 en la que obviamente se recogen los numerosos estudios debidos a D. Eugenio Romero Pose). La disposición del texto (pp. 82-329) lleva al pie un triple aparato crítico: de lugares de la Escritura citada frecuentísimamente por Ticonio como es obvio en una obra de hermenéutica bíblica; de autoridades, donde aparecen los autores que han citado o han interpretado los textos citados de la Escritura de modo semejante o coincidente. Además las notas son abundantes y siempre referidas como explicación de la traducción española, donde no sólo identifica las citas bíblicas a las que se refiere, sino que ofrece los datos indicadores del tipo de interpretación que Ticonio propone en cada una de las siete reglas. Destaquemos la preocupación cristológica y eclesiológica de Ticonio, no sólo en la interpretación de la primera regla cuando al hablar de Cristo no lo separa de su cuerpo, la Iglesia, como en la interpretación que hace de Daniel 2,34 (cf. pp. 88-91) donde la piedra que se hace monte es el cuerpo, la Iglesia, que llena toda la tierra; aplica también el título «hijo de hombre» a la Iglesia, en una forma curiosa de aplicación del nombre singular al colectivo de la multitud de hombres que forman la Iglesia, «hijo del hombre en su cuerpo» (cf. p. 101; 111).

Para examinar el paso de la cabeza al cuerpo, la regla segunda muestra la interpretación que hace de Cant 1,4 y de Rm 11,28 distinguiendo Israel de la Iglesia sin separarlos, para concluir con la existencia de buenos y

malos en la Iglesia (sentido antidonatista, cf. p. 119-123). Sobre Romanos vuelve en la tercera regla sobre la Ley y la economía de la ley que deja paso a la nueva fundada sobre la fe (cf. p. 124, 128-131), así la Ley las obras según Rm y Ga (cf. p. 132-137), así como la importancia propedéutica de la fe (cf. p.138-143). Pone de relieve también en esta tercera regla, muy extensa, el valor del libre albedrío (libero arbitrio) y de la libertad (cf. III, 20,2 p. 156-157; III, 21 p.160-161) de servir a Dios, que junto a la gracia de Dios es factor decisivo para la salvación. En la cuarta regla, *de specie et genere*, es decir, de lo particular (especie) y de lo general (género) en la Escritura en la formas de expresión (cf. pp. 174-179). O desde Ezequiel, las ciudades de Israel (cf. IV,11 p. 196-197) y las extranjeras (cf. IV,12; p. 198-199) se interpretan de la Iglesia, Nínive (cf. IV,13,1 p. 200-203), o en la interpretación de Egipto y Tiro, Babilonia en sentido espiritual (cf. IV, 19,1 p. 222-223) o Jerusalén como especie y como género (IV,20.2 p. 226-227).

De nuevo en la regla quinta, sobre los tiempos, se refiere a la sinécdoque como medio de interpretación de los números (cf. V,2.1 p. 232-235) o a la expresión de la totalidad por la parte (cf. p. 248-249). La sexta regla sobre la recapitulación, pero también de la hora y el tiempo como expresiones de totalidad del tiempo desde la pasión hasta la parusía (cf. V,2 p. 272-273). La recapitulación a veces es una forma de semejanza (cf. VI, 3.1 p. 272-273) de lo que habrá de acontecer, aunque también lo refiere a África y a la Iglesia; aparece la alegoría indicando la confesión de Cristo con la palabra y las obras (VI,4.1 p. 274-275) o amar a Dios y al hermano (VI,4.2 276-281). La séptima regla aplica al diablo y su cuerpo lo dicho en la primera; cuando la Escritura habla del diablo se puede entender incluido su cuerpo, es decir de los falsos hermanos que hay en la Iglesia y los que están sometidos al diablo, los suyos, o los reyes y pueblos (VII,3.3 p. 288-289; 302-30). La descripción de la obra del diablo es «cambiar el uso, no la naturaleza de las realidades creadas» por Dios, que son buenas (VII,14.2 p. 318-319). Se pueden indicar muchos más motivos de gran interés en esta magnífica edición del *Liber regularum* de Ticonio que sin duda es ejemplar en su concepción y en su desarrollo.

3. De Ambrosio de Milán la Biblioteca de Patrística nos presenta el tomo 77 con su obra *De fide ad Gratianum*⁶, en cinco libros dirigido al emperador Graciano que le había pedido ser instruido en la fe (cf. Pról. I, 1) en torno al 381 o desde el 378, una obra que dedica a combatir el arrianismo de tipo

6 AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre la fe*. Introducción, traducción y notas de Secundino García. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 350 pp. (Biblioteca de Patrística, 77).

homeo (el Hijo semejante en todo menos en la sustancia) y *homeusiano* (*homoiousios*, semejanza de sustancia entre el Hijo y el Padre). En efecto, entre las obras consideradas dogmáticas, el *De fide* defiende la divinidad del Hijo y su humanidad completa (contra los docetistas y también contra los maniqueos y apolinaristas), mientras que los tres libros *De Spiritu Sancto* exponen la doctrina de la procedencia del Espíritu «a Patre et Filio» (quizá referida a la *missio ad extra*, no tanto a la *operatio ad intra*). La obra *De incarnationis dominicae* es también una exposición contra los arrianos, respondiendo a una cuestión que le había planteado Graciano, sobre las dos naturalezas y la única persona de Cristo. En la obra aparece la perfección de las dos naturalezas en la única persona de Cristo, contra los apolinaristas. Como vemos la actividad de Ambrosio contra el arrianismo y el apolinarismo fue intensa, como también se desplegó contra los novacianos en su tratado *De paenitentia*, sobre la potestad de perdonar los pecados en la Iglesia. En este tratado se siente la presencia de Tertuliano y de Cipriano por ser una materia intensamente presente en la Iglesia del siglo III.

Para la presente traducción del *De Fide*, Secundino García se ha servido de la edición del CSEL 78 (1962), realizada por O. Faller en cuyos «prolegomena» se estudian las fuentes en las que Ambrosio se ha inspirado (las obras de Atanasio, de Basilio, de Hilario, o de Dídimo el Ciego) y ha tenido presente el texto de PL 16, 549-726 (cf. p. 39) además de la edición bilingüe con traducción italiana de C. Moreschini, en la edición de la *Opera omnia* de Ambrosio (Roma, 1984).

Pero veamos el contenido del *De Fide*. En el libro primero, Ambrosio responde a seis puntos doctrinales de los arrianos sobre el Hijo de Dios, cf. I, 34-42 (pp. 58-60): la desemejanza con el Padre, el comienzo en el tiempo, es decir, es una criatura (fue creado), por eso no eterno por naturaleza, así como que no es Hijo verdadero, omnipotente, niegan su unidad de naturaleza con el Padre según la divinidad; es diferente al Padre. A estos argumentos, responde Ambrosio desconfiando de la filosofía, de la dialéctica, y con la Escritura (I, 43ss, p. 60ss), de donde el Hijo es igual al Padre. Cita a los exponentes máximos del arrianismo, Arrio, Eunomio, Aecio y al obispo arriano de Milán Auxencio, a los que acusa de intentar separar a Cristo del Padre (I, 45, p. 61). La herejía arriana es como la hidra que renace de sus heridas o como la Escila monstruosa que atrae a los navegantes (p. 62) o la compara con el ladrido de perros azules que resuena entre las rocas de la herejía, con un lenguaje vigoroso y lleno de resonancias homéricas que lee a la luz de las cartas pastorales. Va respondiendo a las propuestas heréticas sobre la igualdad del Padre y del Hijo por su naturaleza divina, al que con-

sidera imagen, por lo tanto semejanza en la unidad, y el ser humano imagen de Dios «mediante la imagen de Dios» (I, 53, p. 64).

Pero también refuta la afirmación arriana que hace del Hijo una criatura y por eso mismo es eterno: «quien es semejante al eterno es también eterno» (I, 54, p. 64), pero también en cuanto que son Padre e Hijo, pues no hay «padre sin hijo»: «Siempre que hubo Padre existió también el Hijo» (I, 55, p. 65) y así sigue con este argumento en I,58ss proponiendo que el Hijo es autor del tiempo, el autor es anterior a su propia obra, ni es anterior el Padre al Hijo, porque la generación del Padre está fuera del tiempo, es intemporal (I, 60 p. 67). El Hijo de Dios no es una criatura (cf. I, 86, pp. 77-88), sino que ha sido engendrado, por eso primogénito, unigénito, y de nuevo la Escritura es el argumento principal (cf. pp. 78-81), nació Dios y después fue hecho hombre de María según la carne (I, 93, p. 80). Da una definición de todo ello según la fórmula de fe de Nicea (I, 118, p. 88) y expone la condena de la doctrina arriana citando el mismo concilio (I, 120, p.89) del que recuerda los trescientos dieciocho padres sinodales de la tradición, aunque no queda clara la segunda condena después de Rimini (año 359). Por último recuerda el axioma arriano «hubo un tiempo en el que el Hijo no existía» (I, 123, p. 90ss) que confuta con la Escritura (cita Jn 1,1.2) recordando la muerte de Arrio y argumenta que si no existía ¿cómo pudo dar el ser a otros si no existía?, resumiendo de nuevo la doctrina de Arrio (cf. I, 128-130, p. 92).

En el libro II se exponen no sólo la peculiaridad de la naturaleza divina, sino también el modo de caracterizar al Hijo: generación, ser Dios, Hijo y Verbo; la semejanza (esplendor, carácter o impronta, reflejo, imagen); unidad eterna (sabiduría, poder, verdad y vida). Por estos rasgos se puede conocer al Padre y al Hijo, que no es diferente de él. Generación porque es, Dios por ser eterno; al Padre pertenece el Hijo; a Dios el Verbo, con los atributos de Sabiduría 7,26 y de Heb 1, 3, hasta proponer doce nombres que forman la base de la fe, a semejanza de las doce piedras del vestido de Aaron, pues Cristo es verdadero sacerdote. A partir de este prólogo, dedicado también a Graciano, Ambrosio se dedica a la demostración de que el Hijo es de la misma naturaleza de Dios, por lo tanto bueno, va contra la argumentación de los arrianos (el Hijo no es verdadero Dios por naturaleza, cf. II, 18-20, pp. 100-104). El Hijo es Dios, omnipotente, porque es Hijo y es Señor, con citas de la Escritura, indicando que en la profecía preanunciaba el Evangelio (II, 37, p. 105), poderoso por ser omnipotente, pero en su dimensión humana aparece dudando en su estado de ánimo humano (II, 40-46, p. 106-107), distinguiendo con claridad que cuando habla «mi alma está turbada», es

como hombre pues es igual al hombre en sus sentimientos. El Hijo es Señor de la majestad, pero siendo crucificado (II, 58-59, p. 111-112) muestra que en su naturaleza humana tuvo angustias, dudas, murió y resucitó, sin dejar de ser Hijo de Dios, por lo tanto no inferior según la naturaleza divina (II, 65, p. 114), sino igual al Padre, que sufre mediante el misterio de su cuerpo (II, 84 p. 121), pero es obediente al Padre. Es el misterio de la Trinidad, único y solo Dios, sin que se identifiquen el Padre y el Hijo (contra Sabelio, II, 86, p. 121), pero una sola es la obra del Padre y del Hijo, hasta el punto de que el juicio lo ha dejado el Padre en manos del Hijo (II, 123ss; p. 132ss).

En el libro III parece que de nuevo la dedicatoria a Graciano indica que éste hubiera pedido continuar los libros anteriores, a pesar de las críticas o de la controversia surgida (III, 1, p. 138). Ahora la doctrina de Nicea es el objeto central de este libro, volviendo sobre la expresión «fue hecho» que los arrianos leían aplicada al Hijo, y explica Prov 8,22-25 (III, 39-54; pp. 151-156) con citas de la Escritura. Cuando se dice que el Hijo fue creado se refiere a la encarnación, «Jesús el Señor fue creado de una virgen para redimir las obras del Padre» (III, 46.48 pp. 153-154). Por eso la encarnación no separa al Hijo del Padre, ya que la expresión «El Señor me creó» la refiere a la carne (III, 82.95, pp. 166-170). Explica la unión del Padre y del Hijo en la obra del Reino, la unidad en la majestad, porque el Hijo es la misma sustancia del Padre (III, 108-128 pp. 174-180), es decir «homooúision» porque es verdadero Hijo de Dios, mencionando a Eusebio de Nicomedia y proponiendo desenmascarar los engaños de los arrianos. En el libro IV, repite los argumentos, como indica la referencia a los arrianos (IV, 27 p. 191-192) interpretando 1Co 11,3 sobre Cristo como cabeza y la comparación con el ser humano, pero volviendo a la naturaleza divina como argumento de fondo, pues si el hombre y la mujer son de la misma naturaleza, cuando se afirma que la cabeza de Cristo es Dios, están afirmando la misma naturaleza (cf. IV, 77-95, pp. 207-214). Vuelve el axioma arriano en IV, 96 p. 215 y termina interpretando Jn 6,57 (IV, 117-137 pp. 221-227), 1Co 8,6 (IV, 138-155 pp. 227-233) y Jn 15,1 (IV, 157-168, pp. 233-237). Son pasajes de la Escritura usados en la controversia arriana para exponer la subordinación del Hijo y su condición de creatura. Ambrosio los interpreta con abundantes citas de la Escritura.

En el quinto libro, que parece ser de origen homilético, de nuevo la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo inseparable de la del Padre, siempre sobre los textos escriturísticos que le sirven de apoyo (cf. V, 7 p. 240), sobre todo Jn 17,3 del que parte para afirmar que el Hijo es verdadero Dios, de la misma sustancia (V, 40-48 pp. 252-256) sin que por eso se afirme que

hay dos dioses interpretación arriana que Ambrosio critica, diciendo que no hay más una sola divinidad. La interpretación de Mt 20, 22-23 según los arrianos era la prueba de la desigualdad divina entre el Padre y el Hijo, pero en realidad es la distinción entre la humanidad y la divinidad. Continúa en otras interpretaciones hasta afirmar la unidad de la divinidad y la igualdad de las personas desde el punto de vista de la naturaleza (cf. V, 225, p. 317s), y de la forma de hablar cuando se refiere a la divinidad y a la humanidad. Como se ve, la obra *De fide ad Gratianum* es de gran valor para conocer no sólo la controversia arriana en occidente, sino para comprender la doctrina de Ambrosio sobre la Trinidad y sobre Cristo, como Hijo del Padre, o del Espíritu Santo afirmando la única naturaleza divina y la distinción de las personas. Es una edición excelente, que sirve adecuadamente a la comprensión y disfrute de la teología de los Padres, en este caso del pensamiento de Ambrosio.

4. De Atanasio de Alejandría, la Biblioteca de Patrística nos ofrece una de las obras de más calado, sus *Discursos contra los Arrianos*⁷, creemos un acierto haberla incluido en la colección de textos patrísticos. Las *Orationes contra Arianos* se considera la obra dogmática más importante de Atanasio, pues no sólo es la primera que ofrece un resumen o tratado sobre la doctrina arriana, según el texto propio de Arrio (*Thalia*), sino también una exposición y defensa de la doctrina de Nicea: el Hijo es eterno e increado, inmutable, pues hay unidad de esencia divina entre el Padre y el Hijo. Además, en los tres libros que componen estos discursos hay un examen detallado de los textos bíblicos que formaban parte de las controversias y que eran interpretados por los arrianos para negar la divinidad del Logos, para decir que era una criatura, por lo tanto no es «homooúsios» (cf. pp. 9-12).

La fecha de composición de la obra en sus tres discursos principales ha sido discutida, y se piensa que la noticia de la muerte de Arrio (hacia el 336) puede ser un dato a tener en cuenta, aunque la Carta 54 a Serapión se refiere Atanasio a la *Historia Arianorum ad Monachos* (del 358 ca.) y quizá de esos años posteriores al 358, o al menos alguno de los tres discursos, serían los adecuados para determinar su redacción. El autor de esta edición tiende a las fechas indicadas por P. Podolak en su edición y traducción italiana que sitúa el tercer discurso en los años 345-346 (cf. pp. 16-17). Esta fecha corresponde al periodo de su segundo destierro en Roma, después del

7 ATANASIO, *Discursos contra los Arrianos*. Introducción, traducción y notas de Ignacio de Ribera Martín, DCJM. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2010. 386 pp. (Biblioteca de Patrística, 79).

sínodo de Sédica del 343, que reconoció a Atanasio como obispo legítimo de Alejandría. La otra fecha sería correspondiente al tercer destierro, cuando se refugió entre los monjes de Egipto, posterior al sínodo de Milán del 355 donde Atanasio fue depuesto por presiones del emperador Constante, destierro que duró hasta el 361.

No se ha discutido la autenticidad de los tres primeros discursos, que forman un todo homogéneo, aunque no se descarta la redacción gradual, primero los discursos I y II y más tarde el discurso III (cf. p. 16), que Ch. Kannengiesser considera no auténtico. Pero los manuscritos y la edición de PG 26,469-526 añaden un cuarto discurso (esta edición depende de la edición benedictina. El cuarto discurso tiene otros oponentes, los seguidores de Marcelo de Ancira (caps. 3-4 y 8-29), aunque los primeros capítulos (caps. 1-7) introduzcan la doctrina arriana, pero en los caps. 2-3; 9; 25 van contra el sabelianismo y el final del libro refuta la doctrina de Pablo de Samósata. En definitiva, que no pertenecería a la obra original de Atanasio, sino a una compilación o composición posterior, por eso algunos mss no la incluyen.

Pero veamos la estructura (cf. pp. 12-15). Es partidario el autor de esta traducción de considerar unidos los dos primeros discursos, que después de la introducción (I, 1-10 pp. 23-39) en la que introduce el peligro del arrianismo y declara que es engañoso el que se sirva de la Escritura porque la interpreta de forma errónea, explica las afirmaciones emblemáticas de los Arrianos (I, 11-22 pp. 40-60), dice están pensadas por sugerencia del diablo: «hubo un tiempo en que no existía el Hijo», pero en ella implica también al Padre, pues explican la generación del Hijo como una creación. Argumenta Atanasio con la Escritura, Evangelio de Juan, Pablo en Rm, 1-2Co, Col, Heb y el Antiguo Testamento (Is, Dan, Baruc, Sal), para indicar el carácter eterno del Hijo en el que se refieren al Padre; las expresiones temporales se refieren a las criaturas, pues el Hijo es «imagen del Padre y Logos eterno... que existe desde siempre como resplandor eterno de la luz eterna» (I,13,6, p.45). El axioma «hubo un tiempo en que no existía» equivale a «no existía antes de ser engendrado», donde el engendrado significa «creado», por lo que el Hijo no es «co-eterno», no coexiste eternamente con el Padre (cf. I, 17,3 p.51). No existió la Trinidad de siempre, desde antes del tiempo, según los arrianos, al estar en un tiempo privada del Hijo. La respuesta es igualmente clara en Atanasio: la Trinidad es eterna, el Hijo sentado junto al Padre, ya que la «teología», es decir, la mirada al interno de la Trinidad, no es adición temporal ni estado sobrevenido (I,18 pp. 52-53) y el Hijo es de la substancia del Padre (I,20,2 p. 56). Desde I, 22 se afirma que

el Padre siempre es Padre, y el Hijo es siempre Hijo, no pueden cambiarse las propiedades, ya que el Hijo es impronta e imagen del Padre, manteniendo siempre la identidad que ha recibido del Padre (I,22 p. 59), que le hace ser de la substancia del Padre. Por lo tanto, no es de la nada, no es criatura, Dios «no estuvo privado un tiempo de su Logos» (I,24,3 p. 62), ni el Logos es una parte del Padre, sino que «El Logos de Dios es, en efecto, su Hijo, y el Hijo es el Logos del Padre y la Sabiduría. Y el Logos y la Sabiduría no es ni una parte de aquello de lo cual es el Logos ni es lo engendrado según pasión» (I,28,3 pp. 68-69).

Desde I, 30 responde a otras cuestiones sobre la expresión «no llegado a ser» aplicado al Padre (Asterio el sofista, citado en I,31,2; I,32,1 pp. 74-75 afirmaba que es uno sólo el que no ha llegado a ser) pero también al Hijo, porque «el Logos es tal y como es el que lo ha engendrado» (I,31,4 p. 74), aunque la frase de Asterio es una expresión inadecuada para referirse a Dios. A partir de I,35,5 (p. 80) defiende la inmutabilidad del Logos con la argumentación de la Escritura que predica de Dios la inmutabilidad, «el que ha visto al Hijo ha visto al Padre» (Jn 14,9) o sea, conocer al Hijo es conocer al Padre. Así en los capítulos siguientes hasta el 52 siguiendo la exégesis de Flp 2,9-10 «Dios lo ensalzó...» y el salmo 44, y argumentando que si es Dios, Hijo, Logos pero no lo era antes de llegar a ser hombre, sino que participó de todo eso por su virtud, están argumentando como Pablo de Samósata, de tendencia monarquiana que excluía la divinidad en el Logos, porque existe al unirse a la humanidad de Jesús (I,38,4-5 p.85). Sobre el Sal 44 la parte de I,46-51 pp. 96-106 para concluir que el Logos existe desde siempre y permanece igual, como el Padre, porque del Hijo es todo lo del Padre.

La parte que va desde I,53 hasta II, 80 (todo el discurso II) está dedicada a exponer y confutar la exégesis arriana de Prov 8,22 y los demás pasajes de la Escritura que contiene la posición arriana más difundida, el Logos, el Hijo, es una criatura, ha llegado a ser. Son los pasajes de Heb 1,4; 3,1-2, y Hch 2,36 aunque a la que dedica más espacio es la de Prov 8,22 en II 18-82, pero empieza en los mismos párrafos iniciales del libro (pp. 129-140; desde II,18,3 de forma más directa pp. 155-251). Obviamente las citas de la Escritura se multiplican para demostrar que el Hijo obra las cosas que obra el Padre, por lo que las criaturas que crea el Hijo son del Padre, porque existe eternamente en el Padre como Logos (II,20,4 p. 159). Pero las afirmaciones son más claras cuando propone que Dios no podría crear por medio del Logos si no fuera engendrado de su sustancia (II,22,3 p. 161), si él fuera creado de la nada, ya que entonces el Logos no conocería al Padre

ni lo podría revelar sólo Él, ya que si es posible que el Logos, siendo algo hecho según los arrianos, conozca al Padre, entonces debería ser conocido también por todas las cosas de forma análoga, ya que todas son criaturas igual que el Logos (Ibíd. 22,4 p.161). No existe más que un Logos y una Sabiduría que es el Hijo (II,39 p. 187ss), aunque después dedica su atención a los maniqueos (II,41, p. 189), pero vuelve en seguida a los arrianos (II, 42 p. 192) aun cuando reflexiona sobre los nombres del Padre y del Hijo en el Bautismo. Le sirve para decir que también los arrianos mencionan los nombres y lee lo que está en la Escritura, pero engañan a quienes reciben de ellos el bautismo (II,43,2 p. 193). A los Proverbios vuelve en II,44 p. 195) sobre todo en II, 44-71 pp. 195-237 y a Prov 8,23 desde II,72-77 junto con cita de Heb 4,12-13 donde Logos de Dios es tomado como persona (p. 238) especialmente cuando dice Heb 4,13 que «todas las cosas [no hay creatura oculta a sus ojos] están desnudas y patentes a los ojos de Aquél a quien hemos de Dar cuenta», es decir, el Logos de Dios que no es una creatura, sino el Hijo verdadero y genuino por naturaleza del Padre, que es el que cimienta la tierra en la Sabiduría (II,72,4-5 pp. 238-239). La Sabiduría del Logos es la que crea todas las cosas, por ser Sabiduría unigénita y absoluta de Dios (II,78 p. 247) es decir, no creada (II;80,4 p. 251), en capítulos que comparan la Sabiduría del Hijo con la que reflejan las criaturas.

El tercer discurso, que fue escrito en época posterior a los dos primeros, parece dividirse en tres partes que tocan los argumentos siguientes: El Padre y el Hijo son una sola cosa (III, 1-25 pp. 255-294), donde recuerda la interpretación que ha hecho de los textos citados antes (Prov 8,22; Heb 1,4; Rm 8,29; Col 1,15; Heb 3,2), pero refiriéndose ahora a Jn 14,10 para hablar de la unidad, no como la unidad de lo que está dividido en partes, ni como una cosa que es nombrada con dos nombres distintos (modalismo monarquiano de Sabelio) sino de la unidad del Padre que es Padre y del Hijo que es Hijo pero de la misma naturaleza (III,4,1-2 p. 260) con todas las metáforas del sol y el resplandor, que emplea de forma análoga para decir que la divinidad del Hijo es la del Padre, que se distingue del Hijo por ser el Padre (y el Hijo por no ser el Padre). Se sirve de Jn 10,30 «yo y el Padre somos una sola cosa» (III,6,3 p. 263) porque quien lo afirma es Logos, Hijo unigénito, imagen, capaz de expresarse así y de la forma que Jn 14,10 emplea «yo estoy en el Padre...» (III, 10,6 p. 270-271).

A partir de III,26 hasta III, 58 pp. 294-341 los comportamientos humanos del Hijo son puestos en relación con la divinidad, sin dejar paso a la subordinación, pues es Hijo por naturaleza y posee la potencia y la sabiduría plena en cuanto Hijo de Dios, pero responde a insinuación arriana sobre

el texto de Lc 2,52 «Jesús crecía en sabiduría...» (III,26,3 p. 295), en el fondo negando que se haya encarnado realmente, o reduciendo al Hijo a mera criatura, es totalmente hombre, no Dios (cf. III,27,1 p. 296). Es importante la exposición que hace de la comunicación de las propiedades del Logos y de su humanidad, en cuanto las «afecciones» de la carne por naturaleza no afecta al Logos (cf. III, 34 pp. 306-307). Los arrianos usaban esas afecciones humanas para negar la divinidad de Cristo.

Al final III, 59-67 pp. 341-357 es la conclusión de todos los tres discursos trata de la generación del Logos por el Padre, de forma voluntaria y libre, por ser interpretados los términos «boulesisis / thelesisis» como si fueran equivalentes a «llegar a ser» según la interpretación gnóstica (Valentino, Ptolomeo III,60,2 p. 343), o sea para decir que es criatura. Pero la generación del Hijo es la del que ha sido engendrado de la misma substancia, por naturaleza (III,63,4 p. 349), por eso es resplandor e impronta de la sustancia (III, 65,4 p. 353), es decir es Hijo por naturaleza y no por voluntad (III,66,1 p. 353).

Termino estas anotaciones aplaudiendo la traducción y la edición de esta importante obra de Atanasio, que está bien traducida y con las notas a pie de página que son claras y ajustadas al contenido. Quizá la traducción de «dos yugos» en la III, 60, 2 p. 343 la encuentro un tanto extraña, para referirse a la pareja gnóstica «pensamiento – querer»

5. De san Juan Crisóstomo y en el año paulino la Biblioteca de Patrística nos ofrece el *Elogio al apóstol san Pablo*⁸, siete discursos, piezas oratorias que no forman un conjunto estructurado, sino que fueron pronunciadas en momentos diferentes y que tienen como hilo argumental el estar dedicadas al apóstol Pablo. Es verdad que se han publicado agrupados y bajo el título de «encomio» (cf. p. 17,18) del bienaventurado apóstol Pablo, *Homiliae septem de laudibus S. Pauli* (cf. p. 6), con elementos comunes, términos, metáforas, doxologías y citas bíblicas. Son del género panegírico, los dedicados a san Pablo han alcanzado la celebridad por su expresión entusiasta y su admiración del Apóstol. La historia de la literatura cristiana nos recuerda que fueron traducidos al latín ya a comienzos del siglo V (entre el 415 y el 419). En ellos, presenta a Pablo como un modelo vivo de perfección cristiana, comparado con las grandes figuras del Antiguo Testamento desde Abel hasta Juan el Bautista. Aparece en el primer discurso en parangón con

8 JUAN CRISÓSTOMO, *Elogio del Apóstol San Pablo*. Introducción, traducción y notas de Santiago Ausin Olmos. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 174 pp. (Biblioteca de Patrística, 78).

los personajes del Antiguo testamento (I, 29ss), Abel, Noé, Abrahán, Isaac, Jacob, José, Job, Moisés, David, Elías, y Juan el Bautista, terminando en una sección que propone a Pablo y los Ángeles (p. 41ss) en la que Pablo es comparado en grandeza a los ángeles que obedecen siempre a Dios, nunca dejan de obedecer. Lo mismo Pablo, cuya obediencia con delicadeza no sólo comprende los mandamientos y la Palabra de Dios, sino aun más, anunciando el Evangelio recorrió como el fuego y el viento la tierra purificándola.

El segundo panegírico está dedicado a la caridad de Pablo, la altura a la que llega la naturaleza humana por la virtud, que le hacía superar fatigas (cf. p. 44) soportando los obstáculos, las injurias o las deshonras y afrentas, considerando el amor de Cristo el bien supremo y el agrandar a Dios aunque tuviera que padecer un poco por Cristo (cf. p. 47). Fue digno de la gracia de Dios y de ser elevado al tercer cielo, de comprender misterios arcanos que ningún ser humano puede explicar (cf. p. 50). Por eso es comparado a los ángeles, y propuesto como modelo a imitar.

El tercer discurso describe los peligros soportados por Pablo, animado por se celo y deseo de seguir a Cristo, por eso mismo propuesto para ser imitado, hablando de la caridad que es la virtud que nos sitúa más cerca de Dios (cf. p. 54-55). Amor incluso a los enemigos, que persiguiendo a Pablo tiene celo por Dios, «pero sin discernimiento» (cf. p. 55), de ahí que el panegírico llegue a exhortar a la misericordia con los demás, conciudadanos o pecadores (cf. p. 57), amor a los de fuera e interés por la vida de los que colaboraban con él (p. 58-59), terminando con el elogio de la caridad (p.61).

El cuarto discurso recuerda la conversión de Pablo en el camino de Damasco, su vocación a la predicación del Evangelio, quedando ciego de momento, pero para que cerrara sus ojos a todo deseo antiguo y recibida la luz siguiera a Cristo radicalmente. Un vocación que es don (cf. p. 65), en el que la luz radiante transformo la ira impetuosa por medio de la ceguera pasajera en ciencia verdadera, en sabiduría. La luz radiante que le dejó a oscuras, para después revelar en él a su Hijo (cf. p. 65). De ahí lo ineludible de su vocación. El mensaje del evangelio se difunde asombrosamente porque Cristo atrae a todos desde la cruz, que vence al diablo, e inspira a Pablo (cf. pp. 72, 74-76), y en sus discípulos continúa su tarea. El poder de Cristo crucificado ha hecho de Pablo un apóstol verdadero, como muestra su tarea evangelizadora en Roma (p. 81-82. 84-85), su firmeza al defender la verdad, porque le movía un fervor digno del don recibido.

El quinto panegírico vuelve a recordar los obstáculos afrontados por Pablo, ya que en su debilidad la gracia fortaleció su naturaleza, pero cooperando con la gracia su voluntad (cf. pp. 92-93): lo que procedía de Dios y lo

que procedía de su propia fuerza de voluntad. No se exponía a los peligros de forma imprudente, pero no los rehuía, según las circunstancias y según lo exigía la predicación del Evangelio (cf. pp. 95-96), porque buscaba ante todo la salvación de las almas. Destaca la sencillez de Pablo, su humildad (cf. pp. 101-102) contrastándola con ejemplos tomados de la Escritura y subraya su libertad y fortaleza, cuando tenía que amonestar y corregir. El objetivo es presentar a Pablo como un ejemplo de virtudes y de respuesta a la gracia y al don de Dios.

El sexto panegírico se dedica al mismo Pablo en sus dimensiones personales, como afronta los peligros que le amenazaban y qué actitudes adopta cuando tiene que tomar decisiones. Su comportamiento ante el dolor sirve para elogiar su magnanimidad (cf. pp. 110-112), o la voluntad firme para superar las tensiones interiores e incluso el miedo, propio de un ser humano normal, también el miedo a la muerte (cf. pp. 112-114). La voluntad firme de Pablo es un ejemplo (cf. p. 116) en la superación de cualquier tipo de asechanza o en la respuesta a la gracia (cf. p. 119) siguiendo los ejemplos de los patriarcas o de los tres jóvenes. La firmeza demostrada por Pablo le sirvió para corregir o tomar decisiones que le servían para su labor apostólica (cf. p. 122-126). Pablo es ejemplo para los oyentes de Juan Crisóstomo y para los de todos los tiempos.

El panegírico séptimo, se centra en otro argumento, la cruz de Cristo, para hablar de la eficacia de Pablo en su misión apostólica, sobre todo en Roma. En este sentido Pablo es el que carga con la cruz, y la lleva no para ser admirado sino para conseguir que todos aprendan a llevarla (cf. p. 129-120), teniendo en cuenta la propia fragilidad, pues Dios y él mismo han colaborado: Dios con la gracia y Pablo con su respuesta incondicional, desde Damasco (cf. p. 133-134) o en la defensa del Evangelio con su predicación y con su vida, para bien de sus hermanos y de la Iglesia. En Roma, cuando estaba encarcelado, procura siempre acercar a Cristo a todos (cf. pp. 138-140), imitando a Cristo y padeciendo como él. El final recuerda algún tono antijudío que aparece de vez e cuando en estos panegíricos. Lo importante de ellos, es no sólo la maestría de Juan Crisóstomo en su predicación, sino que nos da una visión de Pablo como prototipo de virtudes y como un perfecto ejemplo para la vida cristiana, más allá de los rasgos biográficos dados por conocidos. Lo importante es mostrar la santidad de Pablo, ya que no perseguía un elogio personal con su comportamiento coherente con el Evangelio, sino manifestar el amor a Jesucristo y su celo apostólico que luchaba por alcanzar la salvación de todos, incluidos sus verdugos. Es una lectura de gran valor y recomendable para todos.

6. De la serie «Apócrifos cristianos», la Editorial Ciudad Nueva nos ofrece un nuevo tomo dedicado a los «agrapha» de Jesús transmitidos en la literatura ascética musulmana⁹. La excelente introducción que introduce la recopilación de textos recuerda que los *agrapha* fueron recopilados por el insigne Arabista Miguel Asín Palacios, en diferentes autores medievales, de los siglos XI-XII (cf. p. 9), aunque su origen es más antiguo, al menos desde el siglo VII (primero de la hégira) cuando empieza a codificarse el texto de *El Corán* y publicada tal recopilación en la *Patrología Orientalis* con su traducción latina (cf. p. 31), así como las distintas fuentes de las que se han servido los autores de este bellissimo volumen (cf., pp. 32-33). Esta literatura nos habla no sólo de la existencia de comunidades cristianas en los territorios de Oriente medio que en la actualidad son las diferentes naciones islámicas, sino de la influencia que ejercieron en la formación de las tradiciones musulmanas, como explican los autores.

«Agrapha / agraphon», según la definición de Vaganay en DBS (1928 I, 159-198) es una «palabras aisladas atribuidas a Jesús por la tradición, ausentes del los evangelios canónicos», aunque propiamente serían palabras «no escritas», a nosotros han llegado de forma escrita (cf. p. 17), lo característico es que no están recogidas en los evangelios, por lo tanto «es una transmisión no canónica», fuera de un contexto literario o narrativo, que contiene una palabra o enseñanza de Jesús, no un discurso. Es una palabra o enseñanza puesta en boca de Jesús, y no se refiere a una variante de los textos canónicos o a un modificación que pertenezca a las palabras o términos que destaca la crítica textual (cf. p. 17). La tradición oral de los hechos y dichos de Jesús ha cristalizado en los cuatro evangelios en su mayor parte, pero hay otros que pertenecen a la misma tradición cristiana, como las palabras transmitidas en las Cartas de Pablo, y en los llamados apócrifos cristianos.

En las fuentes musulmanas aparecen estas enseñanzas de Jesús, que indican tanto la valoración positiva de Jesús como uno de los grandes profetas, así en el Corán como en los llamados *hadices*, basados en los hechos y dichos de Mahoma o en las narraciones populares llamadas *Historias de los Profetas* (pp. 22-23), y en los autores medievales musulmanes, que tuvieron conocimiento de la existencia de Cristo, no sólo como ecos del Evangelio, pocas veces como citas literales, porque no se transmite el «evangelio»

9 *Hechos y dichos de Jesús en la Literatura ascética musulmana*. Introducción, traducción y notas por Pilar González Casado y Juan Ramón Martínez Maurica. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009. 238 pp. (Apócrifos cristianos, 6)

como la buena noticia de Dios en Cristo para la humanidad, sino como revelación que Dios hizo a Jesús (en cuanto profeta), que no está contenida en los cuatro evangelios (cf. pp. 25-27). Además, para conocer a Jesús el profeta, sólo el Corán es fuente autorizada, aunque no evitó que algunas tradiciones propias de los evangelios pasaran a los teólogos e historiadores musulmanes (al-Tabari, al Ya'kubi, cf. p. 26-27), desde el siglo VIII (cf. p. 28-29) incluidos los cristianos convertidos al Islam que conocían las Escrituras judías y cristianas. Como indicamos antes, aquí se traducen las recopiladas por Asín Palacios (cf. p. 33), según los autores presentados en pp. 34-51 con los datos de la *Historia de la Literatura árabe* de C. Brockelmann, y de los que se identifican los ágrapha recopilados.

Los ágrapha presentados se refieren a Jesús (cf. p. 52), a María (cf. p. 54), a Juan el Bautista (cf. p. 60), a Zacarías (cf. p. 62). Su contenido y conceptos teológicos implicados indican el lugar que asigna la teología musulmana a Jesús y a María (cf. p. 64) en el Corán, donde predomina la consideración de Jesús como profeta, o el siervo de Dios, el Ungido, el enviado (cf. p. 71-73 y véase el ágraphon n. 203 pp. 190-192), precursor de Mahoma, pero no Hijo de Dios, ya que eso sería considerarlo Dios y por lo tanto idolatría. No hay Trinidad (p. 74) ni tampoco la crucifixión es un hecho real, ya que fue crucificado por error «otro» que poseía su aspecto (cf. p. 75).

Los transmisores de muchos de los *agrapha* son pensadores o mejor ascetas y místicos sufíes (p. 77s), que interpretan de forma alegórica y esotérica el Corán, hablan de la proximidad de Dios con sus siervos, especialmente si son personas piadosas que consagran su vida a adorarle (cf. p. 78), especialmente los sufíes que son «amigos elegidos» y aspiran a la vida futura, ejercitándose para que su alma sea «incapaz de desobedecer a Dios», de ahí el recuerdo constante de Dios y la vida ascética, para purificar el alma, liberándola de toda atadura mundana que le facilite la aspiración a conocer el mensaje oculto del Corán (cf. p. 79). Para ellos Dios se hace accesible mediante la palabra del Corán.

También es curiosa la idea de presentar a Jesús o a Juan Bautista con los rasgos de un monje. Un Jesús anacoreta (cf. pp. 80-81.82-83), o como un santo sufí y de ahí la insistencia en el abandono del mundo o advirtiendo de las consecuencias de una vida sometida al mundo material. Esto indica que su visión escatológica, el más allá en forma de viaje o de ascenso, la resurrección de los muertos (de los huesos (resurrección corporal, cf. p. 86ss) llega después del juicio que esperan en sus tumbas, de donde pasan al paraíso, las almas de los pecadores al castigo.

El texto de los ágrapha ocupa las pp. 93-208 en un total de 233, de los que los últimos (nn. 229-233) son de obras publicadas en francés y en inglés por Margoliouth. Las notas explicativas dan cuenta de las peculiaridades de cada uno de los ágrapha, o de sus paralelos en los escritos del Antiguo o del Nuevo testamento, en mayor cantidad (cf. por ejemplo notas de pp. 93-132), así como aclaraciones sobre autores como Algazel (pp. 127-135), pero también podemos ver las referencias a textos bíblicos en pp. 147-162 o 176-184, o los referidos a Juan y el bautismo de Jesús (cf. ágrapha 195, p. 187ss).

La bibliografía (pp. 209-212) y los índices de apócrifos (p. 215), de autores modernos (p. 217), de materias (pp. 219-220), de nombres (pp. 221-223), de citas bíblicas (pp. 225-228), de citas coránicas (pp. 229-230) y de autores cristianos antiguos (p. 231) y de obras y autores musulmanes (pp. 233-236) completan esta excelente edición de los ágrapha referidos a Jesús en la tradición ascética musulmana, que se recomienda por sí misma, en especial a los interesados en la literatura apócrifa y a los que quieran saber de la tradición religiosa musulmana.

7. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia es una magna obra de tipo antológico, al modo de las «catenae» antiguas, y de las «glossae» medievales, que comentan un libro de la Escritura aportando fragmentos de diferentes autores, como el presente dedicado a los libros de Josue, Jueces, Rut, 1-2 Samuel¹⁰. Ya hemos comentado otros volúmenes en estas notas sobre los Padres de la Iglesia, pues con el presente son ya siete dedicados a libros del A.T. y diez a los del N.T., es decir casi todos los escritos menos Jn, Hch, Ap. El comentario sigue la distribución habitual del texto en perícopas, de las que se presentan los argumentos según los comentarios seleccionados de los antiguos autores. Es como poner delante el resumen de los comentarios para poder entender mejor el fragmento seleccionado, a modo de hilo conductor (cf. p. 11) que aúna la variedad de autores y períodos históricos comprendidos en forma de continuidad de una corriente exegética. Por eso se indican cada autor y su obra de la que se ha entresacado el comentario. La ediciones críticas de los textos originales se citan según las indicaciones del *Thesaurus Linguae Graecae* y la *Clavis Patrum Latinorum* (cf. p. 12), resaltar que el texto original es traducido por primera vez cuando no existe versión española.

10 LA BIBLIA COMENTADA POR LOS PADRES DE LA IGLESIA. Antiguo Testamento 4: *Josué, Jueces, Rut, 1-2 Samuel*, obra preparada por John R. Franke. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2009). 550 pp. (La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, Antiguo Testamento 4).

En el volumen presente hay indicaciones que son de gran utilidad, como las abreviaturas y siglas utilizadas (pp. 15-16), la Bibliografía de los distintos autores, hasta sesenta y cuatro, de los que se citan una obra sola, por ejemplo, Afraates o Evagrio Pontico, Gregorio de Elvira, o muchas obras, como por ejemplo, Agustín, Ambrosio, Atanasio, los Capadocios, Gregorio Magno, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Orígenes o Tertuliano (cf. pp. 17-27).

Obviamente en la exégesis patristica no se tienen en cuenta los criterios históricos críticos o las técnicas de análisis textual de las preocupaciones lingüísticas y filológicas modernas, pero esto no quiere decir que la interpretación de tipo espiritual o teológico de los Padres sea una reliquia del pasado, apta para historiadores o estudiosos de la patristica, sino que tiene su interés siguiendo el criterio de interpretación que movía a los intérpretes cristianos cuando exponían el contenido de los libros del Antiguo Testamento, sobre todo leyendo las profecías, y en general el texto de la Escritura, como anunciando a Cristo y confirmando su fe en Jesús como Mesías prometido. Importante era la consideración de los aspectos que la Ley de Dios contenida en las Escrituras judías servían para la vida cristiana, más aun cuando se pensaba con Pablo que la Ley se había cumplido en Cristo, pues su vida, muerte y resurrección indican que el Antiguo Testamento había sido llevado a su cumplimiento e inaugurada la nueva Alianza de la gracia, que superaba los límites de lo que era el pueblo de Israel, sobre todo cuando la Iglesia se amplió y predominaron en ella los procedentes de la cultura pagana.

Para ellos la Escritura del A.T. era menos relevante, e incluso la tendencia de Marción propuso su rechazo total por no corresponder a la idea de Dios que Jesús da a conocer en los escritos canónicos del N.T. Ireneo de Lyon fue el primero que comprendió la Escritura como un testimonio conjunto de la historia de la salvación, entendida desde Adán hasta Cristo (cf. p. 30s) e interpretando el A.T. desde Cristo, como después Orígenes propuso, estableciendo una hermenéutica que toma la Escritura como Palabra de Dios, e interpreta con los medios culturales y filosóficos del helenismo, considerando que la Biblia contiene una enseñanza superior a la filosofía griega, y entendiendo la Escritura como la palabra de Dios inspirada que contiene los misterios de Dios en Cristo (cf. p. 33) y aplicando alegóricamente muchas de las narraciones a la comprensión del camino espiritual que es la vida cristiana (por ejemplo en el caso de Números). La alegoría servía para desvelar las importantes verdades religiosas y teológicas o filosóficas, teniendo en cuenta que todo el A.T. es una profecía de Cristo (p. 34).

Los principales comentaristas cristianos son los cuatro padres de la Iglesia de lengua griega: Atanasio, Basilio, Gregorio de Nacianzo y Juan Crisóstomo; y los cuatro de lengua latina: Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno. Aunque debería haber incluido a los escritores eclesiásticos, como Orígenes, e incluso a Gregorio de Nisa (cf. p. 35-39) o Cesáreo de Arles, Beda el Venerable, y por qué no, a Hilario de Poitiers. Es verdad que Efrén el Sirio depende de la tradición griega de Siria, un tanto distinta de la alejandrina y más cercana a la tradición antioquena. En todos ellos la interpretación alegórica y / o tipológica está presente, pero no olvidan la historia y la valoración del texto mismo como hace Jerónimo, o Agustín, en cuanto consideran la historia narrada de la Biblia, como historia de la salvación, pensando que el modo de actuar de Dios, guiando a su pueblo en las situaciones concretas e históricas, manifiesta el modo de entender la historia descubriendo su misterio oculto y proponiendo su aplicación a la práctica cristiana (por ejemplo en *La Ciudad de Dios*).

El comentario a Josué ocupa las pp. 48-160 de cuya figura propone una interpretación espiritual: es signo de la victoria sobre los vicios y las pasiones (cf. p. 49), según Orígenes, para llegar a la tierra prometida; también Clemente de Alejandría (p. 50) proponiendo la templanza como don de Dios; pero también el valor. Josué que llega al Jordán es figura de Cristo (cf. p. 53-54) en Cesareo de Arles. Es de interés la interpretación del episodio de Rajab (cf. pp. 56-63), desde imagen de todos nosotros, mientras vivió según los deseos de la carne (Orígenes, p. 56), o signo profético de la Iglesia y de sus sacramentos (Jerónimo, p. 57), de la santificación de la Iglesia procedente de los paganos. Se recuerda que su mentira salvó a los exploradores (cf. Casiano, p. 58), y la hizo a ella ser considerada antepasado del Salvador, por su fe (Juan Crisóstomo, p. 56; y ya en Clemente de Roma 59-61). El paso del Jordán (pp. 64-69), resumido de Egipto a Canaán por Orígenes, es signo del paso que significa el bautismo, la fuente mística, la puerta de los sacramentos y de la tierra prometida. Las doce piedras son signo de los Doce Apóstoles, el Jordán con su agua que crece es signo de la Iglesia (p. 70,74), Josué prefigura a Jesús (pp. 75-76), la circuncisión del bautismo, el maná prefigura el sacramento de la Eucaristía (p. 79), pero es superado por el sacramento en un fragmento excelente de Beda (p. 81). Es importante también la interpretación de tipo espiritual de las «armas» que son la ayuda de Dios, su fuerza (p. 85s, 90), representada en el sonido de las trompetas, como en el caso de las murallas de Jericó, pero también caen ante el paso del arca, signo del anuncio del Evangelio como los siete días son signo de los siete dones del Espíritu (p. 88s), o signo de la batalla de la

fe (p. 90). Se puede leer también las explicaciones dadas a Josué 10,12-21 sobre el sol y la luna (pp. 114-117) en las que la parada del sol representa la prolongación que Cristo hace del tiempo para la salvación (Orígenes, *Hom in Josue*)

El libro de los *Jueces*, ocupa las pp. 161-272 y las interpretaciones siguen siendo estimulantes y llenas de alusiones, como indican, por ejemplo, los comentarios al Canto de Débora (pp. 185-187), cuyo himno con la invocación a los reyes prefigura la llamada a escuchar la palabra de Dios, los que son convocados son «reyes», y Cristo es «Rey de reyes»: «el hecho de que Cristo reine en tí, es lo que hace que seas rey de todo... en tí reina el alma y el cuerpo obedece...» (p. 186). La interpretación del vellocino y el rocío (pp. 191-197) significa los misterios divinos, la aparición del rocío prefigura la aparición de Jesús y su ministerio, o la gracia de Dios oculta en Israel, el rocío es la Palabra de Dios (Orígenes y Ambrosio) y también anuncia a María (Máximo de Turín), de la que nace Cristo que lleva la «lana», es decir, la carne humana. Curiosa es también la interpretación que hace de los episodios de Sansón, como si fuera un «vaso de elección», lleno del Espíritu de Dios (pp. 216s), pero también la figura del león, anuncia a Cristo (p. 219), ya que el león de Judá venció muriendo en la cruz, triunfó del demonio (p. 220), o la miel –la dulzura– que significa a Cristo y a la Iglesia, pues «de la muerte que devora y consume todo, salió la comida... el pan vivo», o que Cristo resucitó de entre los muertos (p. 223). No menos es interesante la interpretación de Sansón: Cristo, el Sansón verdadero (p. 228 en Cesáreo de Arles, y en Gregorio Magno, p. 231).

Al los libros de Samuel dedica una amplitud mayor, como es obvio. 1 Samuel en las pp. 273-429; 2 Samuel en las pp. 431-508. Destaquemos de estos riquísimos comentarios, la interpretación de Ana y el valor de la piedad, del ayuno, de las lágrimas (pp. 278, 280), de la oración silenciosa (p. 281), de la plegaria como conversación con Dios y alabanza (p. 282, 285), pero la oración de Ana sirve de ocasión para hablar de Dios, de su gloria, de su santidad, del Señor que da la muerte y la vida (pp. 286-287). La elección y unción de Saúl, so ocasión para hablar de los profetas, de sus visiones, del misterio de Cristo prefigurado en los anuncios. La unción es signo de la presencia del Espíritu, aunque se puede revelar como un beneficio, no impide que Saúl sea rechazado por Dios (pp. 319-320) porque después desobedece (p. 329-333). La interpretación moral de Gregorio Magno sobre el episodio del botín (1Sam 14,31-42) sirve para poner de relieve los pensamientos orgullosos y la arrogancia, pero aun más las ovejas representan la inocencia de las buenas obras; los corderos, la mortificación de las pasiones corpo-

rales (p. 338). Beda interpreta a los que comen la carne sin desangrar bien como maestros torpes que en la catequesis matan con lo aprendido de los ritos gentiles, o a los malos predicadores, que dan paso a los no instruidos suficientemente en el dominio del vicio y en la virtud (p. 339).

La unción de David prefigura la de Cristo (pp. 350), que representa a Jesús en su humildad o el padre de David a Dios Padre (p. 359) que envía a Jesús como salvador de la humanidad. Cristo es el verdadero David, con el cayado de la cruz (p. 360). El pacto de Jonatán y David sirve para hablar del alma y de sus obras (p. 369), la envidia de Saúl hacia David sirve de ocasión para hablar de la envidia y de los celos (pp. 370-372) y curiosa es la interpretación de las dos hijas de Saúl, como la sinagoga y la Iglesia, David representa al Señor y Saúl a la parte del pueblo judío que no le reconoció (p. 373 en Beda). Así puede seguir la serie de interpretaciones incluyendo los dedicados a 2Sam con referencia a la amistad de David y Jonatán, o a los episodios de la entrada del arca en la ciudad de Jerusalén y la celebración de David, donde Máximo de Turín interpretó el arca como figura de María (p. 449). Los comentarios al deseo de David de edificar una casa al Señor para hablar del verdadero templo que es Cristo (p. 453 Cipriano) y de la descendencia de David (p. 454-455) que anuncia el reino de Cristo. Todas las interpretaciones ofrecen un gran interés por ser la más auténtica tradición de los Padres, de los que ofrece un elenco alfabético en las pp. 509-513. Los índices, sobre todo el temático pp. 519-539, permiten una lectura más detallada de algunos puntos, como por ejemplo, si ve las entradas Cristo, Dios, fe, ley, etc... No hay duda de que prestará un impagable servicio a todos los que quieran conocer a fondo la mejor tradición cristiana.

8. Como una antología de textos dedicados a la Eucaristía, el autor Guillermo Pons presenta una selección de textos¹¹ que ilustran el sacramento del Cuerpo y de la Sangre de Cristo con textos espigados de un total de cuarenta y tres autores o textos relevantes, como la Didaché, las Actas de los mártires o el Martirio de Policarpo, pero también Agustín, Ambrosio, Aurelio Prudencio, o Cirilo de Alejandría y Cirilo de Jerusalén, Gregorio Magno, Gregorio de Nacianzo, Ignacio de Antioquía, Ireneo, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Justino, o Tertuliano, por decir los más destacados y los que dedican atención a la Eucaristía; aparecen textos de Atanasio (p. 63) que no es citado en el índice de autores, o recuerda a Basilio, citado en

11 *La Eucaristía en los Padres de la Iglesia*. Edición preparada por Guillermo Pons. Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 2010. 118 pp. (Textos patrísticos).

la introducción pero no he encontrado un texto de él (p. 19 cf. índice en pp. 113-114).

En la introducción dedica algunas consideraciones a la Eucaristía como sacrificio de Cristo (p. 20), como fundamento de la unidad de la Iglesia y de la caridad cristiana (p. 17), a la presencia de Cristo en la Eucaristía (p. 19), como centro de la unión del cuerpo místico (p. 20), así como a la iconografía de la Eucaristía (p. 22-24).

Los doce apartados que agrupan el total de 112 textos, destacan «los signos de pan y vino» (pp. 27-32), la institución (pp. 33-38), el memorial (pp. 39-45), la Eucaristía como sacrificio, el único que se ha de ofrecer a Dios, el del Cordero pascual (pp. 47-54). El Espíritu Santo y la Eucaristía están vinculados en la oración *epiclesis* (pp. 55-59) que invoca de Dios la presencia del Espíritu para que el pan y el vino se transformen en el cuerpo y la sangre de Cristo y también por su acción santificadora. La acción del Espíritu y las palabras de la consagración pronunciadas por el sacerdote producen la presencia real, como en el misterio de la Encarnación (p. 59, Juan Damasceno). La presencia real es especial (pp. 61-66) y característica de la fe católica y de acuerdo con el sentido de la Encarnación, así como unida a la fe en la divinidad de Cristo. La eucaristía como comunión y alimento que concede la gracia y la incorporación a Cristo renovada siempre que se participa (pp. 67-73), sin olvidar los frutos de la comunión (pp. 75-80), la unión eclesial y la caridad, la santificación de la vida y el reconocimiento de Cristo como salvador, maestro y guía. Pero la Eucaristía es también la prenda de la vida futura (pp. 81-87), anticipación de la gloria y fundamento de la esperanza escatológica de la Iglesia, pues la Eucaristía comunica la virtud vivificadora (Efrén, p. 83) que da la resurrección y la vida. Otros temas que van unidos con la consideración de la Eucaristía son el martirio (pp. 89-96) por el carácter de fidelidad que imprime a la vida cristiana y de seguimiento de Cristo, como deja claro el testimonio de Ignacio de Antioquía o la carta 58 de Cipriano. En último término nos ofrece fragmentos referidos a la presencia protectora y asistencia de los ángeles a la Iglesia, participan incluso de las celebraciones eucarísticas (pp. 97-101) y a la presencia de la Virgen María en la Iglesia, uniendo el cuerpo de Cristo concebido y dado a luz por María con su presencia en la Eucaristía (103-109). Es un excelente instrumento de formación para quienes quieran conocer el significado y el alcance del sacramento de la Eucaristía.

9. Dentro de la misma serie antológica de textos patrísticos, la Editorial Ciudad Nueva nos presenta el primer tomo de los «escritos» monásticos de

san Agustín¹², en dos secciones que tartan del trabajo de los monjes y de la santa virginidad. La presentación indica que la edición corresponden a un propósito concreto, el «plan de formación» de la Orden de los Agustinos Recoletos, tanto en el sentido espiritual y propio de la familia religiosa como de los que quieren conoer el ideal monástico de san Agustín, así como su estilo peculiar e inconfundible en cuanto maestro de almas y guía espiritual. A la Regla monástica dedicará el segundo volumen.

El contenido de este primer tomo, está distribuido en tres grandes apartados, el primero de los cuales traduce la obra *De opere monachorum*, que san Agustín escribe en torno al 400, contemporánea de otras dos obras importantes de Agustín, *De bono coniugali* y *De sancta virginitate* prueba de la preocupación pastoral de Agustín ante los problemas suscitados por la desviación de Joviniano o por la vida consagrada de entonces. En el *Trabajo de los monjes*, dedica su esfuerzo a desmontar los argumentos de los monjes de Cartago que rehusaban el trabajo manual y querían vivir de limosna o a costa de los buenos cristianos, pues su trabajo era sólo la oración y la lectura espiritual. A veces la influencia era de los mesalianos sirios que también propugnaban el ser mantenidos por los fieles. La introducción a este tratado da buena cuenta de todo de todo el trasfondo y de los problemas de disciplina que presentaban (pp. 15-33), incluso doctrinales interpretando algunos textos de la Escritura de forma acomodaticia (p. 18). El trabajo como tal, además de proporcionar el sustento, tiene importancia en el orden de la gracia, pues deben tener como fin último a Dios, estar orientado hacia Dios, sin olvidar el aspecto de servicio a la sociedad y de obra de misericordia con los débiles. El pensamiento de Agustín se fue perfilando a medida que sus responsabilidades pastorales le llevaban a tener que corregir o intervenir para ordenar coherentemente la vida monástica, pues el trabajo no se opone a la contemplación, si está regulado adecuadamente como la disciplina de los monasterios lo preveía (p.20). Era un problema el presentado por los monjes indolentes que causaba perturbación y escándalo entre la gente sencilla, dividiendo a la Iglesia de Cartago.

Temas de interés en el tratado son la estructura de la comunidad que afecta a la organización de la misma, teniendo en cuenta que el monje no posee nada y es la comunidad la que debe distribuir las distintas actividades, espirituales y materiales, de forma que no sean impedimento

12 SAN AGUSTÍN. *Obras y textos monásticos I. El trabajo de los monjes. La santa virginidad. Sermones*. Editor P. Javier Ruiz Pascual OAR. Madrid, Editorial Ciudad Nueva; Editorial Augustinus, 2009. 440 pp. (Textos patrísticos).

unas de otras; además, el riesgo de volverse ociosos y soberbios, ya que el monej dice «debe tener comunes con su hermano los bienes que logra con su esfuerzo» (*De op. monach.*, 25,32 p. 88). Trabajo y oración, no se estorban según los tiempos establecidos, ya que el trabajo no es un fin en sí mismo sino forma de colaborar en la obra de Dios, de construir la comunidad y de servir al hermano. El trabajo es don del creador, y exigencia de la vida de pobreza, como indica el pensamiento de Agustín, por eso no hay que dejarse contagiar por los perezosos, que pueden incluso llegar a tratar de «traidores» al Evangelio a los monjes que obedecen la disciplina y los preceptos apostólicos, pues lo que produce la ociosidad es un falso concepto de santidad. El texto de este tratado en su traducción ocupa las pp. 37-106.

El segundo tratado, *La santa virginidad*, escrita a finales del siglo IV o comienzo del siglo V, en el contexto de las controversias de Joviniano, contra quien escribe Jerónimo su *Adversus Jovinianum*, pero dejando el matrimonio en un lugar oscuro y rebajado respecto de la virginidad y la vida religiosa. Agustín escribe de las dos formas de seguir a Cristo, en la vida matrimonial (*De bono coniugali*), con su dignidad y su tres bienes (bonum fidei, bonum proli, bonum sacramenti) y en la vida consagrada, que excluye el matrimonio (contra los maniqueos, encratitas y otros sectarios), sino porque corresponde a un don especial o gracia que capacita a una persona para vivir esta vocación. No está dirigida sólo a los monasterios femeninos, pero también a los monasterios masculino, pues se trata de integrar la «virginidad» o la renuncia al matrimonio en la vida de la Iglesia, como forma de seguir a Cristo. Así que el término «continencia» aparece también en sentido similar (por ej. *De sancta virg.* 18, p. 155) para dejar claro que el que elige esa forma de vida es por que busca un bien, no por despreciar el matrimonio, al que no debe «juzgar como un mal».

Para Agustín, la virginidad es la consagración a Dios en la integridad de cuerpo y alma, es decir, una decisión que afecta a corazón, para que la virginidad corporal sea coherente, y aquella se entiende como «la fe íntegra, la esperanza sólida, la caridad sincera» (cf. p. 116). El esfuerzo de Agustín en ese contexto de controversia, es volver a entender la vida matrimonial y la virginidad dentro de la Iglesia, y que la excelencia de la vida virginal está en la gracia y en la humildad por lo que no debe despreciar al matrimonio, pues aunque imita a Cristo en el estilo de vida virginal, debe cultivar todas las virtudes, e imitar a la Virgen María por que es ejemplo de amor a Dios y de disponibilidad a su voluntad. El que se consagra por la virginidad debe «amar de todo corazón al más hermoso de los hijos de los hombres»

(p. 199), de ahí la humildad que nunca falta «donde hierve la caridad». El texto del tratado ocupa las pp. 137-201.

La tercera sección es má heterogénea, pues reúne o excoge párrafos de un total de treintay ocho sermones, a los que precede una amplia y documentada introducción (pp. 205-322) en la que va exponiendo el contenido de cada texto de los sermones, desde la fidelidad a los votos (p. 208) o la perseverancia (p. 210), la vida comunitaria (p. 214), o las virtudes de los monjes, humildad (p. 216), la virginidad (p. 234), la comunidad como templo del Señor en la Iglesia (p. 220), o los sermones que indican la vocación como don de Dios (pp. 240), como renuncia a sí mismo, (p. 245), las formas de vida cristiana, conyugal, virginal, viudez (p. 267). De forma más general, sobre los principios ascéticos que sirven para todos (p. 269), la oración, el ayuno y la limosna (sermones de Cuaresma p. 173; p. 383; y nn. 20, 21, 22, 23 pp. 385-394), el ayuno cuaresmal (p. 291 y n. 24), la concordia fraterna y el perdón de los pecados (p. 296, n. 25), las exhortaciones a los consagrados (p. 303) y la vida de los clérigos monjes (p. 310-324). En conjunto un riquísimo repertorio de pensamiento y doctrina agustiniana, que permite entender perfectamente la vida religiosa según su propuesta, además de proporcionar un medio de formación para todos los interesados, o en la vida religiosa o en la comprensión del monacato en sentido agustiniano.

10. El *Comentario al libro de Daniel (In Danielem)* de Jerónimo, el maestro de la exégesis latina, es del año 407, es decir de la etapa en la que había comentado todos los doce profetas menores, y cuando la edad avanzaba le exigía mayores esfuerzos, para afrontar el comentario exegético a los profetas mayores. Daniel es un libro hagiográfico en el canon hebreo, pero en los LXX forma parte de los Profetas, y entre ellos lo comenta Jerónimo, cuando su método es más riguroso, tiene en cuenta el texto hebreo y el griego, comenta las variantes, comenta literalmente, y da cabida a tradiciones rabínicas en su comentario. Al comentario de Daniel¹³ dedica el prof. R. Courtray su estudio publicado en 2009 que aquí comentamos. El texto completo y la traducción española del *In Danielem* pueden ser leídos y estudiados en la edición bilingüe de las *Obras completas*, publicada por la BAC¹⁴, con el texto latino de la edición *Corpus Christianorum*, LXXXVA Turnhout, 1964.

13 Régis COURTRAY, *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*. París, Beauchesne Éditeur, 2009. 508 pp. (Théologie historique, 119).

14 SAN JERÓNIMO, *Obras completas Vb. Comentario a Ezequiel (libros IX-XIV). Comentario a Daniel*, trad., introducción y notas de Hipólito-B. Riesco Álvarez. Madrid, BAC Normal 662, 2006, pp. 540-757.

El libro de Daniel ha sido comentado por los Padres de forma total o parcial, como indica en p. 9, y en algunas de las obras, autores como Hipólito, Metodio o Apolinar de Laodicea, habían aceptado que el autor del libro era Daniel, el profeta por lo tanto un personaje histórico, contra el mismo Porfirio (*Adversus christianos*), contra el que escribe Jerónimo, pues Porfirio en su libro XII había negado que el autor fuera Daniel, afirmando que había sido escrito por un autor de la época de Antíoco IV Epífanes (ca. 164 a. C.), como después, a partir del siglo XVIII, muchos autores modernos y contemporáneos han mantenido, proponiendo una autoría múltiple, incluyendo a Daniel como posible autor (cf. pp. 16-17). Así que esos puntos, la autoría, la fecha de composición y la interpretación histórico-literal es lo que Jerónimo tiene en mente al escribir su comentario en un solo libro, o en tres libros según el texto de la edición citada, más un cuarto titulado *De Antichristo in Daniele* (cf. p. 18), que probablemente fue compuesto antes del comentario (cf. p. 27) y un complemento titulado *De Susanna (In Dan. IV)*, donde dice Jerónimo «Expositis, ut potui, quae in Danielis libro iuxta henraicum continentur, ponam breuiter quid Origenis...», indicando que para los caps. 13 y 14 de Daniel se sirve del comentario del Alejandrino. Son datos que nos ponen sobre el aviso de lo difícil que es entender el proceso de composición seguido por Jerónimo.

Sobre el modo de trabajar Jerónimo en este comentario investiga el Prof. Courtray, no sólo recordando que su composición fue rápida y buscando la brevedad, pero con informaciones de tipo histórico, de ahí las citas del mismo Porfirio y de Orígenes, o de las versiones griegas, Aquila, Simmaco y Teodoción, sobre todo este último más compelto en su versión griega, las versiones siríacas, lo que nos lleva al texto que le sirvió de base y de las fuentes que le sirvieron de apoyo, clásicas, cristianas, judías (p.19), así como al método exegético adoptado. Son las divisiones internas del estudio, en cinco densos apartados que describimos a continuación.

La primera parte, de aproximación al *Comentario*, estudia la fecha y las circunstancias de la redacción (cf. pp. 23-29) sin novedades sobre lo adquirido y exponiendo el contexto histórico de Jerónimo (pp. 24-25), con la amenaza sobre Roma de Alarico (muerto en 410 de malaria) y Radagaise, la ejecución del general Estilicón en el 408, que daba a la lectura del libro de Daniel un significado especial con sus visiones y combates, sobre todo la visión del coloso de los pies de barro. Sobre el prólogo, con la traducción del texto (pp. 30-41) y sobre la composición del comentario (pp. 42-61), en los que Jerónimo sigue la técnica escolar de los prólogos pero en este caso contra Porfirio, como hemos indicado, en sentido polémico y por eso la de-

fensa de la autenticidad de Daniel (p. 35) con referencia a comentarios que Jerónimo vería en Palestina (de Eusebio de Cesarea, Apolinar de Laodicea, Metodio de Olimpo) y la canonicidad del libro (p. 38s) y contra Rufino que le había atacado por la versión de Daniel, la historia de Susana y el cántico de los tres jóvenes, además de indicar que no comentará todas las palabras sino sólo las oscuras, las que describen las visiones (p. 40,42). Nos da una descripción de los doce mss (pp. 44-49) y la tabla de comparación con la edición de F. Glorie (*Corpus Christianorum*), cf. pp. 50-55 que no dan una organización precisa de l comentario tal como Jerónimo lo pensó. El comentario dividido en libro tiene su base en los mss A y D (cf. p. 55) y en el testimonio de Casiodoro, que así lo afirma habñando de tres libros, aunque también se dividió según algunos manuscritos en visiones (cf. p. 59-61).

La segunda parte del estudio está dedicada a estudiar el texto de Daniel usado por Jerónimo (pp. 63-128) no sólo por la diferencia entre el texto hebreo y arameo y el griego, sobre todo la versión de Teodoción que era leída en la Iglesia, aunque recuerda que Orígenes la editó con los signos críticos, sino que Jerónimo se refiere a otras versiones griegas, de Aquila y Simmaco (p.63-72) y al uso del texto hebreo y de las enseñanzas de maestros hebreos (p. 74-79) como indica la tabla cronológica de p. 80. El texto usado en el *In Daniele*, se ve en los lemma usados al comienzo, que procede de los LXX, pero se sirve del hebreo y de las otras versiones para corregir y precisar el texto, aunque ofrece solo una versión traduciendo del hebreo (cf. p. 85) y remitiendo a Teodoción para las partes que faltan en el texto hebreo. Es el examen que ofrece en las pp. 86-102 con diferentes lemmata, y las conclusiones de p.104ss en las que concluye que sigue en su mayor parte la traducción suya del texto hebreo-araméo. As cuestiones relativas a la posición de Daniel en el canon son abordadas en las pp. 116-128.

Las fuentes de Jerónimo en el comentario (parte tercera, pp. 129-287) e sun detallado estudio sobre el comentario y sus condiciones, cómo lo elaboró dictándolo a un amanuense o taquígrafo (p. 132ss) y las obras consultadas, sobre todo la obra contra la que escribe, el tratado *Contra Christianos* de Porfirio y las menciones que hace Jerónimo (cf. pp. 143-148) que obtiene un puesto singular en el comentario, sobre todo porque Jerónimo combate las interpretaciones alegóricas que Porfirio da de Daniel, en la sección del Anticristo sobre todo (cf. pp. 1571-63). Pero hay también fuentes cristianas citadas por Jerónimo, como ya hemos mencionado (cf. pp. 164-230) y que el mismo Jerónimo cita en In Dan 3,12,13 (cf. edición BAC 662, p. 748) Eusebio de Cesarea, Apolinar de Laodicea, Metodio, y siendo Jerónimo un admirador de Orígenes, aparece también en este estudio; se afirma la

presencia de Hipólito (pp. 171-184) con sus divergencias (pp. 184-1889, de Orígenes (pp. 189-219) no sólo en las citas de la obra perdida *Stromatéis* sino también en las referencias a Daniel que hace el Alejandrino y Jerónimo cita, y la influencia indirecta o la presencia implícita del pensamiento de Orígenes (pp. 204-211), aunque hay pasajes que es difícil entender como referencias a Orígenes (pp. 211-219).

Otras influencias presentes en el comentario de Jerónimo son las de Victorino de Petovio, de quien ya había utilizado el *Comentario al Apocalipsis* y las opiniones sobre el milenarismo (en estas influencias está presente Hipólito), que es a lo que aquí se refiere el autor (cf. pp. 220-225). También aparece Teodoreto de Ciro autor de un comentario a Daniel (PG 81,1256C-1545A) que presentaría algunos paralelos con el de Jerónimo, pero recordando que Teodoreto escribe su comentario literal e histórico en el año 433 lo que le aleja de una influencia de Jerónimo, pero podría reflejar alguna fuente común (cf. pp. 226-230). Respecto de las fuentes judías (pp. 231-260) se refiere no sólo a las tradiciones exegéticas judías, sino a precisiones de orden filológico, histórico, cultural, cronológico que permiten aclarar el texto bíblico. No obstante aparecen también críticas y rechazo de interpretaciones judías (cf. pp. 234-235). Pero la presencia de referencias explícitas se completa con otras que implícitas (p. 254) indican proximidad en la interpretación de los reinos de las visiones de Dan 2 y 7. Como ejemplo de la presencia de fuentes el capítulo dedicado a la interpretación de la setenta semanas Dn 9,24-29 (cf. pp. 261-281) con tabla y gráficos para comparar las opiniones de Julio Africano, Eusebio de Panfilia, Hipólito, Apolinar de Laodicea, Clemente, Tertuliano, la referencia a dos tradiciones judías de Jerónimo, para interpretar las semanas de años y los reyes o emperadores.

La cuarta parte del estudio se dedica a desentrañar el comentario de Jerónimo (pp. 288-388), dividida en dos capítulos que recorren tanto la propuesta propia de Jerónimo de lo que es un comentario bíblico (pp. 293-310) como en concreto el dedicado a Daniel (pp. 311-388), destacando que Jerónimo no sólo hereda un género literario de su preceptor Donato, pero también de Cicerón, de Salustio, Terencio, Virgilio, de los predecesores cristianos que ha frecuentado en Antioquía, Constantinopla, Alejandría, donde había escuchado o estudiado la Biblia con Apolinar de Laodicea, Gregorio de Nacianzo (Orígenes), Dídimo el Ciego. La aplicación de las enseñanzas recibidas es patente en el *In Daniele* donde el análisis del léxico está sometido a la «brevedad» y a los «intervalos», es decir a una selección de versículos pero no del texto en su conjunto como había hecho en

los comentarios a los profetas menores. El sentido de la Escritura es sobre todo literal e histórico, a veces con enumeración de opiniones como en las setenta semanas, pero también hay interpretación tipológica de Dn 11,21-12,13. Pero en general es de tipo literal (pp. 351-357), aunque no deja de estar presente el vocabulario de la interpretación espiritual (pp. 358-369) al episodio de la piedra desprendida de la montaña que destruye la estatua, interpretada como el Salvador y Señor, Cristo o en la escatología en cuanto Cristo será Juez de todos los hombres y el motivo del Anticristo y de los herejes (infiel). A la profecía dedica un apartado de gran interés (pp.370-388) en las dos formas que describe (visio / somnium) cuyo contenido es «mysterium» (sacramentum), o describiendo con detalle las características de la profecía (pp. 378-385).

La quinta parte (pp. 389-437) expone el sentido de la historia, no sólo por el contexto histórico en que se desarrolla la interpretación histórica y literal del comentario, sino por las implicaciones inmediatas (cf. pp. 393-394) sobre el imperio romano y su fin, o su crisis, o el fin del mundo, sino porque propone una periodización de la sucesión de los imperios que aplica a griegos y romanos (pp. 397ss) en su lectura de Dn 2 y 7 (cf. p. 405 tabla) que no sólo es objeto del comentario a Daniel sino que aparecía ya en los demás comentarios (cf. p. 413s) y se apoya en las fuentes que ha analizado, tanto judías como cristianas (cf. p. 416ss). El tiempo final, con la venida del Anticristo, vuelve en el comentario a la polémica con Porfirio y a su lectura diferente de Daniel. El Anticristo tiene su typos en Antioco y será el signo del final del mundo, previo a la venida de Cristo que vendrá a instaurar su reinado y a juzgar al hombre, separación de justos y pecadores, resurrección de los muertos, una vez destruido el poder del Anticristo por el sople del Salvador (cf. 431ss). Pero no quiere decir que el fin del mundo sea inminente.

Concluye el autor diciendo que el comentario de Jerónimo es de gran interés, no sólo porque en su comentario sigue su forma habitual, comenta el texto, lo explica y aclara con ayuda de la filología y de las versiones antiguas, o porque comenta y critica el texto perdido de Porfirio (a pesar de que a veces se equivoque o falte a la objetividad) y por las fuentes cristianas indicadas con claridad por el Prof. Courtray y también por su método reducido respecto de otros comentarios, pues propone la lectura eclesial de su tiempo / y critica la lectura de Porfirio, sino por su defensa del carácter profético del libro, su sentido histórico y escatológico, según la Iglesia: Esta lectura histórica que propone Jerónimo está bien delineada en la exposición del Prof. Courtray, aplicada a la situación de Roma y su debilidad, que en

el 410 se verá sometida en el asedio de Roma (será el último imperio). Pero habla también de la segunda venida de Cristo y esta interpretación que habla de un imperio eterno del Hijo del hombre para entregarlo a Dios (Anciano de días). Será un comentario de gran influencia en la interpretación de Daniel. El estudio termina con una bibliografía copiosa, índices de autores antiguos y modernos, y de las obras de Jerónimo y de las referencias del *In Daniele*. Hay que felicitar al autor por este estudio tan exhaustivo y claro de la obra de Jerónimo y felicitar a la Editorial por estas excelentes aportaciones al conocimiento de los Padres.

11. Siguen siendo escasas las noticias que conocemos sobre Prisciliano, nacido hacia mitad del siglo IV, y activo hacia el 370, según las noticias de Sulpicio Severo (*Chronica* II, 46-51) que conocía bien su trayectoria. A Prisciliano, a sus doctrinas y pensamiento, a su recorrido herético, y su permanencia hasta el siglo VI, dedica este estudio el prof. Sylvain J. G. Sanchez¹⁵. El estudio es un planteamiento total sobre la cuestión de Prisciliano, dividido en cuatro capítulos y una conclusión, que retoma algunas de sus investigaciones dedicadas a la tesis de doctorado, dedicada al mismo argumento, a la doctrina y la práctica del priscilianismo y cómo llegó a ser considerada una secta (cf. pp. 11-15). La introducción (pp. 21-27) traza el estado de la cuestión, el priscilianismo como fenómeno religioso más que social y su relación con las ideas gnósticas y maniqueas, pues se pregunta si Prisciliano es un gnóstico cristiano (cf. p. 22 pero la opinión de Jerónimo, *Vir ill.* 121 no parecía muy convencido). Las fuentes, es decir los *Tratados* de Würzburg (los once textos anónimos publicados por Schepss en 1898), las homilías, el *Liber apologeticus* y los testimonios de los canones conciliares (cf. p. 23), pero también las *Constitutiones Apostolicae* están presentes junto a los *Statuta ecclesiae antiquae*, para indicar las prácticas y rituales e igualmente fuentes maniqueas o la posible influencia de tipo gnóstico en ambos (cf. p. 25), así como las posibles fuentes arqueológicas, son indicadas como puntos de referencia para el periodo de tiempo que estudia, desde el 370 al 572, dos siglos de existencia, desde la denuncia de Higinio de Córdoba hasta la mención última en el concilio II de Braga.

La historia del priscilianismo es el argumento del capítulo I (pp. 29-61) con las primeras denuncias de magia, maniqueísmo, por Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonoba (Faro, Algarve, Portugal), y diuisión del *Liber*

15 Sylvain Jean Gabriel SANCHEZ, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscilianisme du IVe au VIe siècle*. Paris, Beauchesne Éditeur, 2009. 523 pp. (Théologie historique, 120).

apologéticus. El concilio de Zaragoza de 379 (no octubre de 380), indica la cuestión disciplinar y de prácticas religiosas referidas al ascetismo de Prisciliano (ayuno del domingo, reuniones fuera de la iglesias, la eucaristía llevada fuera de la celebración y otras) y el canon 7 que prohíbe considerarse «doctor» de la Iglesia si no se tiene el título conferido, por lo que sus seguidores, los obispos Instancio y Salviano, deciden ordenar a su amigo Prisciliano obispo de Ávila (no la ciudad de Castilla, sino la de Lusitania), con todos los episodios de la defensa ante el decreto de Graciano y el viaje a Roma, y la Carta al Papa Dámaso (cf. p. 44-45) y las divergencias para aceptar su confesión católica, también las cuestiones de Iglesia y Estado, o la difusión por las regiones de la Hispania así como las cartas entre Agustín y Consencio, con la oposición de otros obispos de Galicia, o el momento de su condena y ejecución en Tréveris (el año 285). Todos estos aspectos son introducidos en el amplio panorama trazado por el autor hasta concretar cuatro rasgos (p. 57-61) que van del Prisciliano asceta inconformista, pasando por su imagen de mártir perseguido injustamente o de hereje convencido, dejando paso a la «maniqueización» como rasgo característico de matiz español.

Un segundo capítulo, mucho más extenso (pp. 62-149) estudia las fuentes del priscilianismo, tanto directas y por lo tanto sus escritos que dan una imagen favorable, como las que lo presentan como un heterodoxo. Entre las fuentes consideradas seguras, van sus escritos, el género y la posible autoría dentro del círculo priscilianista, las Cartas atribuidas y otros escritos que se atribuyen a Prisciliano en la edición de Schepss (*Tractatus*), los sermones. Las otras fuentes, inseguras (pp. 83ss) incluyen el *De Trinitate fidei catholicae*, considerado un anónimo priscilianista, la carta Pseudo Tito, el Apocalypsis Thomae, y los escritos atribuidos a discípulos (pp. 86-88). Las fuentes indirectas son la elbapración de la corriente antipriscilianista, con un catálogo completo de los adversarios del movimiento, un tentativo de rehabilitación, hasta las acusaciones del concilio I de Toledo (año 400), Paulino de Nola, Agustín, o Toribio de Astorga y León Magno, la *Chronica gallica* y Próspero de Aquitania, Genadio de Marsella, Hidacio de Chaves, que sigue la *Chronica* de Sulpicio Severo, todos los datos posibles son reseñados con cuidado, para después elencar las acusaciones de hereje después del comienzo del siglo VI. El último apartado del estudio de las fuentes está dedicado a su confrontación con el maniqueísmo y las controversias arrianas (cf. p. 137ss), aunque concluye que el origen del grupo no descubre desviaciones doctrinales (cf. p. 139), pero en la nota 260 se refiere al montanismo, con el que se encuentra relacionado en algunos puntos, sino una

actitud segregacionista al margen de la Iglesia y de la autoridad eclesiástica ordinaria en prácticas ascéticas, reuniones rituales y de oración y de tendencia secesionista al margen de las comunidades cristianas tradicionales (p. 140). Hay una diferencia entre el maniqueísmo y el priscilianismo (p. 145s) y una pregunta sobre si es una forma de maniqueísmo o de gnosticismo (p.146s) a lo largo de su evolución en los dos siglos de su presencia y caracterización heresiológica.

La doctrina del movimiento es el argumento del capítulo 3 (pp. 150-264), capítulo central para comprender que el priscilianismo es una secta rigorista, pero de contenido doctrinal ortodoxo. Carácter sectario por su alejamiento de la jerarquía, y por su rigorismo moral cercana al maniqueísmo y al gnosticismo, pero considera insuficiente tales rasgos característicos, pues admite una relación con el maniqueísmo (dualismo maniqueo), problemas trinitarios o sabelianismo, un sólo Dios –Cristo Dios– y emanaciones que no personas distintas, por lo tanto errores cristológicos (pp. 151-174), y de antropología teológica, pero también lejanía de las teorías maniqueas, al hablar de la *creatio ex nihilo* (cf. p. 187, 189) contra el dualismo maniqueo, o en la creación del ser humano (cf. p. 191) aunque aparezcan rasgos de rigorismo ascético aunque no parece que Prisciliano se refiera al pecado original (cf. p. 195). Sobre el origen divino del alma (cf. p. 201ss) parece que algunos seguidores la consideraba de *ipsa substantia Dei*, rasgo anti-maniqueo, pero de raíces platónicas, que el autor piensa cercano al pensamiento de Mario Victorino (Cf. p. 204). Las posiciones del priscilianismo sobre la astrología parecen contrarias, pero mantiene que los astros están bajo el dominio de los demonios y que los astros influyen en los hombres por medio de los demonios, que tiene los nombres de la literatura apócrifa (pp. 239-251). Los ángeles, espíritus bienhechores, inferiores a Cristo a quien adoran (p. 252) que aparecen asociados a los patriarcas, para liberar las almas, y con nombres de origen apócrifo y gnóstico (cf. pp. 254-25), manifiesta influencias bíblicas y un aprecio amplio de la literatura apócrifa.

El capítulo cuarto expone el trasfondo ideológico y cultural de Prisciliano (pp. 265-307), de forma breve como el mismo autor admite (cf. p. 306), desde la intensa referencia de Prisciliano a la Escritura, el Antiguo Testamento y los Evangelios, con marcado interés por las cartas paulinas, los Apócrifos que consideraba de uso aceptado, y el *Libro de Henoc*, buscando las relaciones con el maniqueísmo (p. 282) y el gnosticismo, considerándolo un hombre de cultura neoplatónica (cf. pp. 290-296), de los clásicos a través de Mario Victorino, lector de Hilario y con aspectos procedentes de los estoicos. Esto da como resultado un espíritu

cultivado, pero no partidario de un sincretismo de tipo maniqueo o gnóstico (cf. p. 306), lo que llevaría a considerar a Prisciliano y su movimiento como rigoristas y de ahí le vendrían las acusaciones de dualismo sobre todo por las prácticas y las observancias.

El último capítulo (pp. 308-425) estudia la práctica cultural, la conducta religiosa, del movimiento, que es negativamente vista por los concilios de Zaragoza y de Toledo I, es decir, que había abandonado el culto ordinario de la Iglesia, pero también con matices antijerárquicos. Pero es consciente de las dificultades de precisar lo que era el ascetismo priscilianista (p. 310ss) siguiendo la exposición de A. Goosens y concentrándose en las prácticas que les podrían asimilar a los maniqueos o gnósticos (bautismo, eucaristía, pobreza y limosna, ayuno pp. 312-318 de forma semejante a la práctica hispana). El encratismo y la renuncia al cuerpo y la carne, o la continencia están presentes en la práctica priscilianista, pero es posible que haya en esa tendencia algomás, el rechazo al matrimonio y la procreación y de consumir carne, tendencias encratitas (pp. 328-332) con la referencia al pecado original, a la continencia y al celibato, la valoración del matrimonio y de la virginidad (pp. 332-347) parecen colocar a Prisciliano en la misma línea de la Iglesia del tiempo, excepto en las consideraciones sobre la abstinencia alimentaria de carne y vino, que tienen como propósito la moderación de las pasiones, pero sus motivaciones son distintas de las de los maniqueos (p. 348ss). Las prácticas ocultas y secretas, el uso de la mentira del que eran acusados, «para ocultar lo que ellos tomaban por verdad», se explica por el recurso a una enseñanza de tipo exotérico o estérico reservada a los iniciados (cf. pp. 353-359), aunque el argumento tipo de las acusaciones heresiológicas, o el disimulo de la disciplina del secreto, eran una realidad entre ellos. Más difícil es la cuestión de la magia, de la teurgia y la invocación de los muertos con preparados para beber (p. 364), o los asupicios y harúspices, o simbolismos numéricos, amuletos, prácticas de magia y hechicería. Todo ello lo expone el autor con detalles, y referencias puntuales y de posible explicación a partir de prácticas no encuadradas dentro de la práctica eclesial normal. Las prácticas comunitarias (pp. 387-417) son otro aspecto importante para comprender la práctica priscilianista, con sus grados de cristianos y la propuesta de una jerarquía espiritual de tendencia restringida a lo privado según las reuniones semejantes a las *domus ecclesiae*. En las asambleas comunitarias, las mujeres desempeñaban un papel importante sobre todo los grupos de ascetas rigurosas (pp. 410ss), sin llegar a considerarlas ordenadas aunque algunos grupos tuvieran una mayor interención en ritos propios.

Las conclusiones parecen equilibradas y aceptables, pues Prisciliano conoce las corrientes maniqueas, y el fondo filosófico común al gnosticismo y al encratismo, pero no es maniqueo, ni gnóstico, aunque queda un poco la duda de si proponía alguna de las formas de abstinencia del encratismo, según el autor no, como se desprende de las conclusiones (pp. 426-450) después de haber precisado el uso de algunos términos usados por los autores patrísticos: herejía, secta, cisma. La calificación maniquea es un estereotipo, aplicado de forma genérica (pp. 435-437) para darle un color más herético como muestra la carta de León Magno a Toribio. La evolución del priscilianismo depende de la evaluación de las investigaciones, pero la tendencia actual es a considerarlo ortodoxo en sus *Tratados*, pero en la actuación muestra que es creador de una secta (según Maax Weber, o un ideal sectario en una práctica de tipo elitista; pero quizá sea excesivo decir que los obispos de la Hispania de entonces rechazaron una reforma que les vendría propuesta desde fuera, de una instancia crismática de tipo personal o sectario.

El estudio es verdaderamente significativo y sin duda será un punto de referencia para todos los estudios posteriores. La Bibliografía detallada y atenta (ocupa dieciséis páginas), el glosario y los índices completan este importante ensayo sobre Prisciliano y el priscilianismo, que todo los interesados leerán con provecho y más los interesados en la historia de la Iglesia en la España antigua.

12. De Teodoro de Ciro y su *Historia de los Monjes de Siria*, el Prof. R. Teja ha presentado en este libro la traducción y el comentario en notas, trabajo oportuno y de gran ayuda para todos los interesados en las fuentes cristianas de la Antigüedad. En el caso concreto son las biografías breves de treinta monjes y tres mujeres ascetas de la zona cercana a Ciro y a Alepo (Siria). El ascetismo sirio está caracterizado por el rigorismo ascético y por la tendencia *encratita* (algunas de las características destacan en las semblanzas, donde el «combate» ascético es digno de elogio y propuesto como ejemplo, porque el autor destaca las «cualidades» para ser llevadas a los oídos de quienes no las conocen. Lo considera un beneficio para la posteridad, y como una terapia medicinal saludable. Subraya la «impasibilidad» de la ascesis y la imitación de los seres incorpóreos, como si fueran atletas, pero indicando que son «modelos de filosofía» (cf. p. 95: todos los hombres pueden llegar a ser *filósofos*) y de «rivalidad con los cielos», en sus combates secretos y sus luchas escondidas. Menciona los milagros realizados por los monjes y sus discípulos (cf. p. 53, 63, 70), la ortodoxia, las penitencias y el autocontrol, los cargos desempeñados, los continuadores

(lo que aumenta el número de personas referidas, p. 69, 76, 85). La ascesis es entendida como un combate, vistiéndose la armadura de Dios como dice Pablo (Ef 6,13). De hecho indica su narración como «Historia Filotea / Vida ascética». De los relatos biográficos destacamos por su interés el de Simeón Estilita, que paso de la vida cenobítica a la de recuso y posteriormente a la de estilita. En algunas de ellas aparece también el ejemplo ideal de los profetas Elías o Juan Bautista. En el caso de Afraates, del que su origen persa sería una contradicción pues era «bárbaro» mazdeista, su itinerario va de Edesa, a Antioquía, su vida solitaria, sus acciones en la persecución de Valente, el conocimiento directo del mismo Teodoreto. La edición es de buena factura, bien anotada, y con su introducción sitúa adecuadamente el contexto del monaquismo siriano. Me ha extrañado no ver citados en la Bibliografía los estudios, detallados y completos, dedicados a los estilitas, reclusos y cenobitas sirios, de I. Peña, P. castellana y R. Fernández, *Les Stylites Syriens*, Milano 1975, I. Peña, P. Castellana y R. Fernández, *Les Reclus Syriens*, Milano 1980, I. Peña, P. Castellana y R. Fernández, *Les cénobites syriens*, Jerusalén 1983, I. Peña y Otros, *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Salamanca 1983. La edición, por lo demás es correctísima.

13. El segundo libro de la Editorial Trotta, ofrece la traducción con la introducción y las notas de la obrita de Marco el Diácono, *Vida de Porfirio de Gaza*, obispo de esta ciudad medio oriental en las primeras décadas del siglo V, e interesante para conocer la cristianización de una ciudad mediterránea de cultura helenista predominante pero con otras tradiciones cristalizadas en ella, sobre todo lo que la misma *Vida* transmite como paganismo, sobre todo las tradiciones del maniqueísmo. El hagiógrafo es Marco el Diácono aunque se ha discutido mucho la autenticidad y la composición, por los anacronismos e interpolaciones del siglo VI según la edición de H. Grégoire y M.A. Kugener (París 1930) con la traducción francesa y el comentario abundantísimo, además de ser considerada un ejemplo de hagiografía bizantina. En la Introducción (pp. 9-249, el Prof. Teja da buena cuenta de todos estos problemas. Las notas al texto traducido (pp. 75-90) aclaran muchos de los problemas indicados y dan un excelente comentario al contenido. En el texto se reflejan las luchas por la cristianización y las tensiones provocadas por la destrucción del Marneion (templo dedicado a Zeus Marnas), la construcción de una iglesia con intervención de la emperatriz Eudoxia, hasta llegar a la eliminación de todo vestigio de paganismo (cf. pp. 60ss) y a las conversiones forzadas, en las que Porfirio tuvo un papel importante, sobre todo en la controversia con Julia, la maniquea a la

que maldice y después de su muerte anatematizan a Manes (cf. pp. 66-70). Hay muchos detalles de interés desde el punto de vista histórico y de las tradiciones religiosas. La edición es agradable y bien realizada, por lo que servirá a los interesados en la historia cristiana antigua y en los procesos de cristianización. Me parece que ambas obras, ésta y la anterior, podrían haber llevado un índice de términos griegos, que en las notas están bien explicados, para hacer más fácil la consulta.

14. A medio camino entre los diccionarios de consulta y de estudio y los manuales de patrología, el Diccionario san Pablo dedicado a la *Literatura patristica*¹⁶ nos ofrece un excelente medio de formación y de estudio, que completa el amplio panorama de los diccionarios de la Editorial San Pablo. Es traducción del original italiano publicado en 2007, pero como indica el responsable de la edición española, han introducido, además de las correcciones evidentes en una obra tan amplia y variada, la bibliografía adicional que al final de cada entrada completa la indica en su original italiano. Esto vale también para el apartado 12 de la Bibliografía general (pp. 25-32) en el que se añade el complemento sobre bibliografía dedicada a los ministerios, al papel de la mujer, la vida cotidiana, arte y catequesis.

El diccionario se propone ofrecer un panorama orgánico de la «historia literaria del cristianismo antiguo», presentando los hechos y las personas de relieve, es decir, los personajes significativos desde el punto de vista histórico y literario, pero también los temas de carácter general, como puede ser por ejemplo el excelente panorama sobre «África cristiana» o la «Literatura canónica y litúrgica», entre otros muchos de notable interés por su visión de conjunto: por ej., «Cristología» pp. 410-427, de la que es autora T. Hainthaler, que trabajó asiduamente con el Prof. Grillmeier; en este panorama cristológico que llega hasta el siglo VII, la Bibliografía adicional incluye referencias en lengua española de gran valor. En la amplia entrada «Desarrollo del dogma», pp.476-520 de B. Luiselli tenemos una síntesis del pensamiento teológico de los Padres hasta Calcedonia, en sentido trinitario cristológico, cf. la creciente consideración de los atributos o cualidades de Dios en p.495 con las referencias a la Escritura y al lenguaje filosófico (p. 496), o sobre el desarrollo de la controversia arriana (p. 501-502). En el caso de la voz «Eclesiología» (del Prof. A. Viciano pp. 521-543), el panorama se extiende hasta Gregorio Magno, y no sólo se refiere

16 *Literatura Patristica*. Directores, Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto, Manlio Simonetti. De la edición española, Fernando Rivas. Madrid, San Pablo, 2010. 1469 pp. (Diccionarios San Pablo)

a la Iglesia como misterio divino y institución humana, sino también al pensamiento eclesiológico de los Padres griegos, Padres latinos, periodo niceno o postniceno. Más condensada es la voz dedicada a la «Escatología» (E. Prinzivalli, pp. 572-587) de claridad notable y subrayando el papel de Orígenes (pp. 582-584). No menos interesantes como panorama objetivo son los artículos referidos a la teología trinitaria: «Espíritu Santo» (del Prof. C. Granado, pp. 587-608), «Trinidad» (del Prof. M. Simonetti, pp. 1402-1416). En este sentido es de destacar el artículo dedicado a la antropología teológica, «Gracia y libre albedrío», del Prof. G. Lettieri, pp. 691-757, que podemos considerar un pequeño tratado de antropología teológica según los Padres, hasta san Agustín. En la nota de las páginas dedicadas a Ireneo (cf. p. 712 y 756) se refiere a su obra *Adversus haereses* en su traducción española por C. I. González, pero no aclara los datos bibliográficos; creo que se refiere a la trad. de Carlos Ignacio González, SJ: SAN IRENEO DE LYON, *Contra los Herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2000, [*Revista Teológica Límense*. Vol. 34]). De forma más general se puede ver «antropología», de la Prof. E. Prinzivalli, pp. 139-151

Cuando queremos tener visiones de conjunto de las cuestiones exegéticas en los Padres, la «Literatura exegética» (del Prof. M. Simonetti, pp. 623-637) nos hace distinguir con claridad cuándo la Escritura es interpretada de modo indirecto, porque se usa en la argumentación apologética y cuándo se centra en la interpretación del texto de la Escritura bien por medio de los *Comentarios*, o por medio de las *Homilías*, menos sistemáticas, que en forma de comentario interpretan bien en sentido literal o alegórico, y casi siempre viendo en la historia de los personajes del A.T. un «typos» de Cristo, de la Iglesia. Pero son datos que podemos también ver reflejados en las entradas dedicadas a «Alejandría», del Prof. A. Camplani, pp. 82-104 y «Antioquia», del Prof. P. Allen, pp. 115-139. E incluso en otras entradas dedicadas a autores concretos, como la dedicada a Orígenes, de la Prof. A. Monaci Castagno, pp. 1136-1152; o la que trata de Gregorio de Nisa, del Prof. H. Drobner, pp. 774-780.

En el Diccionario encontramos también excelentes contribuciones sobre la historiografía, como el del Prof. M. Wallraff, pp. 849-857 autor también de las entradas dedicadas a los historiadores Sócrates, Sozomeno, pp. 1349-1352. De notable amplitud es la dedicada a «Roma y el Papado» pp. 1253-1281, del Prof. Simonetti, y también la propuesta sobre la «Hagiografía», pp. 791-803 de la Prof. Sofía Boesch Gajano, o a «Iglesia e Imperio», de la Prof. Rita Lizzi, pp. 858-879, e incluso a los panoramas «nacionales»,

o de amplias regiones como Asia Menor, Egipto, Galia, Grecia, Patrística Hispánica, Illyricum, Irlanda, Italia, Milán y el ámbito regional ambrosiano, Siria.

Este Diccionario es un gran instrumento de estudio y de consulta, por lo que la decisión de traducirlo y ofrecerlo al lector y estudiante de lengua española es un acierto. La edición es correcta y clara, quizá un poco menos elegante tipográficamente hablando que la original, pero sin duda destinada a prestar un gran servicio a los interesados en estos temas, por otro lado, tan necesarios para una formación teológica y para una comprensión del cristianismo.

