

## 1) PATROLOGÍA

Th. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*. Nag Hammadi and Manichaean Studies, 47 (Leiden: E. J. Brill 1999) XII + 285 pp.

En la 'Introducción' el autor parte del hecho de que en los últimos años se ha prestado demasiado poca atención al *Evangelio de Tomás* en la teología y ciencia religiosa alemana. Si bien señala la importante contribución reciente de Schröter (Neukirchen-Vluyn 1997), muy crítico de los planteamientos de la «escuela exegética americana», reconoce haberse orientado por la tendencia pujante en el grupo de Köster y Robinson de atribuir gran importancia al EvTom en la explicación de los orígenes del cristianismo. Sostiene la tesis de que esta colección de dichos de Jesús es independiente de la tradición sinóptica. Ha elegido conscientemente el plural «doctrinas» (*Lehren*) en el título porque no intenta una visión unitaria y coherente de la teología de todos los logia, o del trasfondo teológico de logia aislados como punto de partida y medida para la explicación de los restantes, sino que trata de descubrir una red de expresiones conexas temáticamente que traslucen correlaciones en actitud espiritual y postura ante la existencia. Se ha centrado en las formulaciones en torno a «Buscar y encontrar», «Muerte y vida», «Ser dos y uno», como epígrafes para ideas básicas que se encuentran claramente en algunos logia y sirven para interpretar a otros. La búsqueda de las expresiones teológicas emparentadas dentro del EvTom se completa con la confrontación de paralelos en otros textos primitivo cristianos. Con ello busca tanto deslindar el posible núcleo original de un dicho como captar si las acentuaciones temáticas reflejan sólo las intuiciones teológicas de la tradición de Tomás o se trata de representaciones muy difundidas en la tradición de dichos.

La primera parte presenta «El Evangelio de Tomás como parte de la tradición de Jesús».

1. Lo describe como un evangelio de dichos. Con H. Köster y W. Bauer quiere dar por superada en la explicación de los orígenes del cristianismo

la distinción cronológica y de rango teológico entre canónicos y apócrifos y dar importancia a las primitivas colecciones —como las de dichos y milagros— cuya importancia no se agota con desembocar y servir de material a los canónicos, sino que son ya mensajes con su propia teología y cristología. Nota que Köster se ha interesado, más que por sus puntos de entronque en el Jesús histórico, por su línea de evolución desde las formas evangélicas más antiguas a los géneros literarios de los apócrifos. Los primeros libros de dichos de impronta sapiencial con palabras de Jesús encuentran su continuación en formas complejas de colecciones de dichos como EvTom y Q. En estrecha relación con la tradición de dichos («Spruchevangelium») quedan los «Dialogevangelien» en los que el diálogo es una explicación de dichos. Nuestro autor entiende que en la perspectiva abierta por Köster no sólo se aclaran los motivos y trasfondos del origen de evangelios apócrifos y desaparece la sospecha de que sean sólo configuraciones secundarias de los canónicos, sino que al ser desarrollos de formas tempranas de la literatura evangélica, que ya permiten leer multiplicidad de mensajes teológicos y cristológicos, no se puede sostener que los autores de tales escritos estaban dedicados a un cambio o tergiversación de un «Urkerigma». Reconoce que Köster no pasa por alto que los evangelios neotestamentarios ocupan una posición peculiar, inclusive única, que se expresa en quedar determinados en su estructura y contenido por el kerigma de muerte y resurrección de Jesús. Sólo en ellos queda presupuesta la misma representación de fe que en el «evangelio» paulino (1 Cor 15, 1ss.); pero ello no justifica derivar el concepto evangelio sólo de los canónicos. Si bien Mc está estructurado por el kerigma, ya Mt lo está sobre todo por cinco grandes discursos y otros pequeños que presentan a Jesús como maestro y Jn por los discursos de revelación de Jesús y sus diálogos con los discípulos. En consecuencia, el afán por deslindar con seguridad los canónicos de los apócrifos se hace difícil por razón de que las formas literarias de las fuentes que reelaboran coinciden con las de los apócrifos. Se añade una doble dificultad: por un lado, los evangelios canónicos en sí se resisten a una coordinación unitaria; por otro, no se delimitan convincentemente dado el estrecho parentesco de sus fuentes con las de los apócrifos. Nuestro autor da por seguro que Köster ha determinado la orientación teológica básica del EvTom vinculándolo con libros sapienciales como Sab, Sirac o Prov. Por ello —y consideramos que esto viene a ser un punto programático— la importancia de Jesús se apoya sólo en sus dichos, que en última instancia son separables de la persona del que habla. J. M. Robinson había notado cómo el género dichos de sabios, aunque en su origen no sea gnóstico, tiende a la gnosis y eso hace comprensible por qué el género no pudo mantenerse en círculos ortodoxos. Koester ha recogido esta tesis, pero es de la opinión que la contraposición con la gnosis empezó muy pronto.

2. Zöckler trata luego de texto y autor.

3. Estudia las relaciones entre el EvTom y la tradición sinóptica, planteándose la cuestión de la dependencia y la conexión entre Tomás y Q. Concluye observando que si bien el EvTom cita expresiones amenazadoras de Jesús (Log. 10, 16), faltan, en cambio, expresiones apocalípticas y en

particular dichos sobre el Hijo del hombre judicial, presentes en Q. Esto lo relaciona con la tesis de Vielhauer (sobre la diferenciación en su contenido teológico entre la doctrina del Reino, como *propium* del anuncio de Jesús, y la profecía sobre la repentina venida del Hijo del hombre; que por ello quedan insuficientemente delimitadas entre sí en los sinópticos) y con la tesis de Kloppenborg (que tradiciones sapienciales configuran el estrato básico de Q, que sólo en una etapa posterior, mediante reelaboración de un material ulterior de dichos, quedó acuñado por la introducción de amenazas «contra esta generación»). Recuerda que ambos expusieron su argumento sin desarrollar el recurso al EvTom, y cree no hay razón convincente para que Tomás hiciese una eliminación consciente de los dichos apocalípticos Hijo del hombre. Con lo que ve confirmada la impresión de que el material sapiencial, que Q y Tomás comparten en gran medida, tuvo una posición dominante al comienzo de la transmisión. Estima (y es lógico puesto que el exegeta germano-americano construye sobre esos presupuestos) que esto se compagina con la propuesta de Köster de que el EvTom atestigua este grado primitivo aún más claramente que Q, al no mostrar huella de apocalíptica. Zöckler ve como una diferencia fundamental en la dicción de Q frente a Tomás la desaprobación y condena de la conducta de los interpelados mediante amenaza y rechazo. La confrontación de cuatro logia escogidos y sus largos paralelos sinópticos le han servido para aclarar este resultado. Piensa que las pericopas Q están orientadas parenéticamente, sirven a la corrección y amonestación, mientras que las versiones de Tomás aparecen como consideraciones y adoctrinamiento sobre simples situaciones básicas. Le queda claro que en Q, en cada caso, no se trata de formas primitivas sino de configuraciones superpuestas, que coinciden tanto en sus características de composición (al menos Q 11, 9-13 y Q 12, 22-31), que probablemente hay que atribuir las al mismo autor. La mirada a las versiones de Tomás le muestra en cambio que podemos encontrar en ellas esas formas, o semejantes, que proporcionan la base para las ampliaciones posteriores en la esfera de Q. Lo ve particularmente claro en Log. 26 y Q 6, 37.41-42 así como en POxyr 655 I, 1-17 y Q 12, 22-28; probablemente también en Log. 92, 1; 94 y Q 11, 9-13. Considera que la comparación da a conocer también cómo el proceso de reelaboración parenética de estos dichos en Q ha conducido a un alejamiento parcialmente notable de su sentido.

La segunda parte desarrolla las «doctrinas de Jesús en el Evangelio de Tomás».

4. Se pregunta si es Gnosis o Sabiduría.
5. Pasa luego a 'Buscar y encontrar'.
6. Continúa con 'Muerte y vida'.
7. Luego 'Ser dos y uno'. Por último,
8. 'Expresiones sobre sí'.

Para concluir ofrece un resumen y mirada de conjunto: Reconoce que su investigación ha partido de dos presupuestos: 1) que en el EvTom hay

una tradición en su origen independiente de los canónicos; 2) que es un escrito con una multitud de concepciones que se resisten a una interpretación unitaria. Partiendo de uno o varios dichos particulares que le traslucen un determinado contenido teológico ha aducido otros logia que concuerdan en la unidad de un complejo temático. En el trasfondo de este procedimiento queda la idea de que sólo una conexión de los más o menos emparentados puede dar la base para ulteriores consideraciones sobre qué dichos son anteriores o posteriores, qué expresiones hay que atribuir al mismo autor o a un círculo de la misma mentalidad y también qué logia y círculos temáticos son fundamentalmente inconciliables.

Nuestro autor se ha planteado la cuestión de si el EvTom en su orientación teológica básica se explica desde las corrientes de la gnosis o de la sabiduría. Con amplitud limitada concluye que corresponde a la tradición sapiencial. La Voz elevada (Log. 17, 23, 38, 62, 90, 92), que se preocupa por la existencia irredenta de los hombres, y aún la sufre (Log. 28), le acerca a la conclusión de que el modelo de estas expresiones es la idea de la Sabiduría como consorte originaria de Dios, que anuncia y representa su voluntad. Aunque reconoce que no para todos los logia se pueden alegar paralelos comparables con las representaciones teológicas sapienciales.

Lo mismo le vale para el concepto de gnosis. Aunque hay resonancias del mundo de ideas de los escritos gnósticos del siglo II (Log. 49, 50), se ha contrapuesto por varias razones a la concepción de un determinado influjo de la gnosis sobre Tomás. Echa en falta un mito gnóstico diferenciado y todos los términos usados en los textos gnósticos para su exposición, así como una antropología gnóstica basada en ese mito. Alega que Tomás sabe tanto y tan poco sobre especulaciones mitológicas como Jn. Tampoco ve confirmada en los dichos de Tomás la actitud de rechazo del mundo firmemente anclada en todos los sistemas gnósticos. Argumenta que ningún gnóstico habría dejado en su texto el Log. 24 que hace depender de la iluminación de la persona el estado salvífico del mundo y también estima cuestionable que la representación de la estrecha vinculación de trascendencia e inmanencia, de la total presencialidad de lo redimible en lo presente terreno (Log. 113, 4, 77) corresponda a ideas gnósticas.

A la vista de las dificultades que encuentra para retrotraer un logion a un determinado trasfondo, aboga aquí por aclarar el mensaje de Tomás en la medida de lo posible desde los presupuestos del mismo texto. El estudio le ha mostrado que contiene en muchos de sus logia ideas peculiares que no derivan de las concepciones espirituales y teológicas de otros textos. La colección ha sido más un punto de partida para un exégesis más multiforme de lo que se deja encauzar en corrientes espirituales ya conocidas. Zöckler da por probado que el EvTom ejemplifica en una serie de logia que la equiparación como gnóstico es continuamente lo secundario, lo desviado, lo no original, lo no auténtico. En su opinión, lo que la entera investigación teológica reciente discute, que la representación del Reino de Jesús y su entera predicación tengan algo que ver con la interioridad,

aparece como una representación firme en el EvTom. Según él, Tomás es el texto cristiano más temprano conocido que da espacio a esa idea, completada con otras palabras que subrayan el interior como el lugar de la experiencia y la decisión.

Estima también que el EvTom puede aclarar representaciones que han sido componente firme de lo que casi siempre se ha retrotraído al Jesús histórico, pues cree que puede mostrarse en muchos logia del complejo «Muerte y vida». De la conexión de los Logia 35; 21, 5.7 y 103 extrae alusiones a una conceptualidad demonológica que a diferencia de los sinópticos no se centra en la dimensión histórica de los exorcismos de Jesús sino que hace visible una imagen del hombre modelada por la necesidad de la vigilancia incondicional del individuo frente a los poderes negativos que le amenazan de fuera. Jesús conduce la situación del hombre en el EvTom como una toma de decisión fundada en el hecho de la existencia y que no entra en cuestión sólo a la vista de un juicio inmediato. Añade que, aunque aquí se coordinan diferentes círculos temáticos, no hay que reconocer contradicción entre las palabras sobre un encontrar lleno de sentido y la idea del fallo en la colección y en logia particulares. Con la amenaza del fracaso no se dice la última palabra, sino que está completada y superada por el importante mensaje de que ya se ha alcanzado el supremo bien como vida, descanso (Log. 2; 50, 3; 60, ), el Reino, el conocimiento propio, la pertenencia al Padre (Log. 3), el ver al Padre (Log. 15). La seguridad dada al individuo de poder buscar exitosamente y poder realizar grandes cosas de por sí (Log. 98), sobrepuja a la idea del fracaso (Log. 97). Lo que tienen en común ambos círculos temáticos es la referencia al individuo: son palabras sobre el camino y la determinación del hombre.

Zöckler no espera que esas frases que aquí ha caracterizado imperfectamente con el concepto «mística» (Log. 2; 3; 4; 11, 3b-4; 18; 19, 1; 22; 84; 113) sean reconocidos en un plazo previsible como auténticos dichos de Jesús; pero respecto a ellos mantiene que hay que reconocer algo que vale para todos los dichos no canónicos del EvTom: no hay que excluir que entre ellos se encuentren auténticos dichos de Jesús. Esto ya sido ya reconocido en contribuciones alemanas de Jeremias, Hunzinger y J. Bauer; aunque siempre desde el presupuesto de que las representaciones teológicas sacadas de los sinópticos dan el baremo para la autenticidad de los dichos de Tomás. Sostiene que mantener este criterio es discutible; tanto más cuanto en muchos de los dichos de transmisión común aparecen formas más tempranas que las de los sinópticos. En lo que atañe a las expresiones «místicas», reclama una explicación su pertenencia a la tradición; ya que, según él, estamos ante el fenómeno de una amplia y en parte muy temprana atestación. Ve fuertes indicios de que Pablo conocía a algunos (Log. 2; 3, 4; 22, 4-5) y los confrontó. Con ellos se plantea claramente el problema de un contraste con el Jesús que adoctrina «escatológicamente». Zöckler lo acentúa con una serie de interrogantes: Si tales dichos no tienen nada que ver con las intenciones de Jesús, ¿por qué se le atribuyeron? ¿No había en la esfera de la pseudonimia una personalidad más apropiada a la que ponérselos en la boca? Insiste en que la prueba de que experiencia y pensamiento místico

no tienen lugar en la personalidad de Jesús no puede ser el remitir a la tradición sinóptica que no contiene tal doctrina o sólo en menor grado que el EvTom.

El autor está convencido de que el peso de este trabajo ha consistido en dar sentido a los logia sin preguntar en primer lugar quién los ha compuesto o les ha dado la forma presente. Por eso no se puede sacar ningún voto sobre cuáles de los dichos y círculos de representación pueden reclamar mejor autenticidad. En vista de la mayor riqueza interior que le muestra la tradición de Jesús con Tomás, le parece difícil sacar criterios que permitan atribuir a Jesús ciertas concepciones. Encuentra que lo propio de Tomás y sus variantes de los dichos sinópticos muestran en muchos casos un sentido propio, contienen doctrinas características, típicas, que rehuyen un encasillamiento. Que no tengan fácil entrada al lector acostumbrado a las resonancias de los sinópticos, no le parece razón para no tenerlos por auténticos. Concluye que quien se pregunta por el Jesús histórico tendrá que confrontarse con estas doctrinas, al no ser descartables las razones sobre el EvTom como primitivo testimonio cristiano; aun en el caso de que las representaciones acostumbradas sobre quién pudo ser Jesús, queden sacudidas.

Hace unos años que un exponente de la «escuela exegética americana» lamentaba que la exégesis centroeuropea no se hubiera liberado todavía de la «tiranía del Jesús sinóptico». La labor de epígonos de Koester como el autor de este estudio hace algo por lograrlo. Quien conozca nuestros *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (Madrid 1997) —no es el caso de Zöckler— no se sorprenderá de nuestra disconformidad con sus presupuestos y conclusiones. Estamos de acuerdo en algunos puntos, como que en el EvTom «hay también» tradición independiente de los canónicos; pero disentimos radicalmente de otros. Estamos convencido de que un gnosticismo de tipo valentiniano ha sido la clave hermenéutica para el autor de la recopilación después de mediado el siglo II.

El estudio que presentamos es una muestra más de la gran influencia ejercida desde los años 60 del siglo XX por la tesis de W. Bauer sobre el pluralismo radical del cristianismo primitivo, pretendidamente apoyada por el mejor conocimiento de la literatura «apócrifa» y su arbitraria anticipación cronológica, sostenida por intérpretes como Koester, Robinson, Crossan y otros. Una influencia comparable a la que durante parte del siglo XIX ejerció la «escuela de Tubinga», liderada por F. C. Baur, que todavía contaba con epígonos como H. J. Schoeps a mediados del siglo XX. Una influencia explicable desde la difundida proclividad a fabricarse un cristianismo a la carta y a reconstruir una figura del Jesús «histórico» más compaginable con los ideales de determinadas mentalidades «postmodernas». Si se nos quiere convencer de que lo más originario son las tradiciones de dichos y éstos son lo importante, totalmente separables del Jesús que los habla, estos intérpretes acaban por colocarnos al principio lo que se constata en las etapas tardías de la historia del gnosticismo cristiano antiguo. La figura de Jesús no sólo queda desvaída sino que Jesús acaba

siendo un mero nombre para el Revelador celeste. Nombre que es fácilmente desplazado por cualquier otro.

Ramón Trevijano

K. Greschat, *Apelles und Hermogenes. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts*. Supplements to Vigiliae Christianae, 48 (Leiden: E. J. Brill 2000) XII + 350 pp.

La introducción ofrece el cuestionamiento, objetivo del trabajo y su estructuración. Traza también un panorama de la investigación sobre los dos teólogos: Apeles y Hermógenes.

Una segunda sección trata del maestro teológico Apeles. Tras recordar los testimonios sobre su vida y doctrina se pregunta si hubo un evangelio propio de Apeles. Analiza las noticias sobre su vida y actividad y presenta la escuela como el lugar propio de su teología. Examina la relación entre la doctrina de Dios y la Escritura y se detiene en su obra *Silogismos*, que pondera sobre el trasfondo de la forma lógica del silogismo entre los cristianos del siglo II. Analiza los silogismos y fragmentos de silogismos conservados de la obra de Apeles. Pondera la valoración de la Escritura en los *Silogismos* y su significado para su doctrina de Dios. Greschat entra luego en la cuestión del Dios trascendente como una *arché* y del conocimiento de Dios, así como en la del Dios trascendente y el problema de la creación del mundo y del hombre según Apeles. Tras exponer la doctrina de la redención por el descenso de Cristo al mundo, enfoca la comprensión de la revelación por Apeles y habla de la profetisa Philumene, preguntándose si aquél cayó en el misticismo bajo el influjo de ésta. Lo ve sobre el trasfondo del problema del juicio de la revelación profética a fines del siglo II.

Esta sección concluye con una recapitulación sobre Apeles como un maestro teológico y filosófico de la iglesia marcionita del siglo II. De lo poco que nos ha sido transmitido de y sobre él sacamos la impresión de que tenemos que ver con un pensador educado y capacitado filosóficamente, que no se interesó sólo por organizar y mejorar en algunos puntos las opiniones de su anterior maestro, sino más bien por describir el cristianismo marcionita en el sentido de una consideración apropiada al pensamiento y doctrinas de escuelas filosóficas de su tiempo sobre los temas que parecían esenciales a sus contemporáneos: Dios, mundo y hombre. Pertenecía a la serie de cristianos del siglo II que abrían escuela; se sentían, como el maestro cristiano Justino, filósofos y reclamaban ser reconocidos como tales. En concurrencia con las demás escuelas de su tiempo, con la escuela de Apeles en el marco de la iglesia marcionita se dio también la inclinación a formular la propia concepción de fe como una doctrina acuñada filosóficamente. El punto de arranque e impulso del pensamiento de Ape-

les fue su doctrina filosófico-teológica sobre la naturaleza de Dios. Como cualquier hombre culto de su tiempo asumía que sólo podía darse un Dios unitario y trascendente como fundamento originario de todo ser y por ello protestaba con fuerza contra la doctrina marcionita del dios creador de menor valía. Con tal representación de Dios se acercó a los relatos bíblicos del Gen y constató por vía racional, con ayuda de la silogística aclimatada en los procedimientos de la dialéctica contemporánea, que tales relatos eran contradictorios e ilógicos y no podían decir nada verdadero y fiable sobre el único Dios bueno. No le iba ni el contraste de Marción entre el Dios creador atestiguado por el AT y el perfecto Dios bueno del Evangelio ni la continuidad entre la actuación en la creación y en la redención sostenida por los cristianos de la Gran Iglesia. La imposibilidad de compaginar su idea filosófica de Dios con lo que tenían que decir sobre Dios los relatos mosaicos le llevó a concluir que tales escritos no eran sino una colección de mentiras y fábulas indignas de Dios y que en consecuencia no podían remitir a ningún Dios, ni siquiera al creador justo de Marción. Al conocimiento de Dios en opinión de Apeles no podían contribuir nada ni el mundo presente, cuyo estado actual no podía retrotraerse a la actividad de ese Dios bueno y eminente ni los relatos, pretendidamente de Dios, del AT Como buen platónico se negaba a hacer al Dios trascendente objeto del conocimiento racional. Se puede sospechar que remitía a la existencia de Dios como un conocimiento prerracional y por lo tanto a Dios como el último axioma de su pensamiento y habría intentado explicar que se podía pensar al Dios uno inescrutable como origen de todo ser, sin que hubiera por ello que encontrarlo en el mundo o en el testimonio del AT.

Al asumir un único principio, a diferencia de Marción, le quedaba el problema de explicar de qué modo el mundo y el hombre dependen del Dios enteramente nuevo y se remiten a él. Resolvió esta dificultad al admitir bajo el Dios uno un ángel creador del mundo, que con su obra quería copiar la realidad noética y glorificar a Dios. No queda claro si el creador por naturaleza estaba en situación de copiar el mundo trascendente en una esfera visible o por hacerlo se alejó demasiado de su origen. Con la creación se llegó a tal diferencia entre el mundo superior y el creador que éste tuvo que ser reconciliado con Dios. Además, a diferencia del ángel creador, el ángel de fuego, también procedente de la esfera superior, provocó una ruptura definitiva e insalvable con el mundo divino. Fue el causante diabólico de la corporeidad humana mala y a la par identificado por Apeles con el Dios judío del AT. En esta doctrina de la creación de Apeles vio Harnack una interesante vinculación del marcionismo con el gnosticismo a costa del primero; pero ya no se entiende el marcionismo tan separado del gnosticismo como hacía Harnack. Más importante es detectar si en la relación divina con el mundo, tal como la expresa la doctrina de la creación de Apeles, hay puntos de contacto con el pensamiento gnóstico. En primera línea hay puntos comunes con los valentinianos en la idea de la monarquía del Dios uno, trascendente y enteramente bueno, único principio del que ha derivado todo lo demás, inclusive lo perezado y al final



lo malo. Se puede sospechar que lo único que interesaba a Apeles con su doctrina de la creación era poner al Dios trascendente y al principio uno como base original de todo ser en una relación estructurada y cerrada en sí con la realidad visible. La idea de un ángel salido de Dios creador del mundo le permitía no sólo, como al platónico Numenio, pensar al Dios alejado del mundo sin tomar parte en la constitución del mundo, sino llamar la atención a pesar de ello sobre una relación, aunque solo fuera mediana, entre Dios y el mundo. Con la representación de que el creador por su obra se había alejado del mundo superior y arrepentido de su obra y había mezclado algo de este sentimiento, entendido positivamente, en el cosmos, podía dejar claro que en el mundo hay algo que le hace dolorosamente consciente de su distancia al mundo superior. Apeles dibujó pues una imagen del mundo muy diferenciada de la de su maestro Marción. Esa concepción le permitía comprender que en la realidad visible dominaban la *malitia* y *confusio*; y, sin embargo, podía verse referida y dependiente del Dios bueno y trascendente.

Algo semejante vale de la doctrina de Apeles sobre el hombre. Se puede sospechar que sostenía como Marción que el hombre estaba esclavizado por la Ley y apartado del conocimiento del Dios bueno. Ambos estaban unidos en el desprecio de la carnalidad, en la que Apeles veía la fuente de todo pecado y fallo humano; pero, a diferencia de Marción, Apeles podía dar una explicación del origen de la carne con su doctrina sobre el ángel de fuego, caído y pervertido, que no sólo ha roto con Dios sino que, como en muchos sistemas gnósticos, se declara un Dios, el Dios del AT. Característico de su formación filosófica es que haya utilizado la representación del ángel de fuego primariamente para explicar que las almas incorpóreas, procedentes de la esfera superior, se encuentren en la corporeidad; sin hacer por ello responsable al Dios trascendente de la corporeidad valorada como mala. Con esta doctrina podía explicar que el mundo y el hombre, dependientes de Dios como el único principio de todo ser, habían llegado a una situación que precisaba la redención mediante la venida de Cristo. Naturalmente esta redención sólo podía alcanzar a las almas retenidas en la corporeidad, no a los cuerpos caídos en pecado. Apeles pretendía que el Hijo del Dios trascendente hubiese venido a la tierra, padecido y muerto realmente, para salvar las almas de los hombres y se puede sospechar que también para liberar la creación del primer ángel del dominio del ángel de fuego. A diferencia del reproche hecho frecuentemente a Marción, subrayaba la realidad del cuerpo de Cristo (sin querer aceptar por ello que Cristo hubiese nacido), aunque se lo representaba como Marción al estilo de un ángel. Este rechazo marcionita de la encarnación, que surgía del rechazo de todo lo corporal-carnal, era muy acorde con el pensamiento helenístico educado y debió ser muy atrayente, como lo muestra la crítica de Celso VI, 73 a la doctrina del nacimiento. A diferencia de Marción, Apeles pudo explicar de dónde procedía ese cuerpo peculiar no nacido, recurriendo a la representación platónica del cuerpo astral que viene en ayuda del alma incorpórea y enseñaba que Cristo en su descenso por las esferas celestes había configurado

una cobertura pura aunque material. Esta solución original del problema muestra el interés de Apeles por impregnar su fe, de cuña marcionita, de pensamiento filosófico-platónico y, también en permanente contraposición con las concepciones de la Gran Iglesia, por presentarla como una doctrina coherente. Otros discípulos suyos sostuvieron que Cristo había preparado su cuerpo, no nacido ya en la tierra, a partir de los cuatro elementos, con un cuerpo indistinto de la corporeidad normal del hombre; pero sin haber entrado en el mundo por vía de nacimiento.

Como su maestro trabajó el canon marcionita de *Evangelium* y *Apostolos*, para tener un testigo libre de falsas añadiduras de la actividad de Cristo; pero no nos ha llegado ninguna prueba de este trabajo. Según él no sólo cuentan estas revelaciones escritas, pues entiende que el Espíritu se anuncia directamente por la profetisa Philumene, que por medio de visiones está vinculada con Cristo y Pablo. Para comprender la valoración de estas revelaciones, que Apeles consignó en las *Phaneroiseis*, hay que situarse en el contexto del siglo II cada vez más penetrado por este tipo de revelaciones proféticas, que amenazaban ser un peligro para las normas y tradiciones, a su vez más claramente delimitadas. La Gran Iglesia, frente al movimiento profético del montanismo y revelaciones gnóstico-proféticas, se preocupó de ligar formas de revelación profética, tanto formalmente como en contenido, a las tradiciones transmitidas y al ministerio. Algo parecido debió ocurrir en la iglesia marcionita, donde los fenómenos proféticos, por lo que sabemos, desempeñaron un papel subordinado. Que Apeles no sólo se apoyase en el canon marcionita sino que apelase también a las revelaciones de Philumene debió ser sentido como un problema en la iglesia marcionita. Así lo ve al menos Tertuliano que de manera polémica explica las desviaciones de Apeles respecto a su maestro por haber sucumbido a los influjos de Philumene. La doctrina de Apeles no debe medirse exclusivamente en Marción ni subsumirse simplemente bajo la designación gnosis, sino que debe entenderse como una contribución independiente por parte del marcionismo, por penetrar el cristianismo racionalmente y hacerlo comprensible en el contexto del pensamiento contemporáneo. A partir del siglo III la iglesia marcionita fue empujada hacia atrás con éxito y dejó de constituir una seria competencia para la Gran Iglesia (aunque siguió siendo un serio peligro en los territorios sirios y armenos hasta comienzos del siglo V). Con ello debió perder capacidad de atracción la escuela de Apeles cuya argumentación era demasiado afilada y compleja como para poder imponerse en amplia superficie y debió disolverse presumiblemente antes de acabar el siglo.

La tercera sección está dedicada al maestro teológico Hermógenes. Presenta una discusión de las fuentes que hablaban de Hermógenes: la obra en contra, perdida, de Teófilo de Antioquía, el *Adversus Hermogenem* de Tertuliano y su respuesta a la doctrina de las almas de Hermógenes, lo atestiguado por Clemente Alejandrino, el relato de Hipólito sobre la doctrina de Hermógenes y las fuentes posteriores: Filastrio, Teodoreto y Agustín. Esboza luego la personalidad y obra de Hermógenes, su criterio sobre las segundas nupcias y su posición como maestro de los *intelligentes*. Pasa

luego a la fundamentación de la teología de Hermógenes, su preocupación sobre cómo entender como el Creador a un Dios inmutable y bueno, a diferencia de la distinción gnóstica y marcionita entre el Dios trascendente y el Creador y de los representantes de un monismo de principios. Expone su visión sobre la materia increada y su relación con Dios, la creación de Dios y el llegar a ser del mundo. Muestra la cosmogonía en su interpretación del primer versículo del Gen, la constitución y naturaleza del alma humana, la cristología y doctrina de la ascensión de Cristo.

La sección concluye con una recapitulación sobre Hermógenes como un maestro teológico y filosófico de la Gran Iglesia del siglo II. La doctrina de Hermógenes, en la medida en que podemos reconstruirla por los escasos fragmentos transmitidos por adversarios contemporáneos, nos lo muestra como un maestro formado filosófica-platónicamente a quien le importa dar respuesta desde su fe y razón a las cuestiones decisivas sobre el ser de Dios, los principios y su conocimiento, la constitución de este mundo visible y del hombre, así como su redención. Estaba de acuerdo con los hombres cultos de su tiempo en que sólo podía darse un Dios único, transcendente, inmutable y perfectamente bueno. Creía poder mostrar que esta representación sobre el Dios de más allá no debía llevar a una distinción entre Dios y Creador, sino a una doctrina apropiada de la creación divina. Ya por el hecho de que trata de probar que el Dios uno es el creador de este mundo y del hombre, está claro que no es apropiado el alinearlos con los gnósticos. Se entendía a sí mismo como cristiano ortodoxo y pensador de la Gran Iglesia, que trataba de mostrar la racionalidad de la fe en el Dios creador del mundo visible y del hombre.

Entendía que para hablar de una creación apropiada al ser transcendente y bueno se precisaba una materia de por sí increada como segundo principio. Porque si, como otros teólogos de su tiempo, se renunciaba a una materia independiente de Dios y se sostenía que Dios creó primero la materia para configurar después el cosmos, la creación resultante ya no era apropiada al ser divino, pues en definitiva habría que atribuirle la imperfección, parcialidad y en última instancia el mal. Por ello precisaba asumir un segundo principio eterno. Necesitaba la materia no sólo para pensar el mundo como algo substancialmente diferente de Dios, sino para dejar claro que el mundo era prueba visible de una actividad divina buena. No sólo le interesaba explicar el innegable mal de este mundo, sino más aún que la confesión cristiana en un Dios Creador bueno era compatible también con la perspectiva de un mundo de ningún modo perfecto y enteramente bueno. En su descripción de esta materia y del proceso de creación se deja conducir por el pensamiento medio platónico y se muestra influido en primera línea por su contemporáneo Attikus, que, como muchos platonistas del siglo II, identificó al Creador con el Bueno y a la par quería dejar claro que el Padre y Creador era cognoscible por sus obras. Como Ático distingue Hermógenes entre la materia sin figura, y como tal no de por sí mala, y un impulso de movimiento que le es inherente desordenado y caótico, que entiende en el sentido de una alma original mala inherente a la materia y respon-

sable de su movimiento. La constatación de una tal alma en la materia neutra, le capacitaba para transferir algo inteligible en la esfera de la materia sobre lo que Dios podía actuar. Por eso asume también, como Ático, un principio de movimiento en el ámbito de lo divino, una especie de alma divina que, a diferencia del alma material, se mueve en perfecto orden y armonía. Por medio de este movimiento armónico divino, que quizá Hermógenes se ha representado como Cristo, como el Logos que permea la creación, da Dios parte en lo divino al alma caótica de la materia y la configura como algo bueno y lleva a expresión lo divino en la esfera de la materia. Con este modelo para entender la creación divina, consigue Hermógenes dejar claro que para representarse a Dios como creador de todas las cosas no hay que hacerlo antropomórficamente, sino que de lejos y por su mera presencia, sin fatiga ninguna, configuró el cosmos y lo mantiene en vida duraderamente. El Dios trascendente puede entenderse como creador de este mundo sin deterioro de su ser con sólo asumir como segundo principio una materia increada y de por sí animada, a la que poder atribuir todo lo malo y contrario a lo divino. Para esta interpretación de la creación divina a partir de una materia increada y que se mueve a sí misma apelaba Hermógenes al texto para él autoritativo del Gen. Con su explicación se vinculaba a una larga tradición precedente del espacio judeo-helenístico. Se puede sospechar que sobre esa base desarrollaba una detallada exégesis de Gén 1, 1-2 como prueba de su comprensión de la creación divina desde una materia increada.

Del mismo modo se deja comprender el origen del alma humana que Hermógenes, para gran desazón de sus adversarios, veía también fundado en la materia. También en el microcosmo el alma material era la base para que algo divino pudiese actuar en una esfera originalmente ajena y el alma humana fuese por un lado creatura buena de Dios a su propia imagen y sin embargo, como narra la Escritura, pudiese caer en pecado. Así no sólo en el mundo visible sino también en el alma humana se combinaba algo de divino y de material, cuya inclinación inherente al pecado no podía cargarse a cuenta del Dios creador. Hermógenes derivaba su justificación para tal interpretación de Gén 2, 7. El polvo de la tierra era la materia y el sople el don del espíritu divino; no se trataba de que el sople fuese la dotación con el Pneuma del alma de por sí material como le reprochan Tertuliano (seguido por Waszink y Chapo). Con el pecado perdió este estado elevado y pasó a ser una criatura defectiva y precisa de redención. Hermógenes, como Taciano, se adhirió a esta exégesis de Gén 2, 7, tradicional en el cristianismo de los primeros siglos, separándose de su doctrina de un solo principio y de su representación de una materia llegada a ser de Dios y no sin comienzo. Ambos maestros teológicos entienden la inspiración de Pneuma divino de una vinculación estrecha, substancial de lo divino con el alma originalmente material, que la capacitaba para el conocimiento de lo más alto; pero que por el pecado perdió su participación directa en Dios. Con esta representación de la constitución del alma humana a partir de la materia increada, que se diferencia muy característicamente de los esbozos gnósticos contemporáneos

os, podía mostrar lo que contactaba con Dios en el alma humana, sin hacerlo responsable del pecado humano, y mostrar a la par que el hombre precisaba del don renovado del Espíritu divino y con ello de la redención por Cristo.

Hermógenes parece haber pensado la persona y obra de Cristo de modo fiel a los relatos evangélicos. Veía en el Sal 18, 5 una descripción de la corporalidad real del Resucitado, que éste en su ascenso por las esferas celestes dejó en el sol. Con este cuerpo solar de Cristo no quería decir que Cristo durante su actividad terrena tuviese una corporeidad diferente de la corriente, como había sostenido Apeles. Atribuyó esa forma pura de corporeidad sólo al Resucitado. La perspectiva filosófica-teológica de Hermógenes pudo parecer liberadora a fines del siglo II a muchos cristianos cultos que no acababan de encajar el mundo visible y el hombre con el Dios trascendente y enteramente bueno, tanto frente a gnósticos y marcionitas como frente a los que defendían que la materia procedía de Dios. No es, pues, de admirar que la doctrina de Hermógenes se difundiese con rapidez por todo el Imperio a fines del siglo II y que pudiese ganar discípulos en sus principales centros (Antioquía, Cartago, Alejandría, Roma). No parece que sus opiniones fuesen vistas como heréticas en Alejandría (Cl.AI. *Str* III, 19, 4). En Cartago tuvo tal éxito entre los miembros cultos de la comunidad que Tertuliano se vio obligado a ponerse del lado de los menos cultos (*Adv.Herm.* 3, 2) para mostrar que la sola idea de una materia independiente de Dios era un error peligroso (*Adv.Herm.* 4, 5). Se saca la impresión de que Tertuliano combatió con tanta vehemencia la doctrina de los dos principios de Hermógenes porque vio amenazada su posición entre los más cultos; pues en contraste con las opiniones mucho más peligrosas de marcionitas y gnósticos le parece poco preocupante la idea de que Dios haya podido crear de una materia preexistente. Al parecer temía sobre todo por la unidad de la comunidad y en sus dos escritos contra la doctrina de los dos principios de Hermógenes se pone del lado de los miembros menos cultos de la comunidad. A largo plazo Tertuliano debía de tener éxito en su lucha contra Hermógenes. Aunque todavía la concepción de éste sobre la creación era muy influyente en el giro al siglo III; a la larga no podía imponerse frente a la doctrina que afirmaba a Dios como único principio. En la medida en que a lo largo del siglo III se llegó a una perspectiva de que el Dios omnipotente había creado el mundo y el hombre sólo por su palabra sin una materia preexistente, y perdió fuerza la amenaza a la Gran Iglesia por parte de la devaluación gnóstica y marcionita del creador y su creación, la doctrina de Hermógenes perdió poder de atracción aun para gente cultivada, que se apartó de ella y puso su capacidad intelectual al servicio de la doctrina de un principio.

El presente trabajo ha tratado de mostrar de Apeles y Hermógenes una imagen distinta a la de dos figuras marginales en el paisaje teológico del siglo II; como se les ha visto siempre desde hace tiempo, porque sus opiniones, sólo se nos han transmitido fragmentariamente y destrozadas polémicamente por sus adversarios. Junto a toda polémica las fuen-

tes dan la impresión de que ambos eran cultos filosóficamente y querían hacer fructífero lo aprendido para la descripción de la fe cristiana. Se entendían a sí mismos como maestros teológicos de las organizaciones eclesiásticas que competían en aquel tiempo, la marcionita y la de la Gran Iglesia. Aunque el discípulo de Marción, Apeles, se mostró crítico con las opiniones de su anterior maestro y desarrolló su propio perfil teológico, se vio él mismo y sus adversarios como un exponente de la iglesia marcionita, que quiso mejorar y corroborar argumentativamente la doctrina de Marción. Como maestro cristiano-marcionita discutió con el eclesiástico Rhodon.

Por lo que podemos deducir de las fuentes conservadas, Hermógenes se contaba a sí mismo entre los eclesiásticos de su tiempo y quería defender la fe en el único y bueno Dios creador que se había hecho problemática particularmente para sus contemporáneos más cultivados. Ambos estaban en permanente contraposición con otros grupos y orientaciones cristianas y se vieron obligados a justificar sus opiniones y argumentarlas mejor. También se confrontaban con los reproches de los paganos a las doctrinas cristianas y respondían a esa crítica en la configuración de sus propias opiniones. Los maestros y teólogos cristianos del siglo II se veían ante la doble necesidad de expresar su fe con las posibilidades intelectuales de su tiempo porque, por un lado, tenían que defender ante otros grupos lo que les parecía central y, por otro, estaban obligados a tomar postura ante los ataques de los paganos cultos y aclarar sus creencias sobre su trasfondo mental. Apeles y Hermógenes no son pues dos marginales que no encajan en el pensamiento de su tiempo. Apeles refutó particularmente la doctrina marcionita de los dos dioses y se mostró en desacuerdo con las consecuencias vinculadas. Sobre esta base desarrolló las intuiciones de Marción y las condujo a una concepción general acorde con el pensamiento contemporáneo y que podía plantearse mejor frente a la comprensión de la fe de la Gran Iglesia. Apeles y Hermógenes se situaron ante las expectativas de sus contemporáneos e hicieron del Dios uno, el trascendente, inmutable y perfecto, principio bueno de todo ser, punto de partida de su pensamiento ulterior. Para ello no sólo hicieron suya la concepción filosófica de Dios sino que la colocaron expresamente al comienzo de su pensamiento, para señalar que la fe cristiana era también aceptable para la gente culta. Pese a ese presupuesto común sus respuestas son divergentes porque argumentan desde posiciones teológicas muy distintas. Como discípulo de Marción Apeles no podía reconocer en el Dios trascendente y enteramente bueno al creador de este mundo y del hombre en su totalidad ni reconocerle desde las posibilidades de la razón humana. Al contrario Hermógenes que se incluía en la Gran Iglesia, a diferencia de gnósticos y marcionitas, tenía que aferrarse a que el dios uno, pensado como Apeles, había de ser considerado, pese a todo, como el creador bueno de la realidad presente. Eso sólo le era posible si se postulaba un segundo principio junto a Dios. Sin embargo sus diferencias no se reflejan sólo respecto a la cuestión de los principios que participan en la constitución del mundo y su conocimiento. A diferencia de su maestro, Apeles

se esfuerza en mostrar que el mundo y el hombre no pueden existir sin una relación con el Dios bueno. Para aclarar que la realidad visible está en una relación, aunque muy mediada, con Dios, supone un ángel creador del mundo que copia el mundo noético producido por Dios; pero a la par este creador se alejaba con su acción de Dios y tenía que ser reconciliado. Otro ángel, enteramente caído de Dios, utilizó esta creación para sí y era responsable de la malicia en el mundo. Hermógenes en cambio deja que el Dios bueno ejerza su influjo mediante su alma divina en movimiento sobre la materia sin configurar y también animada, de manera que de lo divino y lo material surja el alma del mundo dominando la entera corporeidad, con lo que podía retrotraerse a Dios todo lo bello y ordenado y la malicia del mundo a la negativa de una parte del alma material a dejarse conformar por el alma en movimiento de Dios. Estrechamente conectado con el problema de la constitución del mundo estaba el del ser del hombre o, más precisamente, el origen del alma humana. De modo más consecuente que en la doctrina de Marción, para Apeles el alma humana procede del mundo noético superior y por las corrupciones del ángel caído cae sobre la tierra, donde éste la viste con la carne inclinada al pecado y la aflige con la Ley dada a Moisés. En cambio Hermógenes, en correspondencia a su modelo de la configuración de un alma del mundo que permea el cosmos, entendía el alma humana como una combinación de lo divino y lo material. Lo que le daba la posibilidad de entender el alma humana como una creación buena y por otra parte fundamentar que no estaba excluido que esta alma humana cayese en pecado. Con el pecado perdió el alma humana su impronta particularmente divina, que la distinguía de los animales, y no estaba ya en situación de dedicarse a lo superior. Como cristianos cultos tomaron ambos posición sobre las mismas cuestiones que discutían las escuelas filosóficas contemporáneas. Consideraron sus doctrinas como orientaciones filosóficas concurrentes.

Sin embargo, las respuestas de ambos resultaron enteramente diferentes dados los presupuestos teológicos de cada uno. Como discípulo de Marción, Apeles no podía descubrir nada del Dios perfectamente bueno, en el que creía como cristiano, en los escritos del AT; pero a diferencia de Marción no vio descrito en este a un dios creador menor y meramente justo. Trató los relatos del AT lo mismo que su contemporáneos paganos las descripciones homéricas sobre los dioses: como mitos y los sometió a los procesos silogísticos tomados de la filosofía escolar platónica, para probar que no mostraban ningún contenido de verdad. Sobre el único Dios y su Cristo sólo podía dar razón el Evangelio marcionita y la colección de las Paulinas. Hermógenes, que presumiblemente en el cuadro de su escrito sobre la creación divina había explicado el relato de creación del Gén, entendía los escritos del AT como relatos fidedignos sobre el curso de la creación y los interpretaba con el mismo método usado para los textos filosóficos, al preguntarse por el preciso significado de cada palabra en su estructura gramatical. Para él los escritos del AT daban testimonio sobre el Dios bueno y trascendente, Señor y Creador, como también sobre su Hijo Jesucristo, cuyo descenso al mundo, vida y muerte, resurrección y

ascenso profetizaban. Como discípulo de Marción Apeles entendía que Cristo había venido al mundo sin ningún anuncio y sin haber nacido, sólo para salvar al alma humana y poner fin a la soberanía del ángel de fuego. La animosidad marcionita contra la carne humana le hacía excluir que Cristo hubiese nacido y asumido un cuerpo auténtico. Cristo debió poseer una corporeidad comparable con la de un ángel. Para explicar tal corporeidad se servía de la representación platónica de la primera corporeidad astral que el alma en sí incorpórea había asumido en su descenso desde el mundo noético, para acostumbrarse a la materialidad. Con ello, desarrollando ulteriormente la doctrina marcionita, podía explicar que Cristo había asumido un cuerpo real pero no necesariamente nacido en el que el Hijo de Dios, propiamente incorpóreo, pudo padecer, morir y resucitar. Este problema no se planteaba para Hermógenes, que entendía presumiblemente la redención como una vinculación íntima renovada entre lo divino y lo material, que el hombre había quebrado por el pecado, y no le creaba dificultades el pensar la encarnación del Hijo de Dios. Por lo menos para el tiempo de su actividad terrena, Cristo había tenido un cuerpo enteramente normal. Sólo tras la resurrección se reveló su divinidad en un cuerpo transfigurado de tipo solar; con lo que quedó claro que Cristo no era mero hombre sino que era también Hijo e imagen del Dios trascendente, al que regresaba. Las concepciones representadas por el maestro marcionita Apeles y particularmente su concepción de la revelación divina, así como las predicciones y oráculos de la profetisa Philumene, no sólo le pusieron en conflicto con los cristianos de la Gran Iglesia sino que presumiblemente abrieron ciertas distancias con la iglesia marcionita organizada. Su doctrina debió ser percibida como una orientación escolar propia diferente de Marción, pero aún así incluida en el marcionismo por sus contemporáneos. En cambio Hermógenes cuenta como maestro en el margen de la Gran Iglesia. Sin embargo, sus opiniones fueron contradichas en Antioquía y Cartago, probablemente en primera línea porque se dirigía exclusivamente a los cultivados y no aparecían aplicables a los cristianos simples. Presumiblemente fueron combatidas por ser sentidas como una amenaza para la unidad de la comunidad cristiana. Las concepciones de uno y otro ni lograron imponerse ni pudieron ejercer un influjo modelador en el desarrollo teológico ulterior de la Iglesia temprana. Pero en el siglo II no eran posiciones fuera de juego, sino intentos audaces orientados por las necesidades de su tiempo de perfilar la propia comprensión de la fe como acomodada a la doctrina filosófica; no sólo dentro de lo cristiano y en delimitación a otras orientaciones cristianas, sino aun frente a críticos paganos. Si se quiere tener una imagen más exacta de la situación del cristianismo en la segunda mitad del siglo II, no se debería pasar por algo a estos maestros teológicos cultivados que se entendían como representantes de las dos grandes e importantes organizaciones eclesíasticas de su tiempo.

Para muchos teólogos y aun patrólogos Apeles y Hermógenes son poco más que puros nombres. Es difícil precisar y delimitar el contenido teológico de su pensamiento contando sólo con fragmentos y referencias



polémicas y a veces contradictorias. Nuestro autor ha logrado sobreponerse a estas dificultades con unos esbozos que merecen nuestra atención. Entiende la doctrina de Apeles como una contribución independiente por parte del marcionismo por penetrar el cristianismo racionalmente. Muestra a Hermógenes como maestro de formación filosófica platónica que busca responder desde su fe y razón a las cuestiones decisivas sobre Dios, el mundo, el hombre y la redención. En ambas descripciones la balanza entre los planteamientos filosóficos y la tradición cristiana queda desequilibrada a favor de los primeros.

Ramón Trevijano

R. Polanco Fernandois, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1999) XLVIII + 430 pp.

Tras la 'Introducción', en que nuestro autor analiza los términos de la raíz «prophet», presenta el plan de su trabajo y habla de método. Supuesta la unidad interna del pensamiento de Ireneo, encuadra el concepto de profecía dentro de dos coordenadas de toda la teología de san Ireneo: primera, las disposiciones divinas a través de las que el único Dios creador desarrolla su único plan de salvación; segunda, su particular hermenéutica de las Escrituras. El contexto de su teología y una de las claves más importantes de su interpretación es la polémica con el gnosticismo y el marcionismo. Como muestra de cómo entendían valentinianos y marcionitas la actividad profética cita *AH* I 7, 2-3 y I 27, 2. Los gnósticos valentinianos enseñaban que los profetas fueron enviados por el Demiurgo y vaticinaron normalmente cosas de orden psíquico. Para Marción los profetas proceden del Dios del AT que es malo e inconstante. No conocieron jamás al Dios bueno ni tampoco anunciaron a su Hijo Jesucristo. No es de extrañar que Ireneo haya centrado su refutación de marcionitas y gnósticos en general con la afirmación de la unidad del AT y del NT.

La obra se estructura en cuatro grandes capítulos: 1. La profecía en las disposiciones de Dios; 2. La profecía y el Verbo de Dios; 3. La profecía y el Espíritu Santo; 4. Profecía en el Antiguo y Nuevo Testamento.

Frente a las doctrinas gnósticas y marcionitas que enseñaban distintas «economías» para la creación y la redención, para el AT y para el NT, Ireneo insiste en la unicidad del Dios que, con un designio de salvación único y universal, acompaña al género humano a través de «diversas disposiciones». Las profecías son una de esas disposiciones. Ireneo enmarca la profecía dentro de la tensión bipolar *magnitudo-dilectio* que descubre en Dios. Junto a la imposibilidad de ver a Dios «según su grandeza» existe la voluntad del mismo Dios de dejarse ver-conocer «según su amor» por todos los hombres y en todo tiempo, siempre a través de su Hijo y de

su Espíritu. El Verbo dio a los profetas el carisma profético para anunciar su encarnación. La profecía es el anuncio adelantado de los acontecimientos futuros. El profeta anuncia que Dios sería visto y al mismo tiempo lo «ve», no según su esencia sino según su amor. Los profetas no sólo anuncian que Dios sería visto en el futuro (ya encarnado, ya en gloria) sino que lo anuncian habiendo visto al mismo Dios de un modo adecuado a su condición de profetas. Los profetas vieron y manifestaron el permanente actuar de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu. Ireneo afirma la multiplicidad de formas que tiene Dios para manifestarse a través también de múltiples profetas. Cada uno manifiesta algo del conjunto y todos juntos manifiestan la totalidad de la revelación de Dios en Cristo. Los sermones proféticos son sermones de Cristo porque el contenido doctrinal profético es idéntico al mensaje de Cristo: ambos revelan la encarnación del Verbo. Por obra del Espíritu Santo, los profetas han vivido por adelantado lo que ellos predicaban para el futuro. Las visiones proféticas indican que el hombre no puede ahora ver al Padre directamente, pero anuncian que llegará ese día, paulatinamente, por medio del Verbo y del Espíritu. Que el profeta vea semejanzas de la gloria del Señor, anuncia que llegará el día en que el hombre verá al Padre y vivirá; porque en verdad la vida del hombre es la visión de Dios.

Es, pues, la profecía uno de los modos por los que Dios se manifiesta a la humanidad. Gira también en torno a la encarnación del Verbo como recapitulación de todas las cosas. La relación de la profecía con la encarnación se hace presente, de un modo particular, en su anuncio por adelantado. La acción profética es predicción, prefiguración y proclamación de la encarnación del Verbo. El profeta puede así experimentar de modo figurado lo que será accesible a todos después de la encarnación del Hijo.

La revelación neotestamentaria es una realidad ya de algún modo conocida por los profetas en visiones, palabras y operaciones proféticas. Ahora bien, si los profetas han conocido y anunciado «todo» acerca de Cristo, esta totalidad de dispensaciones se da a conocer sólo tomándolas en conjunto. En forma aislada cada profecía presenta sólo en forma adaptada a su tiempo al único y perfecto Verbo de Dios presente desde siempre a la humanidad. Este conocimiento adelantado de Cristo era ya una preparación a la encarnación y una invitación a aceptar con fe la venida carnal. Ireneo utiliza una serie de expresiones (tipos, alegorías, parábolas) para sostener que los anuncios de Cristo en el AT están hechos en forma de figuras. Cristo está escondido en las Escrituras porque está significado mediante figuras y parábolas, que no podían ser comprendidas antes de la encarnación del Verbo. Para Ireneo, Cristo, el Verbo hecho carne y muerto en la cruz, es la piedra angular sobre la que se construye toda la exégesis. El descubrimiento y explicación de las figuras cristológicas en todo el AT, sólo pudo ser posible después de la encarnación y pasión del Verbo, que recapituló igualmente el AT en su persona y le abrió así su significado más profundo. El acontecimiento pascual de Cristo es el que dio cohesión y plenitud de significado a todas las profecías. El cumplimiento

de la encarnación acrecienta la presencia del Verbo al traer el paso de la figura a la realidad; pero el Verbo encarnado ejercía anticipadamente su ministerio entre los hombres a través de los profetas. Las profecías eran ya un inicio del Evangelio, porque en ellas, aunque en forma de figuras, se encontraba ya el Hijo de Dios encarnado. Además la gracia de profetizar es siempre una obra del Espíritu de Dios. Es el mismo Espíritu quien actuó como profético en el AT y luego fue derramado como adoptivo en el NT. Los profetas preparaban y adelantaban en sí mismos la efusión renovadora del Espíritu del NT. La relación entre la obra del Hijo y la obra del Espíritu en la acción profética es un reflejo de la permanente acción de Dios, a través del Verbo y de la Sabiduría desde la creación a la parusía final.

En su sentido primordial el tiempo profético es el AT en su totalidad, el tiempo que va desde la creación del hombre hasta la encarnación del Hijo. Tarea de los profetas es el anunciar de antemano la futura venida del Verbo de Dios encarnado. Lo así profetizado se mantiene presente y vigente en el NT como contenido de la revelación y como criterio de discernimiento de la autenticidad de la tradición que se ha mantenido inalterada. Los esquemas de división histórica dentro del AT sirven para mostrar aspectos de la profecía en ese contexto. Los patriarcas fueron los primeros profetas. También la Ley era la «Voz de Dios» y tenía el carácter de vaticinio y preparación de la futura encarnación del Verbo. Ireneo concibe las profecías en relación a la recapitulación de todas las cosas en Cristo. La llegada del NT no condujo al fin de la profecía, pues los carismas proféticos han sido repartidos a todo el género humano aunque de diversos modos. La profecía en el NT manifiesta la presencia del único Espíritu Santo en la Iglesia. Nuestro autor define la profecía como una de las dispensaciones salvíficas de Dios, por la que, mediante el Espíritu, adelanta al tiempo veterotestamentario la realidad y los frutos de la encarnación del Verbo.

Tras la conclusión también la bibliografía se distribuye en cuatro secciones: Fuentes, Instrumentos de trabajo, Estudios más directamente relacionados con el tema, Estudios complementarios consultados. Siguen los índices de citas bíblicas, citas de Ireneo y de autores.

El mismo título y la distribución de la obra dan la impresión de que el autor se ha acercado al tema de su estudio con mentalidad de sistemático, más que de teólogo positivo. Quizá su facilidad para desarrollos sintéticos habría podido dar lugar a una narración menos plana y reiterativa si la hubiera situado sobre un trasfondo más rico en contrastes, si se hubiera abierto a una mayor confrontación con la literatura teológica del siglo II. Es significativo que su índice de citas de Ireneo no quede completado o integrado en un índice de textos antiguos citados. Si bien en el índice de autores, entre los muchos autores modernos, aparecen escritores y documentos antiguos como Atenágoras, Clemente (Teodoto), Eusebio, Eurípides, Carta a Flora, Hermas, Herodoto, Ignacio, Justino, Orígenes, Platón y Teófilo de Antioquía, las llamativas omisiones (como el montanismo y Tertuliano) y las escasas referencias confirman lo que hemos apuntado.

Sin embargo, la obra es enjundiosa y responde abundantemente a la aclaración del tema propuesto.

Ramón Trevijano

V. Yarza Urkiola, *Potamio de Lisboa: Estudio, edición crítica y traducción de sus obras*. Anejos de Veleia. Series Minor, 14 (Vitoria: Universidad del País Vasco 1999) 339 pp.

En la 'Introducción' señala el autor que las noticias históricas sobre la actuación de Potamio en la controversia arriana, los únicos testimonios sobre su vida, le son desfavorables: menos en un caso, del cual da una interpretación diferente de la comúnmente aceptada. Por otra parte, el hecho de que sus obras conservadas sean ortodoxas, ha dividido la opinión de los historiadores sobre su posición doctrinal. M. Simonetti y A. Montes Moreira sostienen que Potamio perteneció al bando arriano durante algún tiempo antes de volver a la ortodoxia. Las cuatro obras conservadas pertenecen a géneros específicamente cristianos como son el tratado teológico en forma de epístola y la monografía exegética orientada a la catequesis o la predicación dominical; pero sólo la *Epistula ad Athanasium* se ha transmitido a su nombre. Las otras tres le han sido restituidas después de que manuscritos y primeras ediciones las publicasen como obras de Jerónimo, Zenón de Verona o Juan Crisóstomo. Por ello el autor ha volcado sus esfuerzos en una edición crítica utilizando los abundantes testimonios de la tradición manuscrita. En el aparato crítico sólo reseña las variantes desechadas. La traducción es la primera que se hace de las obras de Potamio. En nota añadida durante la impresión alude a la edición de Potamio por M. Conti (Turnhout 1999), de la que señala dos lecturas dignas de consideración y nota su desacuerdo con otras.

Dedica la primera parte al *Estudio del autor y de sus obras*: I. «El problema del arrianismo». Se apoya en Simonetti y Montes Moreira. La presentación de los hechos principales de la disputa entre arrianos y nicenos es muy somera y los familiarizados con la historia del dogma y de la teología, en una controversia tan compleja como la arriana del siglo iv, añadirían alguno matices y correcciones de detalle. Nuestro autor nota que en el concilio de Sirmio del 357 tuvieron un papel relevante Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa a quienes se ha atribuido la paternidad de la confesión de fe llamada «segunda fórmula de Sirmio», que, según explica, se trata, más que de una profesión de fe, de un documento teológico que pretende establecer la línea oficial arriana en algunos aspectos del dogma. II. «El estudio del autor». Potamio es un antropónimo griego, que no parece fuera muy extendido. Exceptuando los testimonios relativos al de Lisboa, en el siglo iv sólo aparece en tres ocasiones: una de ellas un priscilianista, acaso lusitano, y, con otros dos testimonios posteriores (hubo un Potamio obispo

de Braga en 656), sólo se encuentra en Hispania. Es probable que fuese hispano-lusitano. A la luz de los testimonios el apogeo de la vida de Potamio se puede localizar en los años 350-360. El término *ante quem* de su vida la constituye el 383 o 384 en que escriben su *Libellus precum* los presbíteros luciferianos Marcelino y Fausto, que dan ya por desaparecido a Potamio. Hay varios datos sobre su dignidad episcopal y tres citas de Hilario que lo dejan ver como presente en los concilios de Sirmio (357) y de Rímimi (359). Sólo el *Libellus* le atribuye la sede de Lisboa. Es el primer obispo conocido de esta ciudad.

Son cinco las noticias que se han transmitido acerca de Potamio: 1. *Liber contra Arianos*, de Febadio, obispo de Agen, del 358-359, en respuesta directa a la «segunda fórmula de Sirmio» del 357. En un primer párrafo, citado por nuestro autor, Potamio aparece unido a los obispos ilirios Valente y Ursacio, ejecutores de la política proarriana de Constancio y es presentado junto a ellos como autor de la *Secunda Sirmiana fidei formula*, declaración de fe claramente arriana. En el segundo es considerado como uno de los arrianos, autor de una epístola no conservada, en la que sólo se afirma la divinidad del Padre y se expresa una doctrina heterodoxa sobre la Encarnación. Potamio no sólo se alinea con los arrianos sino que es autor de *tractati* heréticos y de una *Epistola Potamii* igualmente herética. 2. *De synodis seu de fide Orientalium*, de Hilario de Poitiers, obrata escrita el 358 desde el exilio para felicitar a los obispos galos por su condena de la fórmula de Sirmio del 357 y explicarles la postura doctrinal de los obispos orientales. Denuncia la fórmula como *sententia Potamii et Osii*. 3. *Opus historicum adversum Valentem et Ursacium*, de Hilario de Poitiers, escrita en tres libros: el 356, el 359/60 y el 367 y conservada fragmentariamente (*Fragmenta Historica*). Si se admite que Liberio excomulgó a Atanasio el 357 y suscribió las fórmulas, suavemente arrianas de Sirmio del 351 y 358, con el fin de salir del destierro, no se entiende que Hilario no vea nada censurable en la carta de Liberio del 357 ni que dos arrianos declarados como Potamio y Epicteto de Centumcellae se alegren de condenar a Liberio cuando éste ha dado el paso de separarse totalmente de Atanasio. Hipótesis: Liberio en su *Studens paci* decide excomulgar a Atanasio no por una cuestión doctrinal sino de disciplina, por negarse a comparecer ante su tribunal. Hilario defiende a Liberio al no encontrar en él fallos doctrinales. En cambio, en el comentario que añade Hilario a la segunda carta de Liberio, la *Pro deifico timore*, arremete contra el papa porque en esa carta hace concesiones a los arrianos, al firmar la fórmula de Sirmio del 351 (que el mismo Hilario había visto con benevolencia en el *De synodis*, escrito en 358, pero que ahora, un año después califica de *perfidia*). A Hilario parece importarle más la firmeza en el orden doctrinal que la adhesión incondicional a Atanasio. La parte del comentario de Hilario que se refiere a Potamio es también de muy difícil interpretación. Potamio y Epicteto pudieron congratularse de la condena contra Liberio porque el contenido de la *Studens paci* llegaba para ellos demasiado tarde y exigen a Liberio nuevas concesiones, como éste hará en la *Pro deifico timore*, donde Liberio no sólo repite la condena de Atanasio sino que acepta suscribir la fórmula de Sir-

mio del 351. Todo esto habría sido recogido dos años más tarde en las actas del concilio de Rímimi del 359. Esta es la opinión de autores como Duchesne, Wilmart, Amann, Madoz y Moreira. Sin embargo, Gams, Daniell y Domínguez del Val dan otra explicación. Se interpreta que la oposición de Potamio y Epicteto al papa Liberio se produjo en el concilio de Rímimi en 359 y ello supone que Potamio había vuelto a la ortodoxia en estas fechas (Domínguez del Val) o bien que se debía precisamente a su condición de arrianos (Gand, Daniell). La militancia arriana de Epicteto el 359 es clara por el testimonio de Hilario. Otra hipótesis insuficientemente explicada es la de Z. García Villada: Potamio, al igual que Osio, no tuvo dificultad en admitir la fórmula de Sirmio, pero se resistió siempre a firmar nada contra Atanasio. Potamio debía tener cierto trato con Atanasio, como se puede deducir de la carta que éste le dirigió entre 355 y 359, cuando el de Lisboa mantenía ideas arrianas que Atanasio conocía, según se desprende del contenido de la carta. Potamio por su parte envió a Atanasio una carta después del concilio de Rímimi, hacia 359-360, con un contenido doctrinalmente impecable. Nuestro autor piensa que la oposición de Potamio y Epicteto a Liberio se produjo en el concilio de Rímimi (¿qué sentido tendría recoger en las actas de un concilio hechos acaecidos dos años antes?), lo que no quiere decir que su postura en el concilio fuera pronicena, pero al menos no era beligerante. La posición de los dos obispos no parece haber sido de conciliación, de integración de los dos bandos (como lo intenta ser la fórmula del concilio de Rímimi, contemplada con benevolencia por Hilario y Atanasio). Potamio y Epicteto no quieren escuchar de nuevo la excomunión de Atanasio porque suponía ahondar la crisis en el seno de la Iglesia y al comienzo del concilio el ambiente era de concordia y deseo de paz. Por el comentario de Hilario a la *Studens paci* se advierte que no sólo se opusieron a Liberio esos dos obispos sino otros más. Los destinatarios de la carta de Liberio habían reaccionado contra su contenido en su deseo de que se mantuvieran las posiciones del concilio de Sárdica, en el que Atanasio había sido rehabilitado y los arrianos condenados por los obispos occidentales. El contexto une a Potamio y Epicteto con esos obispos en el rechazo de la carta papal. Nuestro autor cree ver en la postura de Potamio el anuncio de un cambio que se va a plasmar en el mismo año o el siguiente en la *Epistula Potamii ad Athanasium episcopum*, de contenido ortodoxo. A diferencia de lo que hace en *De synodis*, en *Contra Constantium Imperatorem*, obra escrita un año más tarde, en 359/360, Hilario ya no atribuye a Potamio la paternidad de la fórmula sirmiana del 357, que es calificada de *deliramenta Osii et incrementa Ursacii et Valentis*. Nuestro autor se inclina por el regreso a la ortodoxia del obispo de Lisboa. En Rímimi Potamio y Epicteto no son nicenos, pero de acuerdo con los deseos del emperador y otros muchos tratan de buscar la paz entre los dos bandos y aunque efímeramente lo consiguen, pues la fórmula de Rímimi fue suscrita por todos los obispos. 4. *Libellus precum ad imperatores Valentinianum, Theodosium et Arcadium (Confessio verae fidei)*, de Faustino y Marcelino. En este escrito de amparo, escrito el 383 o 384 por dos sacerdotes romanos del grupo cismático de extrema derecha de los luciferianos, que se nega-

ban a mantener la comunión con los obispos que hubiesen transigido con el arrianismo, aunque luego se hubiesen retractado, introducen comentarios críticos sobre algunos de los personajes a los que acusan de arrianismo, como Osio de Córdoba, Potamio de Lisboa y Florencio de Mérida. Frente a éstos hacen resaltar a su jefe en España, Gregorio de Elvira. Acusan a Potamio, defensor al principio de la fe católica, de haber renegado de ella a cambio de una finca pública que le da en recompensa el emperador Constancio. Osio rechaza a Potamio como hereje, pero ante las protestas de éste es citado ante el emperador y por temor al exilio cede. Potamio muere camino de su finca por una enfermedad en la lengua. Hay coincidencias con los testimonios de Febadio e Hilario en que Potamio se aparta en un determinado momento de la fe católica y suscribe una fórmula de fe impía. Incluso Febadio e Hilario acusan a Potamio de haberla redactado. La defección de Potamio debió de producirse a mediados o finales del 355. Potamio y Osio pudieron trabajar con los tres obispos ilirios entre 356-357 para redactar la segunda fórmula de Sirmio. Potamio, a juicio de nuestro autor, cedió a la política imperial durante los años 355-359 convirtiéndose en uno de los ideólogos del arrianismo moderado, no lejano del niceísmo, con cuyos representantes no rompe del todo. No hay que olvidar que el propio Febadio firmó la fórmula del concilio de Rímni del 359, propuesta por los homeístas, arrianos moderados, junto con el resto de los obispos occidentales. Los episodios que cuentan los luciferanos sobre las muertes de Potamio, Osio y Florencio de Mérida se asemejan a fábulas edificantes con sus correspondientes moralejas. El silencio sobre Potamio después del 359-360 y la inclusión de su muerte en el *Libellus precum* antes de la de Constancio permite aventurar que murió entre el 359 y el 361. La *Epistula de substantia*, en la que amplía y adorna los argumentos a favor del consubstancial, que ya había señalado en la *Ep.Ath.* escrita a fines del 359 o en el 360, pudo ser escrita por Potamio durante los años 360-361, poco antes de morir a fines del 360 o en la primavera del 361. Aunque no debe descartarse que muriera años después, siempre antes del 383-384, y que el silencio sobre él se debiera a que como jefe arriano hubiera sido desplazado conforme a la decisión del concilio de Alejandría del 362. 5. *Liber adversus heresim Felicis*, de Alcuino de York. Cita un fragmento de una *Epistula Athanasii ad Potamium episcopum* y en ella la frase *qua ratione ille ipse, quem creaturam putas, caro sit factus ex virgine?*, esencial para considerar arriano a Potamio. La respuesta de Atanasio a Potamio, si bien es de gran firmeza, se realiza a través de una carta de igual a igual, lo que parece una señal de que ambos obispos no rompieron sus relaciones a pesar de la desviación doctrinal de Potamio. Éste nunca condenó a Atanasio. Atanasio debió escribir la carta entre fines del 355, en que Potamio se adscribe al bando imperial, y mediados del 359 en que muy posiblemente vuelve a las filas católicas después del concilio de Rímni.

Como datos documentales internos acerca de Potamio, analiza primero la *Epistula ad Athanasium*. Coincide con Wilmart en que fue una mano luciferiana la que ajustó al título original el añadido *ab Arrianis postquam in concilio Ariminensi subscripserunt*. En cambio no está de

acuerdo con Wilmart ni con Saltet, que sitúan la fecha de la carta antes del concilio de Rímini. Piensa que la carta fue escrita a finales del 359 o principios del 360, pues los luciferianos tratan de desprestigiar a ciertas figuras con juicios falsos o exagerados, pero no cree que se atrevieran a alterar la fecha de unos hechos muy conocidos. Potamio hace referencia a uno de los destierros de Atanasio. Sería el tercero. Potamio es uno de esos obispos que, según Jerónimo, habían firmado en Rímini y comenzaron a enviar cartas a prelados exilados por causa de Atanasio para hacerse perdonar su flaqueza. Sólo que Potamio lo hizo directamente a Atanasio. Además Potamio califica de «antiguos» a los obispos de Nicea, lo que encaja mejor con el 359-360 que con el 350. Isidoro recogió sus datos sobre Osio del *Libellus* por lo que tuvo que saber de Potamio. Si no es mencionado en su catálogo ni en los de Genadio y Jerónimo se debe a que no debió gozar nunca de reputación literaria sólida. Trata luego de las opiniones acerca de la pertenencia de Potamio al arrianismo. Los principales defensores de la pertenencia permanente de Potamio a la ortodoxia han sido, por orden de antigüedad, E. Flórez, M. J. Maceda, Z. García Villada y A. C. Vega. Los argumentos que esgrimen van en una doble dirección: a) los testimonios son escasos y poco fidedignos; b) las obras conservadas de Potamio son ortodoxas. A. M. Moreira nos da la lista de historiadores de los siglos XVI, XVII y XVIII que afirman la condición de arriano de Potamio basándose sólo en el testimonio del *Libellus precum*. Para poder conciliar el niceísmo de la *Ep.Ath.* y los testimonios desfavorables a Potamio, Tillemont piensa en la existencia de dos Potamios; teoría que hoy no es admitida por nadie. Otros autores, como Gallandi y Schoenemann en el siglo XVIII y Bardenhewer en el XIX, opinan, de acuerdo con el relato del *Liber*, que al principio Potamio fue niceño, y más tarde pasó al arrianismo; por eso sitúan la redacción de la *Ep.Ath.* hacia 355; pero no piensan en un regreso de Potamio al niceísmo. En el siglo pasado Gams y Daniell opinan que Potamio no redactó, pero sí firmó la segunda fórmula de Sirmio. Gams piensa que Potamio fue uno de los obispos que, según Jerónimo, arrepentidos de su decisión, escribieron cartas a los obispos exilados. Daniell interpreta la *Ep.Ath.* como un regreso o intento de regreso a niceísmo. Ya en este siglo, Wilmart estima que Potamio fue ganado hacia el bando arriano hacia el 353, fecha del concilio de Arlés. Afirma que suscribió la fórmula heterodoxa del Sirmio de 357; pero luego figuró como comparsa junto a Ursacio y Valente. Sitúa la redacción de *Ep.Ath.* hacia 350-352 y no se plantea una posible vuelta del obispo de Lisboa a la ortodoxia. Madoz interpreta por vez primera el fragmento de la *Ep.Ath. ad Potam.* descubierto por Wilmart en 1918 y estima que acentúa definitivamente su heterodoxia. Como Wilmart, sitúa la *Ep.Ath.* en 350-352 sin dar crédito al añadido luciferiano y, en consecuencia, tampoco se pregunta por un posible retorno de Pacomio a la ortodoxia después de Rímini (359). Montes Moreira no tiene duda de que Potamio abrazó en algún momento el arrianismo, pero no se pronuncia sobre el cuándo. Cree que en 357 Potamio se mostró contrario a la carta *Studens paci* de Liberio no porque hubiera condenado a



Atanasio sino porque esperaba más concesiones del papa. En este punto se manifiesta muy firme contra Wilmart y Madoz. Combinando los testimonios de Hilario (*De synodis*) y Febadio estima que Potamio asistió y firmó la fórmula de Sirmio, pero no la redactó. Posteriormente se decanta por la fecha mediados o fin del 355 para el paso al arrianismo, dando más crédito que en su primera obra al relato del *Libellus*; y en esto parece influido por Simonetti. El niceísmo de la *Ep.Ath.* le sirve de prueba del retorno a la ortodoxia. Meslin ve a Potamio como uno de los obispos que rige su doctrina por el conformismo político y hace juicios categóricos; pero confunde la *Epistula Potami* citada por Febadio con la *Epistula de substantia*. Simonetti llega a la conclusión del que la *Ep.Ath.* fue escrita después del 357 (por la coincidencia en la cita de Jn 14, 28 con la fórmula sirmiana) y admite el valor cronológico del añadido al título, marcando una fecha posterior a Rímini (359). Por tanto, Potamio habría vuelto a la ortodoxia poco después de su paso a las filas arrianas el 357. Nuestro autor piensa en cambio que Potamio abandona el niceísmo hacia el 355 y que el regreso al bando católico debió de producirse antes de la muerte de Constancio. Considera irrefutable la condición de arriano de Potamio, al menos desde 355 a 359, aunque no parece que rompiera del todo con los nicenos, como parece desprenderse del intercambio epistolar con Atanasio y del hecho de que no consta que condenara en ninguna ocasión a Atanasio.

III. Estudio de las obras de Potamio. Las cuatro obras: dos *tractatus* (*De Lazaro, De Isaia*) y las dos epístolas son ortodoxas a juicio de la práctica totalidad de los estudiosos. Debió escribir también obras heterodoxas, según afirma Febadio de Agen. Los dos tratados pudieron ser escritos en los últimos años de la década 350-360 (no mucho antes de que viajaran con Zenón a Verona) y las dos *epistulae* entre finales del 359 y comienzos del 361. Comienza el análisis por las *epistulae*. Trata primero del descubrimiento y publicación de *Ep.Ath.* y de las opiniones de autores y editores. Luego del descubrimiento y restitución a Potamio de Lisboa de *Epistula de substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, transmitida a nombre de Jerónimo. Publicada como tal por el P. Antolín, de un manuscrito de El Escorial, y restituida a Potamio por Wilmart en 1912. El P. Vega (1934) destaca las coincidencias de palabras y frases con la *Ep.Ath.* Sobre la datación de esta carta está de acuerdo con Wilmart en que el añadido del título fue producto de una maniobra sectaria, pero opina que la indicación cronológica es válida. La fecha puede retrasarse hasta el 360. Hilario, en su *Liber contra Constantium imperatorem*, conocedor de la nueva posición del obispo de Lisboa, ya no le cita como autor y firmante de la fórmula de Sirmio. Juzga que la *Ep. Subst.* es posterior a *Ep.Ath.* ya que en ella alude a ésta como en *superiore tractatu* y fue escrita en 360-361, poco antes de su muerte. Madoz y Wilmart, que asignan a la primera la fecha de hacia 350, calculan que la segunda fue escrita en 350-352, antes del paso de Potamio al arrianismo, sin pensar en que pudiera haber vuelto al niceísmo. Con *Ep.Ath.* Potamio trata de borrar su etapa arriana ante Atanasio, el símbolo máximo de la ortodoxia. La defensa del consubstancial es tajante e ine-

quívoca. Sin embargo, nuestro autor piensa que Potamio no tenía conciencia de haber desfallecido en Rímmini. Lo que hace es acomodarse a los nuevos tiempos favorables al niceísmo. Busca además un lucimiento personal. Presenta luego la estructura de *Ep.Ath.*, fuentes. Sigue con el estudio de la finalidad de la *Ep.subst.*: Potamio se propone consolidar el paso dado con la obra anterior, con el mismo objetivo de defender el carácter bíblico de la palabra «substancia» y especialmente la consubstancialidad de la Trinidad, aunque no se puede descartar un fin puramente pastoral; un objetivo de divulgación doctrinal para otros obispos occidentales. Una tercera finalidad, expuesta ya en *Ep.Ath.*, es la pretensión artística; su estilo es hinchado y grandilocuente. Prosigue con la estructura y fuentes de la *Ep.subst.* Continúa con los *Tractatus: de Lazaro resuscitato y De Isaia*. El primero atribuido en dos textos diferentes a Juan Crisóstomo y a Zenón de Verona. El segundo, casi el doble de largo, no fue restituido a Potamio sino a mediados del siglo XVIII, y el crisostomiano a principios del actual siglo. La suerte histórica del *De Isaia* ha estado ligada al *De Lazaro* atribuido a Zenón. Estima que los tratados fueron escritos en la década del 350 al 360, incluso en los últimos años de ésta, debido a la más que probable relación literaria entre Potamio y Zenón de Verona. Potamio se encontraría en la cima de su actividad literaria entre los años 355 y 361. Como *lectio*, como pieza literaria destinada a la instrucción de los catecúmenos y su familiarización con las Escrituras, el *De Laz.* cumple espléndidamente su papel. A su vez, eliminados los pasajes cultos y farragosos y el que contiene el nombre del autor, tal como sucede en la versión crisostomiana, el *De Laz.* responde perfectamente a la definición de *praedicatio*, es decir, una homilía. El texto original, del que está más cerca la versión zenoniana, debió ser una *lectio*, una exposición pastoral con pretensiones literarias. El hecho que el *De Isaia* se refiera a un episodio, aunque apócrifo, del AT hace que se incline a pensar que se trata de una *lectio*. Se advierte un fin marcadamente literario; un objetivo, casi exclusivo, de lucimiento personal. Sigue con la estructura y fuentes del *De Lazaro*. Continúa con la estructura y fuentes del *De Isaia*. Potamio debió de crear otras obras que no encontraron la fortuna de ser incluidas en los manuscritos, debido bien a su carácter heterodoxo, bien a la obscuridad de su estilo, bien a su destrucción o, simplemente, a los caprichos de la transmisión. Febadio le acusa de ser autor de tratados heréticos y cita un pasaje de una *Epistula Potamii* hoy perdida. La *Epistula Athanasii ad Potamium* indica otra carta o escrito anterior de Potamio en que éste le habría planteado problemas teológicos desde un punto de vista racionalista, propio de los arrianos. La fórmula de Sirmio del 357 fue atribuida a Osio y Potamio por dos veces en el *De Synodis* por Hilario de Poitiers, aunque Hilario retirara la acusación contra Potamio en el *Liber contra Constantium*.

Tras IV. Estudio morfológico, sintáctico y léxico y V. Tradición textual de las obras, pasa a la segunda parte, que contiene la *edición crítica y traducción*. El libro concluye con la bibliografía.

Dejando a filólogos y expertos en la edición de textos antiguos, el juicio sobre los capítulos IV y V, así como la valoración de toda la segunda

parte, nos hemos centrado en la primera. Si bien la presentación del problema del arrianismo nos resulta un tanto floja, el estudio del autor y de sus obras nos ha parecido una labor hecha con maestría, tanto por la amplitud de su información como por la claridad de su confrontación con los pareceres de estudiosos anteriores y la solidez de sus conclusiones. Damos nuestro enhorabuena al autor.

Ramón Trevijano

*Gregorio de Elvira. Comentario al Cantar de los Cantares y otros tratados exegéticos.* Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de J. Pascual Torró. FuP 13 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2000) 266 pp.

Éste es ya el tercer volumen que se publica en la colección «Fuentes Patrísticas» de la Editorial Ciudad Nueva sobre Gregorio de Elvira. En los tres la introducción, traducción y notas son obra de J. Pascual Torró. Ya reseñamos el primero: *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*. FuP 9 (Madrid 1997), en *Salmanticensis* 44 (1997) 438-442, y el segundo: *La Fe*. FuP 11 (Madrid 1998), en *Salmanticensis* 45 (1998) 493-494. A propósito del tercero, que ahora presentamos, mantenemos todo lo que dijimos de bueno en las ocasiones anteriores; pero no queremos ser reiterativos.

Sobre la vida y la obra de Gregorio de Elvira, J. Pascual remite a lo ya dicho en las introducciones de los volúmenes anteriores. Recuerda que podemos fijar la fecha de su nacimiento en torno al 325, que el 357 era ya obispo y que murió después del 392. El *ComCant* de Gregorio de Elvira es el primero que poseemos en lengua latina, ya que no han llegado a nosotros los anteriores de Victorino de Pettau y de Reticio de Autun. Por eso tampoco sabemos en qué medida pudieron influirle estos últimos. El comentario de Gregorio está constituido por cinco tratados u homilias, en los que explica Ct 1, 1 hasta Ct 3, 4, algo así como una tercera parte del libro canónico. No desmerece de comentarios más antiguos, como los de Hipólito y Orígenes. Como ellos, recoge la tipología tradicional que identifica al esposo con Cristo y a la esposa con la Iglesia. En unos pocos casos sus interpretaciones parecen depender de Hipólito y en otros de Orígenes, pero en general discurren por caminos diversos. Es posible, como señala Schulz-Flügel, que estas influencias le llegaran de manera indirecta a través de otros autores como Ambrosio y Victorino de Pettau. J. Pascual sigue a Buckley en su cronología relativa de las obras mayores del Iliberitano y considera al *ComCant* una obra de madurez.

Gregorio de Elvira es un ejemplo de la homilética del siglo IV, en la que predicación y exégesis están íntimamente relacionadas. Predicar es un ministerio que justifica todo esfuerzo y dedicación. A la predicación acompaña la gracia de Dios que la hace fructificar en los oyentes. Tanto

como incrementar la fe, le preocupa preservar del error; lo que añade una nueva dificultad, pues lo falso suele presentarse con apariencia de verdad. No hay sólo polémica contra los herejes, sino también contra los judíos, sobre todo a propósito de Ct 1, 6. En esta obra se encuentra el mismo rigorismo moral patente en los otros escritos del Iliberitano.

La obra de Gregorio tiene gran importancia para establecer el texto latino del Cantar. Comparándolo con el de san Ambrosio y el del manuscrito 169, Schulz-Flügel asigna a los tres un antepasado común y señala que Gregorio conoce también variantes utilizadas especialmente en Italia; pero descarta la opinión de Ayuso sobre un texto típicamente hispano. J. Pascual apunta a continuación una serie de consideraciones generales sobre la Sagrada Escritura. La Escritura es santa porque por medio de ella habla el Espíritu Santo, tiene a Dios por autor y es alimento de la fe y de la vida cristiana. Aunque toda ella ha sido inspirada por el mismo Espíritu, Gregorio reconoce una superioridad del Evangelio con respecto al AT. Es la superioridad del cumplimiento respecto al anuncio, de la verdad en relación a la sombra o imagen. Gregorio parte de la Ley para llegar al Evangelio. Su primer principio hermenéutico es el de interpretar la Escritura con la Escritura. Para su interpretación del Cantar recurre en algunas ocasiones a Moisés y, más a menudo, a los profetas y a los salmos, pero es el Evangelio o san Pablo (sobre todo Rom y Ef) quien le da la clave. Distingue cuatro sentidos: la profecía o anuncio de cosas futuras, la historia o interpretación literal, la figura o interpretación tipológica y los textos parenéticos. En casos (Ex 12, 5) admite sólo la interpretación espiritual (cristológica) y en otros (Ez 37, 1-4) sólo el sentido literal; pero lo normal es la búsqueda del sentido más profundo, que es el espiritual, escondido detrás de la letra. Considera el Cantar una composición alegórica y por eso aquí no presta atención al sentido literal. Sólo a propósito de Ct 1, 7 ofrece además del sentido espiritual una referencia a un acontecimiento de la vida de Cristo. En su lectura espiritual, cristológica, del AT se hace eco de la tradición exegética desarrollada en la Iglesia en los siglos II y III. En su concepción doctrinal funde las consideraciones trinitarias con las cristológicas y eclesiológicas. Establece una íntima relación entre la Trinidad y la Iglesia. A su afirmación explícita de la divinidad de Cristo se une la precisión nicena de la consubstancialidad. Insiste en la realidad del nacimiento de Cristo y en la del cuerpo que asumió. Cristo asumió una naturaleza humana completa: cuerpo y alma. Gregorio rechaza a la par la herejía arriana y la apolinarista. Las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana, están unidas en una sola persona. La encarnación es el supuesto fundamental que posibilita los restantes misterios de la economía salvífica. La finalidad de la encarnación es la divinización del hombre y en esto consiste, en definitiva, la salvación. La carne humana, de la que se revistió el Hijo de Dios, es también la Iglesia, destinada a la glorificación. El Espíritu Santo es el agente divino de la encarnación. La Iglesia, carne de Cristo, se extiende y multiplica en todos los hombres que, por la fe y el bautismo, se incorporan a Cristo. Cristo ha introducido a la Iglesia, a su carne, en el interior de los cielos mediante su resurrec-

ción y ascensión. Siguiendo la tradición de Tertuliano y Cipriano confiere también a la Iglesia el título de madre. Como san Cipriano, la presenta como el único lugar de salvación. Como signo de la parusía, encontramos, acorde con Rom, la referencia a la conversión del pueblo de Israel. En una teología de corte ireneano, como la de Gregorio, es relevante el tema de la resurrección de la carne. La *salus carnis* es el eje de todo su pensamiento teológico. Nuestra futura resurrección es consecuencia de la de Cristo. Hace también algunas referencias a la situación escatológica definitiva del cielo y del infierno.

Si Gregorio recibe la tradición asiática de Ireneo y Tertuliano, sin por ello seguirles servilmente, ha conocido también a Cipriano, Novaciano e Hilario. A su vez ha sido fuente para Justo de Urgell, Isidoro de Sevilla, Beato de Liébana y un comentarista anónimo irlandés.

La tradición manuscrita se limita a seis manuscritos procedentes de la península ibérica. El comentario se ha conservado en dos redacciones, debidas al propio Gregorio. J. Pascual ofrece normalmente la recensión larga, llamada *rotense* por A. C. Vega, de los códices R (Lérida), U y N (Madrid). En el aparato crítico recoge las variantes que pueden tener una repercusión teológica y, respecto a las ediciones anteriores, ha tratado de ampliar los paralelos de otros Padres.

Tras la Bibliografía (ediciones y estudios) ofrece el *Comentario al Cantar de los Cantares*. Texto, traducción y notas. Cada uno de los cinco libros va precedido de una introducción. En la del libro I nota que, después de establecer que el Cantar es un poema nupcial, compuesto por Salomón, que anuncia las bodas de Cristo y de la Iglesia, el predicador propone como principio hermenéutico fundamental la necesidad de indagar la Escritura (Ef 3, 18). Ct 1, 2 son palabras de la Iglesia virgen e inmaculada que desea oír la voz de Cristo cara a cara, no como en el pasado profético. A propósito de Ct 1, 4 aduce la doctrina paulina de la Iglesia como carne (o cuerpo) de Cristo. La Iglesia procedente de la gentilidad puede decir que es negra (Ct 1, 5) por la idolatría en que se hallaba, pero se hizo hermosa por la fe en Cristo y la santidad del Espíritu Santo que recibió. En la IIª homilía, Gregorio previene a su comunidad contra el doble peligro de la herejía y la judaización. Ct 1, 6 le invita a exponer la doctrina del Apóstol sobre la justificación por la fe y no por las obras de la Ley. Ofrece dos interpretaciones de Ct 1, 7: *a)* en sentido histórico se refiere a Egipto, donde transcurrió la infancia de Cristo; *b)* en sentido espiritual es el mismo cuerpo de Cristo, en el que se da la mezcla de la substancia divina y de la humana. La comunidad cristiana debe reconocerse hermosa (Ct 1.7), por la fe, la santidad y las buenas obras, entre las demás comunidades: las sectarias de los herejes y las de la sinagoga. Ct 1.7-8 le da ocasión a hacer especial mención de la apostolicidad de la Iglesia. Ct 1, 9 queda referido a la tiranía diabólica bajo la que estaban los gentiles antes de la llegada de Cristo. En Ct 1, 10 ve una figura de la Iglesia, por la variedad de carismas y pueblos creyentes. Da una explicación cristológica de Ct 1, 11 al relacionarlo con Lc 1, 35; y otra eclesiológica, al

ver a la Iglesia engalanada por los mártires, vírgenes y confesores. Explica también Ct 1, 12 en orden a Cristo y a la Iglesia. En el libro III encuentra en san Pablo (2 Cor 2, 15 y Rom 8, 35) la clave para interpretar Ct 1, 12-13. Ct 1, 14 le proporciona una de sus figuras cristológicas predilectas: la del racimo exprimido por el leño de la cruz que da a beber su sangre a todos los creyentes. A las palabras de Cristo a la Iglesia (Ct 1, 15), que alaban su hermosura, responde la esposa cantando la bondad del esposo. En Ct 1, 16-17 descubre un simbolismo de la sepultura de Cristo, patriarcas y apóstoles y el doble alimento de la doctrina evangélica y del cuerpo y la sangre del Señor. Ct 2, 1 son palabras de Cristo, flor en el mundo, y Ct 2, 2-3 de la Iglesia en medio de los pecadores. Ct 2, 4a da oportunidad a una nueva alusión a la eucaristía y 4b al amor de Cristo. En el libro IV Ct 2, 8 se refiere a la superioridad de Cristo sobre patriarcas y profetas. A partir de Ct 2, 10-12 la homilía adquiere un carácter predominantemente escatológico. El comentario a 2, 15 introduce nuevamente el tema de los herejes y a propósito de Ct 2, 16-17, relacionado con textos de san Pablo, aparecen de nuevo los temas cristológicos y soteriológicos. En el «monte de los perfumes» ve finalmente una imagen de los patriarcas, profetas, apóstoles y todos los santos que llevan en sí el buen olor de Cristo (2 Cor 2, 15). En el libro V insiste una vez más sobre el carácter inspirado del Cantar. Al exponer la búsqueda que hace la amada (Ct 3, 1), manifiesta su desconfianza hacia la filosofía, narra la búsqueda por la Ley y los Profetas (Ct 3, 2) y por fin el encuentro de Cristo por la Iglesia de los gentiles (Ct 3, 3-4).

Sigue el texto, traducción y notas de *Otros tratados exegeticos*. Primero *El Arca de Noé*. En esta homilía el Arca es figura de la Iglesia, como Noé lo es de Cristo. Se hace patente la influencia de san Cipriano (y de Orígenes) al presentar a la Iglesia como único medio de salvación. La exégesis del Arca muestra in embargo un sesgo marcadamente escatológico, más aún que eclesiológico, al poner en relación Jn 14, 2 y Mt 13, 8. La *Exposición [de Orígenes] sobre el Salmo 91* formula la distinción entre salterio y cántico y luego se limita a comentar Sal 91, 3-4 y 11. El contenido doctrinal es sobre todo cristológico, resaltando los misterios de la muerte y resurrección. *Sobre Salomón*, homilía atribuida mucho tiempo a san Ambrosio, toma como punto de partida Prov 30, 19. Las cuatro cosas que el rey sabio confiesa ignorar sólo podían referirse a Cristo y a la Iglesia. *Fragmento del tratado sobre Gn 3, 22*, donde Gregorio ofrece un resumen de su antropología, de sesgo marcadamente ireneano. *Fragmento del tratado sobre Gn 15, 9-11*, con numerosas citas de los salmos en la parte inicial. Por último: *Sobre el Eclesiastés*, fragmentos en que se comentan Eccl 3, 2 y 3, 6, con rico contenido doctrinal, principalmente cristológico.

El libro concluye con los índices: bíblico, onomástico (autores antiguos), temático y el índice general.

Ramón Trevijano

J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*. Supplements to *Vigiliae Christianae*, 46 (Leiden: Brill 2000) xii + 271 pp.

La introducción plantea el objetivo de este estudio. El primario es, dada la llamativa frecuencia y regularidad con que Gregorio utiliza la terminología *physis*, el explorar su concepción de la 'naturaleza humana' y elucidar el uso que hace Gregorio de Nisa de la naturaleza humana universal. El autor informa sobre el alma humana universal en la investigación previa. Trata de responder a las cuestiones controversiales siguiendo las líneas que emergen igualmente de los estudios de Balas y Hübner en los años 70, dando mayor atención de la prestada hasta ahora a las fuentes posiblemente filosóficas y no filosóficas de las opiniones de Gregorio. Tocando el problema del desarrollo del pensamiento de Gregorio, señala que, con una sola excepción, no ha necesitado referirse a tal desarrollo. Esboza también su conocimiento de las fuentes filosóficas. No ha hecho investigación independiente sobre este tema. Se acepta casi generalmente que Gregorio puede ser considerado como uno de los Padres de más mentalidad filosófica. Su uso es más sutil que el archivístico de Clemente o Eusebio y que el de la tradición apologética. Rastreando paralelos verbales y ecos de sus fuentes, resulta seguro su conocimiento de una serie de *Diálogos* de Platón y de las *Enéadas* de Plotino. Es más difícil probar que haya leído escritos estoicos, que se habían vuelto muy raros a fines del siglo IV; aunque esto no obsta a que haga uso en algunos textos de lo que fueron originalmente argumentos estoicos, que pudo haber encontrado en escritores como Filón o Galeno o en el mismo Plotino. Por otra parte debía conocer los escritos que en su tiempo formaban el conocimiento básico de cualquier persona educada. Por nuestra información sobre el curriculum ordinario (Jerónimo, *Ep.* 50, 1, 2-3), esta lectura elemental de textos filosóficos comenzaría con la *Isagoge* de Porfirio y continuaría con el *Organon* de Aristóteles y los correspondientes comentarios. No podemos estar seguros de si Gregorio, como Jerónimo, leyó los comentarios de Alejandro o más bien los de Porfirio o Jámblico o todos ellos. Lo que escribe a Libanio sobre Basilio (*Ep.* 13, 4-6) como su único maestro puede no ser sino un halago dirigido al primero, que había tenido a Basilio de discípulo.

Nuestro autor expone luego la terminología sobre el alma humana y expresiones relacionadas: «naturaleza humana, naturaleza de los hombres, nuestra naturaleza» y otras que Gregorio usa como equivalentes: «lo humano, la humanidad, el hombre». Lo mismo vale de la terminología *ousía* que usa principalmente en un contexto trinitario. En muchos pasajes se sirve de *ousía* y de *physis* como intercambiables. Ha decidido comenzar por el uso que hace Gregorio de la naturaleza humana universal en teología trinitaria. Coloca su aproximación en el encuadre de la solución capadocia a la controversia trinitaria. En los escritos de los Capadocios, la naturaleza humana universal es empleada como una analogía para la Trinidad. El uso de esta analogía parece condicionar una compre-

sión específica del *homoúsios*. En los años 350 y 360 la crítica al credo niceno no iba dirigida tanto contra la noción de identidad alegadamente propuesta por el *homoúsios* como contra la noción de co-ordinación que el término se decía implicar.

El c. 1 trata del *Homousios* y la analogía de la naturaleza humana en los años 350 y primeros 360. Por mucho tiempo se ha sostenido que el término indica originalmente y verdaderamente una comprensión monística (monarquiana) de la Trinidad y que su inserción se debió a fuerte influencia occidental. Con el colapso de esta interpretación por la investigación reciente (Stead en particular), queda por reconsiderar el carácter de la controversia, superando la explicación de Harnack y Zahn sobre el neonicenismo como una reinterpretación del *homoúsios* que subvertía su significado original, unitario. En esta discusión nadie dudaba que en el pensamiento y lenguaje de Atanasio el *homoúsios* presentaba un énfasis unitario. El nuevo *status quaestionis* ha sido presentado por J. N. Steenson, que cuestiona la existencia de un partido niceno en los primeros 350 y sostiene que fue la interacción entre Basilio de Ancyra y Atanasio lo que creo algo como la ortodoxia nicena: los homoiusianos sirvieron para integrar la tradición origenista-eusebiana en una ortodoxia aceptada. La teología capadociana sería el resultado de la aproximación intencionada entre Atanasio y los homoiusianos. Nuestro autor no acepta esta última conclusión de Steenson; pues quiere subrayar la novedad de su principal interés: la co-ordinación de las personas divinas, tema que no puede derivarse de ninguno de los dos partidos en cuestión. El calificativo «homoiusianos» ha sido dado indiscriminadamente a dos grupos de gente: por un lado, al partido dirigido por Basilio de Ancyra y, por otro, a la mayoría de teólogos orientales, que en el curso de la controversia trinitaria no eran claramente arrianos ni estrictamente nicenos (atanasianos). Usa la denominación sólo para el partido antes señalado, que existió entre alrededor del 358 y la segunda mitad de los 360 y cuya relevancia política acabó con el triunfo homoiiano en Constantinopla el 360. Eran obispos que pertenecían a la tradición origenista-eusebiana y que querían seguir una vía media entre los extremos de Marcelo de Ancyra y las doctrinas de Arrio. No representaban una mayoría de obispos orientales y se oponían al *homouúsios* por variadas razones.

El concilio de Ancyra del 358 condena expresamente al *homoúsios*. El rechazo parece ir conectado con un rechazo de la naturaleza humana como analogía para la Trinidad. El rechazo de «el mismo» implica exactamente que el significado de «siendo Dios» dentro de las dos personas no tiene una analogía en los seres humanos en general, sino en la « semejanza » de Cristo y nuestra humanidad, Padre e Hijo no son así *homousios* porque no son lo mismo *qua* Dios del modo en que los hombres son lo mismo *qua* hombres. Si lo fueran serían dos primeros principios separados, coordinados. Para evitar esto había que mantener un subordinacionismo limitado, pero decisivo. Del trato más elaborado del término *homouúsios*, la llamada «Epístola de Sirmium» de Basilio de Ancyra a los obispos cortesanos Ursacio y Valente el 359, sólo nos ha llegado la reseña que da



Hilario en *De Synodis*. Da como razones del rechazo del término: 1. Que podía sugerir la existencia de una «*substantia prior*» que había sido subsiguientemente dividida en dos; 2. La condena del término en el Sínodo de Antioquía del 262; 3. En Nicea el término había sido usado únicamente para condenar a Arrio; al quedar superada tal situación no había por qué continuar usándolo. El primer argumento es el que más nos interesa; pues viene a decir que el empleo del término requiere una completa co-ordinación de las personas divinas. El término describiría una relación de tal tipo como para hacer la unidad sólo posible si se pone una substancia común al lado o más allá de los dos personas. El término pondría en peligro la derivación del Hijo respecto al Padre, tan vital para mantener la monarquía dentro de la Trinidad. Al parecer los homoiusianos daban por supuesta una aproximación platónica asumiendo que la «*ousía*» común debía ser una entidad separada ontológicamente anterior a los seres que la participaban. Los hombres serían «*homousioi*» en este sentido, pero, como tales, no podían proveer una analogía para la Trinidad.

Es un hecho establecido que Atanasio sólo hizo al término parte de su pensamiento trinitario a partir del 356, a una con su decisión de considerar al credo niceno como la fórmula crucial y suficiente de fe. Emplea «*homousios*» principalmente para describir una relación asimétrica basada en la generación. Puede así parecer que interpreta el término para que encaje en su pensamiento y no a la inversa. Defiende el término contra la acusación de que reclama la introducción de una «*substantia prior*» y, en unos pocos pasajes, parece ilustrarlo con la analogía humana. No quiere de ninguna manera conceder la co-ordinación de Padre e Hijo. Lo que parece sostener es que los seres humanos participan de ciertas semejanzas (ser mortales, corruptibles, mudables, procedentes del no-ser) y son lo mismo y «*homousioi*»; y de modo semejante serán lo mismo y «*homousioi*» el Padre y el Hijo al participar de ciertas propiedades. No sería apropiado ver a Atanasio emplear aquí la unidad del hombre como una analogía para la de la Trinidad. Lo que quiere decir es que la terminología de semejanza es menos apropiada en teología trinitaria que el uso de «*homousios*». Sabe que el término es empleado para colaterales y a esto lo llama un uso «griego» del término y ve imposible aplicar el término en este sentido a la Trinidad; en esto concuerda con Basilio de Ancyra. Sin embargo, emplea este uso «griego» sin hacer de él una analogía directa para las relaciones trinitarias. Encontramos una posición muy similar a la de Atanasio en la primera carta a Basilio de Apolinaris de Laodicea en h. 362. El reclamo de Atanasio de que «*homousios*» puede ser usado para una relación derivativa recibe aquí una fundamentación intrínsecamente filosófica. En segundo lugar es aquí donde por primera vez se hace de la humanidad una analogía para la Trinidad. San Basilio no era «*homoiusiano*» en esta etapa temprana de su carrera; pero se podía pensar que lo era. Es interesante que a una pregunta sobre el «*homousios*», Apolinar responda embarcándose en una exposición sobre cómo ha de entenderse «*ousía*». Esto confirma en alguna medida que la controversia sobre el «*homousion*» era esencialmente un debate sobre el

uso apropiado de la terminología-substancia con respecto a la comprensión cristiana de Dios. El objetivo de esta exposición es proponer una definición de «ousía» que evite la introducción dentro de la divinidad de algo adicional a las personas divinas. Este concepto entiende «genus» como una clase de cosas que participa su derivación del mismo ser, que es así el primer elemento de la clase y el género mismo: Adán es para él el primer ser humano y también «hombre». El «genus» de Apolinar permite y aun requiere una derivación del Hijo desde el Padre, identificado con la «ousía» en el primer lugar, en tanto da al Hijo una participación en ella. La sugerencia de Apolinar no es simplemente una redefinición arbitraria de una terminología tradicional. Podía reclamar estar de acuerdo con filósofos neoplatónicos. Plotino mismo había criticado la doctrina de las categorías de Aristóteles. Si se concede que «ousía» es un quasi-genus derivativo, más que uno aristotélico, entonces las cosas que están relacionadas *qua* descenso pueden ser llamadas también «homousios». La teología mediadora que se ha atribuido a los Capadocios hay que acreditarla más bien a Atanasio y Apolinar. Aquí por primera vez encontramos la naturaleza humana empleada conscientemente como una analogía para la unidad substancial dentro de la Trinidad. Apolinar ofrece la humanidad como una analogía porque podía presuponer la aceptación de ella como una «ousía». La doctrina capadocia le parece a nuestro autor que debe ser entendida como desarrollo de una respuesta alternativa a la misma cuestión con medios similares.

En la confesión del «homousios» por Melecio y sus seguidores en el sínodo de Antioquía del 363, el término es aceptado con dos reservas: no debe ser aceptado como implicando ninguna noción de pasión ni según un cierto uso «griego». Lo que se endorsa es la interpretación derivativa del término. La teología que adoptan es la interpretación mediadora del credo niceno endorsada por Atanasio en los últimos 350, al redefinir el término para que encaje en la relación derivativa entre el Padre y el Hijo en la divinidad. Si los homoiusianos (reseñados por Hilario) argüían que con la desaparición de la herejía arriana el «homousion» había perdido su única justificación, este documento arguye que el arrianismo ha vuelto a levantar cabeza con el surgir de la herejía anomoiana. Esto apunta a un vínculo entre la emergencia del neo-nicenisimo y la teología de Eunomio, que es de vital importancia para entender la enseñanza capadocia. La oposición doctrinal al «homousios» en los 350 y 360 no se debió a sus implicaciones sabelianas sino a su alegada tendencia a co-ordinar seres ordenados bajo este término. Si se pensaba que ofrecía la noción más estricta de coordinación se hacía más relevante a la luz de una clase nueva y extrema de subordinacionismo.

El c. 2 va dedicado a la enseñanza capadocia. Zachhuber no cree que haya que atribuir a Apolinar el haber conducido a Basilio hacia el «homousion». Basilio no tenía el resentimiento de los «homoiusianos» contra el «homousion», sino que no estaba seguro de cómo evitar los aparentes fallos del término. Basilio parte de la *igualdad* del Padre y del Hijo *qua* divinidad. Precisamente el modelo «aristotélico» de miembros completamente

coordinados de una especie estaba en el núcleo de su pensamiento trinitario desde el comienzo. Es difícil sobreestimar la importancia y la novedad de esta decisión, pues la derivación del Hijo desde el Padre había fundamentado la comprensión de la divinidad del Hijo. En este respecto Orígenes, Atanasio, Apolinar y Basilio de Ancyra tienen entre sí más en común que lo que cualquiera de ellos tiene con Basilio. Zachhuber sugiere que ello se debió al impacto de la teología neo-arriana de Eunomio poniendo la alternativa de desemejanza substancial o igualdad. No se ha valorado suficientemente la importancia de la herejía anomoiana para la emergencia del neo-nicenismo. La esencia de la «enseñanza» de Eunomio era que el único modo adecuado de pensar sobre Dios requería que fuese una substancia ingénita, simple y eterna; lo que excluía toda relación substancial entre Dios (el «Ingénito») y el Hijo (el «Retoño»). El Hijo es substancialmente desemejante (anomoios) aunque sea semejante en actividad. Su argumento parte del carácter simple y sin composición de la substancia divina, en la que no hay puesto para ninguna diferencia de rango y tiempo. Según él era imposible decir que el Hijo y el Padre tenían en común ciertas propiedades mientras que otras propiedades mantenían su diferencia, porque esto introduciría la idea de composición en la divinidad. Explicaba que pese a los nombres comunes dados al Padre y al Hijo en la Escritura la substancia de fondo era desemejante. Eunomio establecía una separación absoluta entre la «ousía» y la «energeia» de Dios. El principal objetivo de Eunomio parece haber sido desautorizar la clase de teoría de derivación que, de una forma u otra, había sido mantenida por muchos teólogos orientales respecto a la Trinidad. Su argumento era que la desemejanza en substancia era la sola alternativa posible a la introducción de una completa co-ordinación de las personas, incompatible con el monoteísmo cristiano y lógicamente absurdo. Tuvo éxito en cuanto que marcó el declinar de la teología tradicional de derivación.

La posición capadocia, primero desarrollada por Basilio y luego adoptada por los dos Gregorios ofrece prueba de ello: 1) Aceptan la alternativa de Eunomio de desemejante o igual, adoptando la última posición, rechazada por teólogos previos y considerada absurda por el mismo Eunomio; 2) Consideran que los nombres usados para ambos, Padre e Hijo, significan lo mismo en ambos casos. Son términos «sinónimos»; 3) Una pluralidad de nombres no contradicen la simplicidad divina, en cuanto que los nombres son generalmente aplicados a las cosas por concepto («epinoia»). Los primeros dos puntos marcan la relevancia del uso de naturaleza humana como una analogía para la unidad trinitaria. Aquí el autor se pregunta en un excursus si Basilio fue alguna vez un homoiusiano. Ve la prueba contra una afiliación de Basilio al partido homoiusiano en su temprano y pleno compromiso con el partido neo-niceno capitaneado por Melecio. Éste y sus seguidores tenían un trasfondo homoiiano y no hay huellas que los vinculen personalmente al partido homoiusiano. Más bien parece claro que había gran hostilidad entre los dos campos desde el comienzo. Muchos melecianos estaban en sedes en las que habían substituido a homoiusianos depuestos en 360. Concluye que la decisión de Basilio de unirse al par-

tido neo-niceno de Melecio pesa muy fuerte contra un pasado homoiusiano formal. Esto no quita a que mantuviese vínculos con dirigentes homoiusianos, como Eustacio de Sebaste. La aproximación a la cuestión trinitaria de la Ep. 361 es cualquier cosa menos un desarrollo ulterior de la opinión homoiusiana. Aquí, contra las opiniones homoiusiana y apolinarista, no es la generación desde el Padre la que da razón en primera línea de la divinidad del Hijo sino la comunidad de «logoi»: lo que se puede decir del Padre *qua* substancia vale igualmente del Hijo. La igualdad ha substituido a la derivación como el principio de comunidad en la Trinidad. Como Atanasio, los Capadocios no eran entusiastas del «homousion». Preferían hablar de que el Padre y el Hijo eran el mismo en substancia que de que eran una substancia. Pese a ello aceptaron el «homousion» puesto que, por su connotación de co-ordinación, expresaba mejor su genuina comprensión de la Trinidad. Basilio lo habría aceptado porque, para evitar las conclusiones blasfemas de Eunomio, se tenía que optar por la igualdad entre las personas divinas. Luego analiza el escrito *Sobre la diferencia de ousia e hypóstasis* y algunos textos de la polémica contra Eunomio de Gregorio de Nisa y cómo éste se defiende la acusación de triteísmo.

La segunda parte considera si hay un uso sistemático de naturaleza humana universal en el trato por Gregorio de la economía divina, esto es, creación, caída, salvación y restauración de la humanidad. Sitúa, pues, la naturaleza humana en la economía divina. Habla primero de la naturaleza humana y los reclamos teológicos de la historia de salvación. Luego de la enseñanza de Gregorio sobre creación y caída de la humanidad. Tras encuadrar la naturaleza humana en la soteriología y escatología de Gregorio, pasa revista al uso que éste hace de teorías soteriológicas basadas en la naturaleza humana universal.

En la conclusión destaca que Gregorio aplica la terminología *physis* a prácticamente todos los tópicos doctrinales, notablemente a la teología trinitaria, la doctrina de la creación y la soteriología; pero también cuando trata de la caída, de cristología y de escatología. Parece indudable que sus expresiones no convergen en una teoría filosófica definida. A menudo emplea la terminología *physis* de un modo suelto para indicar o la totalidad de propiedades características del ser humano o la totalidad de la raza humana. Sin embargo queda claro que en muchos lugares apunta a un concepto de *physis* como un universal. No hay prueba de que Gregorio se aventure a una elucidación del «problema de los universales» independientemente de la teología, pero dentro de este encuadre su interés filosófico era considerable. Sólo precisaba una ocasión para desarrollarse. La ocasión surgió primero en el área de la teología trinitaria. El problema era este: una de las objeciones más frecuentes al uso de *homoúsios* para la Trinidad era la necesidad de imponer una *ousia* común como una entidad independiente sobre las personas para garantizar su unidad. Apolinar había argüido que la humanidad universal podía ser una analogía para la divinidad si se entendía como un *genus* derivativo (Adán o el Padre serían también la *ousia* común). Esta interpretación derivativa de la Trinidad, y por implicación la de la analogía de la humanidad, quedó descartada

por la alternativa de Eunomio (el Hijo o igual o desemejante). Sin embargo, los Capadocios decidieron retener la analogía en principio; pero reinterpretándola. La tarea era complicada y el resultado fue deficiente en aspectos cruciales. Su solución fue un intento de reconstrucción de la teoría apolinarista sobre la base de *hypostasis* coordinadas. Para explicar cómo podía ser concebida una *ousía* común según este modelo emplearon dos conceptos: las nociones de naturaleza humana como la totalidad de las propiedades características de la humanidad y como la totalidad de seres humanos. El nombre universal es entendido como indicando la extensión, la naturaleza entera. Gregorio ve la naturaleza humana, por un lado, como algo creado enteramente antes de la existencia de Adán, pero la ve sólo en él y sus descendientes. Esta entidad parece ser idéntica con la noción de *physis* o *ousía* en teología trinitaria como una especie de forma inmanente. Esto corresponde a la idea de que, por razón de este *continuum*, toda la humanidad es un hombre y como tal es previsto por Dios en la creación. Así es como expone Gregorio Gén 1, 27. Este proceso es un aspecto esencial de esa *physis* inmanente y concluirá sólo cuando el número total de seres humano haya sido engendrado. Así la entera historia del género humano desde la creación al *eschaton* es el desarrollo de la naturaleza humana desde lo potencial al cumplimiento actual. El trasfondo filosófico de esta teoría es múltiple. Toma de antiguas interpretaciones del problema de los universales en la *Categorías* de Aristóteles con ingredientes estoicos y neoplatónicos. El uso cosmológico que hace Gregorio de naturaleza universal muestra paralelos substanciales con las teorías neoplatónicas de la *physis*. Para su teología resultaba importante el igualar la naturaleza humana como una entidad inmanente en todos los seres humanos con « semejanza de Dios ». Así la creación del hombre por Dios a su propia imagen es la prueba principal de la gracia divina. En consecuencia Gregorio no podía dar razón de una caída de la naturaleza. En sus afirmaciones sobre soteriología, a veces subraya el potencial del hombre para la salvación en razón de las facultades de pensamiento racional y libre voluntad, indicativas de la continua presencia, aunque obscurecida, de la imagen divina en el ser humano. Una serie de textos (en unos escritos dogmáticos escritos en un breve periodo de tiempo) arguyen a favor de una salvación universal sobre la base de una humanidad universal; pero no pueden ser considerados como una aplicación genuina a la soteriología de la concepción de Gregorio sobre la naturaleza humana universal. Es en escatología donde el tópico de la naturaleza humana universal llega a ser una vez más conceptualmente relevante. Ve la *apokatastasis*, a diferencia de Orígenes, como la definitiva realización del número completo germinalmente abrazado por la creación inicial de la naturaleza. La comprensión por Gregorio de la naturaleza humana universal no le lleva a una exposición sistemática de lo que ha llegado a ser el encuadre clásico de la historia de salvación. A la par su aplicación de la naturaleza humana a la economía es enteramente sistemática; en cuanto que se esfuerza en manejar el mismo modelo de naturaleza universal que ha usado en teología trinitaria y en que muchas de sus aplicaciones de la naturaleza

humana a la economía parecen apoyar una comprensión peculiar de la historia de salvación.

Si la visión de Apolinar en su aplicación de la naturaleza humana universal a la historia de salvación es esencialmente pesimista sobre el hombre en su estado presente (de no ser por sus extravagancias cristológicas podría haber sido el Agustín del Este), la enseñanza de Gregorio sobre la naturaleza humana universal es indicadora de una visión en el otro extremo del espectro teológico. Igualando la naturaleza humana con la semejanza de Dios, ve a la gracia divina activa primariamente en la creación y en consecuencia su perspectiva sobre el mundo presente y sobre los seres humanos se caracteriza por un optimismo profundamente arraigado, y, por lo tanto, la noción de *apokatastasis* es una parte esencial de su teología. Los elementos típicos de la aproximación de Apolinar se encuentran en Gregorio y viceversa. El primero mantiene que el hombre es a imagen de Dios así como el segundo reconoce la alienación presente del hombre respecto a Dios; lo que no es sorprendente al basar ambos su enseñanza en la misma fundamentación bíblica. Lo que a primera vista parece deberse a la adopción de modelos filosóficos alternativos, sólo está al servicio de dos aproximaciones al cristianismo fundamentalmente diferentes. La naturaleza humana en cuanto identificada con Adán sobre la base de la tipología paulina Adán-Cristo permite ver a la humanidad como alienada de Dios, que precisa del segundo Adán para redimirla. La naturaleza humana en cuanto identificada con la entidad semejante a Dios, creada por Dios según Gén 1, 27, sería lo que Gregorio precisaba para garantizar la continuidad en el desarrollo del mundo desde la creación a la restauración conforme al plan de Dios. Para Gregorio la naturaleza humana como creación de Dios es responsable de la continuidad de la presencia de Dios en el mundo. Es el vínculo que liga a Dios y hombre. Exhorta a este último, en su presente estado de alienación, a limpiarse para restaurar lo que es una imagen de Dios en sí mismo en su esplendor original. Si Gregorio no estaba implicado en las tempranas decisiones teológicas de Basilio, sería aún más impresionante que su teología de la humanidad universal ofrezca una integración tan admirable de la aproximación trinitaria de su hermano en un conjunto sistemático. Gregorio sería el discípulo perfecto capaz de entender a su maestro mejor que él mismo y desarrollar las semillas durmientes en su enseñanza.

Zachhuber ha seguido una aproximación filológica para dilucidar unas concepciones filosóficas de Gregorio y de otros teólogos de su entorno. Ha logrado también ofrecernos una contribución de gran interés sobre la historia de las ideas teológicas en el siglo iv. Hay que destacar la importancia que atribuye a Apolinar y, por otro lado, a la reacción de Basilio al pensamiento de Eunomio, así como la separación trazada por nuestro autor entre el neonicenismo y la trayectoria homoiousiana. Quizás esta resulte ser la parte más original de su contribución.

Ramón Trevijano

A. Elberti, *Prospero d'Aquitania. Teologo e discepolo* (Roma: Edizioni Dehoniane 1999) 304 pp.

La primera parte, sobre el ambiente histórico doctrinal de Próspero, se desarrolla en seis capítulos: 1. Vida y obras de Próspero de Aquitania; 2. La gracia y la predestinación en los siglos IV-V: Agustín y el pelagianismo; 3. La doctrina de la gracia en Agustín; 4. El semipelagianismo en la Galia meridional; 5. La amistad y el influjo de Agustín sobre Próspero; 6. Próspero y el magisterio pontificio de su tiempo: los *Capitula* pseudo-celestinos y León Magno.

Pese a una abundante literatura se mantienen todavía muy oscuras la persona y la obra de Próspero de Aquitania. La nota que le dedica Genadio deja entender que no ha conservado recuerdos muy precisos. Recibió una sólida formación clásica y se mantuvo laico y estuvo casado. Tuvo contactos con monasterios de Provenza. Se encontraba en Marsella cuando estalló la controversia semipelagiana hacia el 426 y fue un ardiente defensor de Agustín. El 430 se dirigió a Roma para obtener la condena de las ideas profesadas en Marsella y Lerins y motivó la carta de Celestino I a los obispos de Galia que trató sin éxito de imponer silencio a los adversarios de Agustín. Vuelto a Marsella continuó la polémica y entre 432 y 434 publicó sus escritos de defensa de la doctrina de su maestro. Cuando el archidiácono León que se encontraba en un viaje por Galia, fue llamado para suceder al difunto papa, llevó consigo a Próspero, que pasó a escribir obras de tono más sereno. En el *De vocatione gentium* expone la predestinación universal a la salvación. Murió poco después del 455. Próspero es un literato que ama la forma oratoria, conoce bien la lengua griega y tiene facilidad para versificar. Se esfuerza en poner su cultura al servicio de la teología y se remite constantemente a la Escritura. En la vasta producción literaria transmitida bajo su nombre hay que distinguir las obras ciertamente auténticas de las que tienen una cierta probabilidad de serlo. Obras de segura autenticidad son las compuestas en el contexto de la controversia semipelagiana o que se inspiran en los escritos de san Agustín.

En tanto que la condena de Pelagio se impuso bastante pronto en la Iglesia universal, al contrario, la doctrina del obispo de Hipona encontró dura resistencia. Parecía que sus tesis eliminaban el peligro pelagiano, pero no consideraban suficientemente la libertad de la persona. Los monjes de Marsella y Lerins trataban de situarse a medio camino entre el racionalismo pelagiano y el rígido sobrenaturalismo agustiniano. Estimaban que había que substituir la predestinación agustiniana por la simple prescencia divina y atribuían el *initium fidei* (el conjunto de actos que preparan a la fe y son llevados a término por el primer acto salvífico) al hombre y su libertad. La controversia semipelagiana se desarrolló en un primer momento con la contraposición entre Casiano, abad de San Víctor de Marsella, Vicente de Lerins e Hilario de Arlés, por una parte; Agustín, Próspero de Aquitania e Hilario de Marsella, por otra. El elemento más importante de este período es el surgimiento de un agustinismo modera-

do, que trata de combinar las perspectivas del doctor de Hipona con la tesis de la voluntad salvífica universal. La expresión más clara de este intento es el *De vocatione omnium gentium*, que suele atribuirse a Próspero. Después de algunos decenios la controversia se reencenderá de improviso, cuando un presbítero, Lúcido, exasperando la temática agustiniana, no sólo hable de predestinación a la salvación, sino también de una predestinación a la condena. Se le opondrá el lerinense Fausto de Riez y la polémica se extenderá con toda su fuerza. El concilio de Orange, presidido el 529 por Cesáreo de Arlés, se mueve en la línea de un agustinismo moderado, al afirmar la necesidad de la gracia y la consiguiente insuficiencia del libre albedrío para la salvación. La gracia precede y acompaña todo acto salvífico del hombre. Condenan toda predestinación positiva al mal y afirman la posibilidad real, al menos para todos los bautizados, de alcanzar la salvación con ayuda de la gracia de Dios. El concilio de Orange fue ratificado por el papa Bonifacio II en el 530. La controversia semi-pelagiana es importante porque muestra, en sus últimas fases, cómo la fe de la Iglesia ha aceptado ya los elementos fundamentales del pensamiento agustiniano. En la vertiente del pensamiento filosófico, Claudiano Mamerto es el fiel discípulo de Agustín. Lo que Claudiano fue para la filosofía lo ha sido Próspero para la teología. El acuerdo de Próspero con Agustín se extiende también al método. La imitación se extiende a pasajes enteros. Las diferencias estriban en que Próspero desarrolla el pensamiento de Agustín de modo más amplio en los siguientes puntos: Valor moral de las acciones paganas, la voluntad salvífica de Dios, acuerdo entre libertad y gracia, la predestinación (sobre todo). Próspero es un discípulo que sabe conjugar la admiración con la independencia, además de saber moderar la misma doctrina. Parte de un agustinismo un tanto intransigente para llegar a un agustinismo más bien mitigado.

Interpelado por Próspero de Aquitania y por Hilario, Celestino I, un tiempo partidario de Pelagio, en una carta a los obispos de Galia (431), defendió la autoridad de Agustín frente a los monjes de Provenza, pero sin pronunciarse sobre particulares de su doctrina (*Ep.* 21). Los llamados *Capitula Caelestini*, juntados a esa carta en las colecciones decretales, fueron compuestos después de la muerte del papa, probablemente por Próspero. Celestino se atuvo inflexiblemente a la condena de Juliano de Eclana y los otros obispos condenados por sus predecesores Inocencio y Zósimo como adherentes de Pelagio y Celestio. Vuelto Próspero a Galia refutó con acritud la *Col.* XIII de Casiano; pero los adversarios a su vez habían interpretado la carta papal en sentido opuesto a Agustín. Celestino murió en el 432 sin poder aclarar la cuestión. La imposibilidad de calmar los ánimos indujo al nuevo papa Sixto III a abstenerse de intervenir. Por la desilusión sufrida, una seria reflexión o como efecto de la fuerte oposición, Próspero dejó el radicalismo que caracterizaba sus afirmaciones en el seno de la polémica mitigando lentamente la doctrina agustiniana, abandonando las tesis demasiado rígidas sobre gracia y predestinación. Se advierte en sus *Responsiones* a los galos y a Vicente, escritas entre el 430 y el 450 y en el *De vocatione* compuesto



alrededor del 450. No sólo desaparece el punto más controvertido y vulnerable del sistema agustiniano, la predestinación, sino que elimina al término mismo del vocabulario de sus escritos. Hasta el mismo nombre de Agustín pasa un tanto a segundo plano. En espera de que se apaciguasen los ánimos extremadamente hostiles, Próspero se estableció provisionalmente en Roma. Los *Capitula* (compuestos entre el 435 y el 442) se insertan en esa fase en que la lucha está ya apaciguada y, tras una cierta capitulación del agustinismo rígido, el tono se hace digno y nada polémico. La doctrina de la gracia que aquí se encuentra refleja a la letra la interpretación personal del pensamiento prosperiano. Constituyen una colección, o un *Indiculus* como dice el mismo autor, que contiene cierto número de *Constitutiones* y *Sententiae* de papas y concilios acompañadas de un sobrio comentario. En el c. 8 hay un paralelismo exacto entre *De vocatione* y *Capitula*.

La segunda parte analiza el contenido y estructura de su obra: *De vocatione omnium gentium*. Tras una breve introducción, se desarrolla en cinco capítulos: 1. Dios quiere la salvación de todos los hombres; 2. No todos los hombres se salvan; 3. Por qué Dios no salva a todos los hombres.; 4. Elementos destacados sobre el contenido de la obra; 5. Problemas de autenticidad. El *De vocatione* es un tratado antipelagiano del siglo v en el que el agustinismo primitivo aparece muy transformado y mitigado. Hay acuerdo en la existencia de un vínculo entre su autor y las obras de Próspero. La obra pretende resolver el problema de la vocación salvífica de modo original sin sacrificar principios de Agustín, como la gratuidad de la salvación. El autor usa dos clases de argumentos para sostener su tesis relativa a la correspondencia entre la teoría de la gracia y la de la voluntad universal de Dios, portadora de la salvación: una demuestra la necesidad de la gracia divina, otra trata de su universalismo. El autor acepta y defiende la voluntad salvífica universal precisamente porque ella ha enriquecido a todos los hombres con su gracia, si bien en medida y de modo diferente. La gracia es dada a los hombres de modo a persuadirlos sin privarlos del libre albedrío y se reclama la libre aceptación por parte de la voluntad. De este modo se afirma que no todos se salvan porque no en todos se da la predisposición de la voluntad a aceptar la salvación. La elección es obra de la misericordia. La reprobación, al contrario, es obra de la justicia. Es el primer tratado de la economía divina inserto en el tejido de la historia humana. En esta obra el tiempo queda dividido en *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*. El escrito es una ardorosa defensa de la voluntad salvífica de Dios sobre cada uno y la humanidad entera. Excluidas la matriz ambrosiana y la leoniana, la obra, que refleja el pensamiento de Próspero, es obra suya.

La tercera parte versa sobre el pensamiento y la doctrina de Próspero de Aquitania. Tras una breve introducción está distribuida en seis capítulos: 1. Próspero de Aquitania y el *Tomo a Flaviano*; 2. Autenticidad de las cartas del papa León; 3. Encuentro y colaboración entre dos personalidades; 4. La obra litúrgica de León Magno; 5. San Benito y la cuestión semi-pelagiana; 6. Influjo de Próspero sobre el agustinismo posterior.

Sabemos que la carta dogmática a Flaviano fue escrita y enviada cuando Próspero estaba ya en Roma. Desde los primeros decenios después de su confección ha sido atribuida, si no toda al menos en parte, al Aquitano. En el *Tomus* se pueden individuar cuatro series de textos. La primera, sin duda la más importante, es rica de extractos tomados integralmente de los sermones de León. La segunda, presenta síntesis de los mismos sermones hechas por el autor del *Tomus*. La tercera está compuesta de referencias a pasajes bíblicos. La cuarta lleva consigo diferencias de redacción, debidas a la pluma del redactor. Son muchos los puntos que revelan una segura presencia de Próspero en la redacción *activa* del texto. A una lectura atenta del texto tampoco pueden escaparse los indicios que revelan también la presencia y la acción del Pontífice. En el primer período de la diplomática pontificia (hasta el 772), los documentos propios de la cancillería pontificia eran las *epistulae*. La «Collectio Ratisbonense» (ss. VIII-IX) tiene tal uniformidad y homogeneidad que indica en esta colección una edición de la misma Cancillería papal, probablemente del siglo VI. No podemos excluir una colaboración a nivel teológico entre León y Próspero. Éste pudo ser quien dictó las cartas del primero y dio la última mano a la edición de los sermones del papa. Elberti piensa que la colaboración de Próspero en las obras de León puede ser colocada más a nivel teológico que a nivel redaccional. Considera excesivas las conclusiones de Di Capua que corre el peligro de reducir los colaboradores del papa a simples amanuenses y las de Silva-Tarouca que, a su vez, reduce la actividad del papa a un simple comitente que pide a Próspero la redacción de sus obras. El agustinismo que encontramos en las obras y en la teología de León podría provenir, sea de un conocimiento directo de las obras del doctor de Hipona, y en particular de los sermones, sea de la colaboración con el mismo Próspero.

En Roma, Próspero dispuso de todo el tiempo necesario para madurar su doctrina y ahondar en el difícilísimo problema de conciliar la predestinación agustiniana con la voluntad salvífica. En lo que atañe a la perseverancia de los fieles, Próspero tuvo el mérito de ilustrar mejor que Agustín la responsabilidad de la voluntad humana en la obra de salvación y de mostrar que la voluntad divina predestinante y la desigualdad en la gracia son las causas últimas de la salvación, e indirectamente también de la perdición, de modo que la voluntad humana es la causa próxima de ambas. El mérito de Próspero fue el de saber descubrir el verdadero pensamiento de Agustín escondido bajo fórmulas exageradas o ambiguas, reclamando verdades presupuestas o aun dejadas de lado por el Hiponense. Así Próspero plasmó su doctrina de modo menos severo y más humano y en eso fue más que un discípulo y mereció el título de maestro de la Iglesia que le asignó Gelasio I. Sin duda ejerció una influencia genuina y benéfica sobre el pensamiento medieval. Ha sido mucho más que un simple transmisor del pensamiento y de la doctrina agustiniana. Ha sido, desde sus primeras intervenciones, el representante de esa corriente teológica que era el agustinismo medieval. Se le ha debido la capacidad de distinguir la predestinación agustiniana y la visión de la absoluta gratui-

dad de la gracia. La teología agustiniana no consiste y no se detiene en la sola doctrina de la gracia y menos aún en la de la predestinación. Los temas del agustinismo teológico son muchos y de esto Próspero estaba firmemente convencido. La batalla de Próspero en defensa del maestro no consistía sólo en la defensa de algunos temas del último Agustín, sino en querer evidenciar la amplia riqueza y ortodoxia del pensamiento que él había dejado a la Iglesia.

Esta obra supone un detenido trabajo sobre las fuentes y un buen conocimiento de la literatura secundaria pertinente. Da fácil acceso a una figura teológica muy mencionada pero poco conocida. Su gran aportación ha consistido en dejar bien claro que Próspero fue algo más que un simple epígono y divulgador de Agustín. Hemos notado abundantes repeticiones, reiteraciones y dispersión en temas conexos. Precisamente esa multiplicación de exposiciones sobre cuestiones colaterales y la brevedad con que ha de tratarlos en una obra dedicada a un solo escritor antiguo puede dejar al lector una impresión de rapidez en el desarrollo. Aparte del tratamiento sobre la gracia y la predestinación, el lector puede quedar con el deseo de saber más sobre la contribución de Próspero al desarrollo de los muchos otros temas de la teología agustiniana simplemente aludidos en el c. VI de la tercera parte.

Ramón Trevijano

A. Gómez Cobo, *La «Homelia in Laude Ecclesiae» de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración*. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor, 28 (Murcia: Editorial Espigas 1999) 755 pp.

El autor estudiado es muy conocido, pero ha sido objeto de pocos o breves estudios. La Homilía no se había estudiado de modo íntegro. Esta investigación se centra en la *Homilía* y, de modo comparativo, en el *De institutione virginum et contemptu mundi (DIV)* del Hispalense, comentando algunos textos que iluminan el estudio de los recursos expresivos de la *Homilía*: una obra de rico contenido bíblico y patrístico. El diverso género literario de cada una de estas obras no impide una discreta comparación entre ellas al ser del mismo autor. Gómez Cobo ha organizado su trabajo en torno al contexto y estructura de la Homilía, el texto y su traducción presentados sinópticamente, y el esfuerzo por llegar a través de sus fuentes bíblicas y patrísticas al fondo del pensamiento del autor. Asimismo la forma en que el rico pensamiento de Leandro se manifiesta en la lengua, en el ritmo y en la rima. Fruto de estos análisis es la ponderación del valor teológico del vocabulario usado por Recaredo, por el concilio III de Toledo y por Leandro, así como la constatación de sus implicaciones históricas en las relaciones monarquía-episcopado.

El análisis del contexto y estructura de la Homilía comienza por el contexto del mismo Leandro. Las dos vertientes de su vida, la particular de monje y la pública de obispo, se manifiestan en sus dos obras. Escribió también dos libros contra los arrianos, que no nos han llegado, oraciones, cantos para la misa y varias epístolas. La élite del clero diocesano procedía de los monasterios. El *DIV*, redactado en forma epistolar, es fruto de su experiencia de su etapa monástica y la *Homilía* de su etapa episcopal. La presentación del contexto histórico e ideológico de la Homilía, bajo los epígrafes contexto remoto (el arrianismo) y contexto próximo (reinado de Leovigildo), muestra que no es la historia del dogma y de la teología la especialidad del autor del libro. No vemos tampoco la conveniencia de introducir en los desarrollos textos latinos sin traducir, ni el construirlos con abundantes citas literales de literatura secundaria. Consideramos que está acertado cuando reconoce que la conversión de Recaredo conllevó una gran dosis de interés personal y político, con una gran carga de oportunismo y una voluntad de absorber la Iglesia en el Estado y se mueve con más soltura cuando analiza la estructura del discurso, que se ajusta al esquema general del discurso persuasivo, si bien parte de la *narratio* está mezclada con la *argumentatio*.

Gómez Cobo sigue el texto de la edición de G. Martínez Díez y F. Rodríguez. Presenta sinópticamente texto y traducción en columnas paralelas y la complementa con un comentario a elementos lingüísticos de distintas cláusulas. En el estudio de las fuentes distingue las fuentes bíblicas en citas explícitas e implícitas o referencias. Compara las citas de Leandro con los textos de la Vulgata o de otros Padres. En segundo lugar pasa a las fuentes patrísticas para averiguar cuáles son las que más influyen en el contenido de la Homilía. Va notando cuando la cita bíblica se corresponde con la versión de la Vulgata, cuando parece acomodación de Leandro y cuando se corresponde con el texto de algún Padre. Concluye que las citas explícitas que hallamos en la Homilía se pueden dividir según su procedencia en citas procedentes de la Vulgata, una cita de Gregorio de Elvira, citas reelaboradas por Leandro, citas procedentes de Agustín y citas «compuestas» o refundición en una cita de otras de diversa procedencia. Por otro lado, gran parte del pensamiento de Leandro se explica con las citas implícitas o referencias bíblicas. El contexto de la Homilía, que es el gozo por la unidad, manifestado en la alegría externa de la fiesta, tiene como trasfondo Lc 15 y palabras muy parecidas de Agustín, en contextos en que habla también de unidad y de la herejía. El trasfondo del Éx aparece en el paralelo entre la situación pasada del pueblo gimiendo bajo la opresión arriana y la sufrida por el antiguo Israel en Egipto. Pese a alegar, ignoramos con qué fundamento, que había en aquel tiempo una prevención en el empleo de la Biblia y particularmente del AT, nuestro autor reconoce que en la Homilía las citas del AT son precisamente más numerosas que las del NT. Tras muchas páginas, con amplios espacios en blanco, para la presentación sinóptica de las posibles fuentes patrísticas, concluye que Agustín es el autor más influyente cuantitativa y cualitativamente. Sin pretender dar un recuento exacto, señala como autores de más

influencia numérica a Jerónimo, Gregorio Magno, Ambrosio y Gregorio de Elvira y dentro de los de menor influencia destaca a Cromacio, Cipriano y Quodvultdeus.

El análisis de la lengua de la homilía comprende el estudio del léxico, semántica y temas, orden de palabras, sintaxis y figuras retóricas. Su estilo es cuidado y ajustado a las exigencias de la lengua clásica con algunas leves formas propias de la lengua vulgar. Todos los helenismos de la Homilía tienen un evidente origen bíblico cristiano y son habitualmente utilizados por los Padres. Leandro sabe elegir unos verbos y substantivos cuyos prefijos principales forman tres grupos fundamentales en el discurso: a) *cum* y *dis* referidos a la *unidad* y a la *división*; b) *pro* y *prae* referidos a las promesas divinas, a su cumplimiento y a su necesario anuncio público; y c) el de los prefijos de significado *intensivo* (representados por *cum*, *ad*, *ex*, *per*, *praeter*, etc.) para explicar el logro de la unidad. Ha sabido escoger bien los prefijos para explicar el problema de la unidad y división en la Iglesia. En lo que se refiere a los sufijos, predominan los substantivos de sufijos de contenido abstracto, sobre todo los acabados en *-tas*, indicando un contenido de fuerte personificación en toda la Homilía. Con los helenismos, pertenecientes a la lengua cristiana y con los substantivos abstractos en *-tas*, *-ntia*, *-io*, *-tudo*, se recogen en el *DIV* las ideas más importantes relacionadas con las virtudes cristianas y monásticas, y en la Homilía se muestra el ambiente eclesiástico a que pertenecía Leandro. *Gozo* y *unidad* son los dos temas fundamentales en cada una de las partes de la Homilía y es rico y abundante el campo semántico de cada uno de ellos. Puesto que los dos campos semánticos o ejes de todo el desarrollo de la Homilía son el *letífico* y el de la *unidad*, las palabras claves y sus equivalentes se agrupan en torno a dichos campos. En relación con las manifestaciones externas de la alegría se halla el vocabulario litúrgico. Si el orden de palabras revela en gran medida el pensamiento de cualquier escritor, esto se cumple de modo muy particular en Leandro. Suele destacar en el último lugar de la frase las palabras más importantes.

La sintaxis de la Homilía se atiene a las normas clásicas, pero deja entrever algunas peculiaridades. Toda la Homilía es enfática, pero particularmente algunos pasajes que se refieren a la *firmeza de la fe*. La lengua de la Homilía es un latín literario bastante distanciado del latín vulgar que utilizaban los hispano-romanos. La gramática y el estilo son esmerados y elaborados. El cuidado de las formas gramaticales va unido a la atención prestada a las figuras retóricas. Leandro es un experto en la retórica latina y sabe utilizar las diversas figuras, no sólo para embellecer el lenguaje sino como medio pedagógico. La *antítesis*, frecuente en la mentalidad bíblica y figura predilecta de la oratoria, es uno de los recursos de más peso dentro de la Homilía. Junto a las frecuentes y fuertes *antítesis* está la *paradoja*, que mana del paralelismo bíblico, y el paralelismo, con quiasmo o sin él, es otro medio rítmico de enseñanza. Al ser un discurso lleno de gozo por la unidad, tienen gran relieve las *figuras* llamadas *patéticas*, como la exclamación y el apóstrofe, y medios expresivos como la *aliteración*.

El ritmo es un recurso utilizado por Leandro en la exposición de sus ideas. Recurre con acierto a la cantidad de las sílabas y logra con ello explicaciones apropiadas de su doctrina. El estudio de las cadencias métricas-cuantitativas, las más significativas por su número de aparición, muestran que no desconocía las normas clásicas aconsejadas por Aristóteles y Cicerón. Hay pasajes que por sí mismos son una explicación rítmica y acústica de aquello que los conceptos quieren transmitir. Leandro se sirve deliberadamente del paralelismo como medio de enseñanza. El paralelismo ideológico (sinonímico y antitético), influido especialmente por la Escritura, terminó convirtiéndose frecuentemente en paralelismo formal, donde los miembros de las cláusulas adoptan una semejanza silábica, que cuando no es alcanzada se disimula con sonidos semejantes. La *rima* (asonancia, consonancia y homofonía) es uno de los recursos más utilizados por los autores cristianos antiguos para transmitir sus doctrinas. Leandro busca y suele utilizar frecuentemente la rima en la prosa del *DIV* y lo hace para que sus ideas resuenen más tiempo en el oído y no se olviden. La Homilía, cuyo texto es más breve, tiene lógicamente menos ejemplos; pero son elocuentes en este sentido. La rima es habitual en su prosa y muchas de sus cláusulas comienzan y terminan con ella. Por ello en su prosa rimada está el germen más inmediato del llamado «estilo isidoriano».

Como deducciones históricas y teológicas de los análisis anteriores nota que el arrianismo había sido hasta Leovigildo la religión de la élite visigoda. Era una forma de distinguirse y afirmar su superioridad. Fue Leovigildo quien quiso consolidar sus conquistas militares y política sobre una base religiosa. La religión del rey, el *exemplum regis*, sería la religión del pueblo. Intentó fundamentar la unidad sobre la pequeña base del arrianismo. El esquema mental de Leovigildo, que le había llevado al fracaso, motivó que Recaredo, obrase de acuerdo con la misma mentalidad de su padre, aunque de modo contrario. Modificó la dirección y se sirvió para ello de la mayoría de la población hispano-romana católica, para cambiar, con el *exemplum regis* también, el camino que se había de seguir hacia la unidad. Recaredo en el concilio se había presentado como agente divino atribuyéndose el mérito del final del arrianismo. La lectura detenida del discurso de Recaredo, de las Actas del Concilio y de la Homilía de Leandro, manifiestan que este último se atrevió a matizar las palabras del rey y de los conciliares. En la Homilía se manifiesta el interés de Leandro por insistir en que no ha sido Recaredo el autor de la unidad sino el Espíritu Santo. Es muy significativa y sospechosa la insistente alusión del redactor del Concilio y de los conciliares a la *sinceridad* de la fe de Recaredo. Es manifiesta la existencia de un cierto interés político en los discursos del rey. Las reiteradas expresiones referentes también a él mismo revelan también las desmedidas ansias propagandísticas de quien quería tenerlo todo bajo control. A esta obsesiva centralización opone Leandro la supremacía moral del papel de la Iglesia. El medio de que se ha servido Dios para la unidad ha sido la Iglesia y no Recaredo.

El libro concluye con la bibliografía general (obras de Leandro, fuentes bíblicas, patristicas e históricas y literatura), índices de citas bíblicas, de nombres, de materias e índice general.

La mayor parte de esta obra está dedicado al estudio detenido de la lengua (pp. 157-364), ritmo (pp. 365-560) y rimas (pp. 561-664). Dejamos a los filólogos de oficio la apropiada valoración de lo que sin duda es el resultado de un esfuerzo inmenso. Ya hemos notado anteriormente nuestras reservas a esa parte de la exposición que corresponde más directamente a la historia del dogma y de la teología. Ahora queremos señalar que nos parece muy válido lo que dice sobre la situación histórica, política religiosa, y las tensiones inherentes a la celebración del Concilio. Lo valoramos como una contribución importante.

La principal reserva que tenemos que hacer a este trabajo es que el libro habría ganado mucho si el autor hubiera conseguido reducir su volumen, «castigando» su estilo al abreviarlo, suprimiendo reiteraciones, explicaciones superfluas y ese andamiaje con que el estudioso se siente a veces en la obligación de ir adelantando los pasos que va a dar, en lugar de limitarse sencillamente, como decía el poeta, a hacer camino al andar.

Ramón Trevijano