

por las obras de la Ley frente al universalismo salvífico paulino y gratuidad de la salvación y amor a los enemigos.

— Se trata de un estudio minucioso y detallado a que somete cuantos textos pueden aportar algo a la doble perspectiva de su obra, mostrándose un profundo conocedor del vocabulario, literatura y doctrina de los escritos de Qumran. Las conclusiones a que llega, tras un riguroso proceso analítico, ponen de relieve la importancia y utilidad de esta obra a la hora de precisar el entronque del NT con el judaísmo en general y con Qumran en particular y la originalidad que contienen los escritos del NT. Las que se refieren a Mt 16, 16 y 18, 17 deberán ser tenidas en cuenta por exégetas y eclesiólogos. Una obra digna de un sincero elogio.

Gabriel Pérez

2) PATROLOGIA

F. Bovon, etc., *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et Monde Païen*, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 4 (Genève, Labor et Fides 1981) 338 pp.

Los estudios reunidos en este volumen fueron presentados durante 1978-1979 por un equipo suizo, concentrado en la investigación de los Hechos Apócrifos (=Hech), en una enseñanza de tercer ciclo, organizada por las Facultades de Teología de Friburgo, Ginebra, Lausana y Neuchâtel. La primera parte de la publicación trata de «Los Hech ayer y hoy. De la condena al redescubrimiento». E. Junod, *Hech y herejía: el juicio de Focio* (pp. 11-24) señala que, desde el comienzo del s. IV, los testimonios eclesiásticos concuerdan en reconocer un vínculo estrecho entre los Hech y la herejía. Lo cierto es que los medios heterodoxos acogieron bien tales Hechos. G. Poupon, *Los Hech de los Apóstoles desde Lefèvre a Frabricius* (pp. 25-47) nota que, a comienzos del s. XVI, J. Lefèvre d'Étaples jugó un papel de pionero en la divulgación de los apócrifos. Lo que gobierna la actitud de los Centuriadores respecto a las tradiciones apócrifas sobre los apóstoles son principalmente criterios de doctrina o de verosimilitud. Baronio se atiene al criterio de autoridad de los Padres y ello le lleva a admitir leyendas chocantes. El primer estudio crítico del dominio hagiográfico nos lleva a la primera mitad del s. XVII. Los Bolandistas se situaban deliberadamente sobre el terreno de los hechos. Le Nain de Tillemont adopta más nitidamente aún un punto de vista de historiador y no de teólogo. J.-D. Kaestli, *Las principales orientaciones de la investigación sobre los Hech de los Apóstoles* (pp. 49-67) destaca que, en la investigación de las fuentes y el esfuerzo de restitución del texto, sigue siendo indispensable la obra de Lipsius-Bonnet; pero hoy se impone una nueva investigación sistemática sobre la tradición manuscrita de los Hech y en la mayoría de las otras lenguas queda todavía por hacer el inventario de los manuscritos. Sobre las características teológicas y el medio de origen de los Hech, la investigación fue primero influida, de modo duro, por la tesis del origen gnóstico (Lipsius). A. Hamman propone situar los Hech en el ambiente de los grupos de ascetas de la región siríaca. W. Schnemelcher subraya que las fronteras entre ortodoxia y herejía son todavía fluidas en el s. II y que hay que estudiar cada texto por sí mismo. Respecto a la cuestión del género literario, tras la presentación de diversas opiniones, K. concluye que los relatos de los Hech en que predomina el tema

erótico, están directamente inspirados en el género de la novela de amor helenística. Pero los Hech no son simplemente novelas cristianas. Se pregunta si no se trata de una creación original del cristianismo, nacida de la combinación de influencias literarias diversas.

La segunda parte estudia: «El apóstol en los Hech. Figura y función». G. Poupon, *La acusación de magia en los Hech* (pp. 71-93) advierte que la acusación es tan frecuente que se puede considerar como un verdadero «topos». Si a los ojos de los paganos la actividad de los apóstoles evocaba ciertas prácticas mágicas, los autores de los Hech refutan tal acusación y a veces la devuelven a los adversarios del apóstol. Los ActPe ilustran el antagonismo entre taumaturgo y mago. Orígenes busca el criterio de distinción entre el mago y el taumaturgo en el orden ético. La preocupación de los Hech antiguos por refutar implícitamente la acusación de magia puede trasparecer una función de literatura de propaganda. F. Morard, *Sufrimiento y martirio en los Hech de los Apóstoles* (pp. 95-108): En Hech el Apóstol muere, pero este desenlace es una victoria del Apóstol como mensajero de una doctrina superior. Junto a la utilización de esquemas literarios idénticos a los de la literatura helenística, los Hech se alejan de ella por la evaluación pesimista del mundo y de la vida humana. La salvación queda en un desasimiento absoluto de los valores percederos. Esta actitud frente al sufrimiento y la muerte conecta en algunos trozos de los Hech con una concepción propia, o al menos próxima, de las corrientes gnósticas. Y. Tissot, *Encratismo y Hech* (pp. 109-19): Según Epifanio, los encratitas recurrían sobre todo a los ActAnd, ActJn y ActTh. El encratismo es una tendencia que hace de la continencia sexual una exigencia de la fe. ActTh es el único en que el kerygma encratita es citado expresamente. Como en Taciano, la continencia queda ligada al bautismo. J. M. Prieur, *La figura del apóstol en los Hech de Andrés* (pp. 121-39): Lo que caracteriza la acción de Andrés es su actividad milagrosa, su papel de revelador por su predicación y su comportamiento; y los vínculos estrechos que le unen a los convertidos, en particular a Maximila. La obra de Andrés tiene como objetivo sacar a luz el hombre interior. Esta concepción antropológica y soteriológica presenta numerosos puntos de contacto con la gnosis. F. Bovon, *Las vidas de los apóstoles. Tradiciones bíblicas y narraciones apócrifas* (pp. 141-58): En los Padres notamos una reserva respecto a toda información relativa a los apóstoles que no provenga de la Escritura. Pero en el s. I las condiciones eran favorables a la difusión de tradiciones referentes a los apóstoles. El mérito de Lucas es haber alzado a un nivel literario una tradición hasta entonces oral y popular. Los autores de Hech han querido, más que ir en contra de Act mismo, oponerse a la pretensión de los que lo canonizaban. La elección del apóstol protagonista parece motivada por la situación, centrada o marginal, de la comunidad en que se escribe. Proviene de círculos rigoristas y sobrepasan los límites de la ortodoxia en el plano doctrinal o moral.

La tercera parte tiene por título: «Vidas de filósofos y propaganda religiosa». R. Goulet, *Las vidas de filósofos en la antigüedad tardía y su alcance místico* (p. 181-208) reconoce que su valor histórico no es menospreciable; si bien la biografía se pone aquí al servicio de fines ideológicos, protrépticos, publicitarios, apologeticos o simplemente novelescos. El filósofo revela por su propia vida el destino religioso que el hombre puede esperar alcanzar por la práctica de la vida filosófica. El tipo del filósofo religioso es Proclus. E. Junod, *Las Vidas de los filósofos y los Hech de apóstoles ¿persiguen un designio similar?* (p. 209-19): Contrasta los Hech (ActJn, ActAnd y ActPe)

como literatura ingenua y de segundo rango, con las Vidas, textos literarios de calidad y portadores de un mensaje elevado. La experiencia religiosa de Hech y Vidas se arraigan en una misma corriente espiritual. Pero muestran que en los Hech el apóstol es el instrumento por el que se cumple la economía divina en favor de los hombres; en las Vidas se ve a un hombre que se hace divino.

La cuarta parte: «Las leyendas apostólicas. Tradiciones, transformaciones y proliferación». Y. Tissot, *Los Hechos de Tomás, ejemplo de recopilación compleja* (p. 223-32): Están formados por relatos autónomos de milagros, seguidos de un largo «Martyrium» encratita. Hay además discursos, oraciones e himnos sin vínculos constitutivos con la narración. Ha habido luego retoques y revisiones, como Tissot muestra analizando c. 26-28 y 12. E. Junod, *Orígenes, Eusebio y la tradición sobre el reparto de los campos de misión de los apóstoles (Eusebio HE III 1, 1-3)* (p. 233-48): Orígenes recurre a una tradición extra escriturística para proveer una indicación sobre la vida de los apóstoles. Su fuente es probablemente un documento que debía de referirse sólo al apóstol Juan y explota una tradición procedente de Edessa o de Siria oriental. J.-D. Kaestli, *Las escenas de atribución de los campos de misión y la marcha del apóstol en los Hech* (p. 249-64): Pese a Lipsius, la existencia de una tradición antigua y coherente sobre la repartición de los campos de misión, no encuentra ningún apoyo en los Hech. M. van Esbroeck, *Los textos literarios sobre la Asunción antes del s. X* (p. 265-85). Reagrupa 67 textos que clasifica en dos grandes familias.

Se precisan muchos estudios de detalle y de confrontación con otras áreas temáticas, al estilo de los aquí presentados, para un conocimiento más adecuado del mundo de los Hech. Los que aquí se nos ofrecen, no traen consigo conclusiones novedosas. Esto resulta positivo, en la medida en que confirma que la investigación reciente va bien orientada.

Ramón Trevijano

E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press 1981) XVI-321 pp.

El método seguido por el autor no se presta a ofrecer un resumen adecuado de su exposición. Combina las cuestiones metodológicas con los desarrollos de contenidos y estos atañen a cuatro escritores bastante diversos. Buena muestra de la preocupación metodológica de Osborn es el apéndice sobre los métodos alternativos en la historia de las ideas del periodo patristico. El método polémico mira a los escritores del pasado como contribuciones a problemas que no cambian. El cultural interpreta las ideas como parte de la situación social en que surgen. Los métodos elucidatorios pueden ser doxográficos, retrospectivos o problemáticos. La doxografía dibuja cuadros más que analizar argumentos. La historia retrospectiva de las ideas se fija en un cierto punto como climax de un desarrollo e interpreta ideas anteriores o posteriores por su relación a ese punto central. Distorsiona por su ángulo fijo de visión. Nuestro autor sostiene que estos métodos alternativos deben ser sólo subsidiarios de la elucidación problemática. Según él los problemas que el pensamiento cristiano primitivo enfrentó en un mundo pluralístico, tienen estrecha relación con los que enfrenta ahora. Los problemas eran más generales y filosóficos (Dios, libertad del hombre, el mal en el mundo) que las cuestiones dogmáticas de los s. IV y V. Lo que podemos aprender de los escritores cristianos del s. II puede no ser una respuesta final a nuestros

problemas, tal como los vemos; pero aprendemos lo estrechamente que nuestra captación de las cosas ha seguido un molde cultural o eclesiástico.

Busca así «el argumento cristiano» sobre el Dios trascendente, el hombre y su libertad, el mundo y su hacedor, historia y continuidad, la Palabra hecha carne. Luego en «gente y lugares» presenta a los cuatro escritores en su contexto histórico intelectual. En el s. II la posición general del Imperio era sólida; pero había inseguridad intelectual. La fuerza de Justino es un amor a la verdad y un interés por seguir el argumento adonde lleve. Ireneo hace teología por los dañosos efectos de la herejía y los problemas pastorales que produce. Tertuliano es un rigorista que no podía tolerar compromiso. Clemente Alejandrino considera al cristianismo como la verdadera filosofía. Al tratar sobre «el Dios trascendente», los problemas que enuncia Osborn son: ¿Hay un Dios y podemos hablar de él? Es Dios bueno? ¿Puede Dios ser a la vez tres y uno? ¿Se entiende mejor a Dios como la causa primera? Ve la sutileza de Justino en el modo en que vincula su teología negativa a una antropología positiva; el Dios cristiano se ve en las vidas humanas transformadas. Tras esta temática, en «problemas y paralelos», apunta a cuestiones como el discernimiento de la presencia de Dios, si puede decir algo la teología negativa, la destrucción de las «imágenes», en qué sentido es el Uno real, trascendencia y crucifixión, la proximidad de Dios y el culto silencioso. Explica que el discernimiento de la presencia de Dios y una descripción de este discernimiento son posibles porque hay «prolongaciones» de Dios, o «imágenes» de su actividad, que son accesibles a la experiencia humana. Pero no hay otro camino a la realidad de Dios que el proceso gradual, incompleto y a veces penoso, de la crucifixión de las imágenes. Tanto en el s. II como en el XX hay quienes han encontrado un camino a Dios a través de los aspectos trágicos, negativos, del mundo. Para Justino, Ireneo, Tertuliano y Clemente, la cruz es el punto en que se encuentra la trascendencia divina. El Dios cristiano quedaba a la par más remoto y más próximo que los del politeísmo.

Pasa luego a la antropología («el animal que ríe») preguntando de qué modo está el hombre relacionado con Dios, cómo puede reconciliarse la miseria del hombre con su origen divino, de qué consiste el hombre y si puede el hombre conocer la verdad. Como problemas y paralelos, las doctrinas sobre la deificación y la libertad. Justino ve al hombre referido a la racionalidad de Dios, universalmente y en diferentes grados. Según Ireneo la gloria de Dios es el hombre que vive; y la vida del hombre consiste en la visión de Dios. Para Tertuliano el vínculo entre Dios y el hombre es psicológico y natural. Clemente vincula a los hombres ética e intelectualmente con Dios. La respuesta común a cómo puede reconciliarse la miseria presente del hombre con su origen divino, es que el hombre ha escogido libremente el pecado y caído de su sociedad original con Dios. Contra los gnósticos se afirma que los hombres son libres de escoger y responsables de su opción y que el crecimiento en libertad es crecimiento en dependencia de la gracia y obediencia a Dios.

Las cuestiones que indaga sobre «cosmos y creación» son: ¿Ha sido creado el mundo por un Dios supremo? ¿qué ha ocurrido para que haya partes del mundo tan desemejantes de su creador? ¿Dónde puede ser vista la mano de Dios en el mundo? ¿Es el mal en el mundo compatible con un Hacedor divino? Los enunciados de problemas y paralelos son: Un Dios, un mundo, la alegría en el mundo, la creación como proceso, un mundo secular, Dios y el mundo. La respuesta común a los cuatro escritores respecto a la corrupción

del mundo es una postura defensiva. Los cristianos del s. II usaron a Platón para defender el mundo visible contra el ataque gnóstico. En la medida en que los cristianos rechazaron tanto la idolatría como la huida del mundo estaban construyendo algo nuevo.

En sexto lugar, la historia: ¿Hay continuidad en la historia? ¿Por qué Cristo vino tan tarde? ¿Tiene un centro la historia? ¿Dónde estamos ahora en la historia? ¿Progresó el hombre en el curso de la historia? ¿Cómo acabará todo? El problema para los cristianos era cómo ellos tan tardíos encajaban en el plan de Dios que regia toda la historia y el mundo. Respondían que Cristo daba sentido a la historia. Ireneo, en respuesta a la amenaza gnóstica, presenta la teología de la historia más comprensiva dentro del primitivo pensamiento cristiano. Tertuliano encuentra a Dios en la historia como lo encuentra en la naturaleza y el alma.

Como cuestiones finales: ¿Cómo la Palabra de Dios se hizo carne? ¿Cómo se relaciona la Palabra con Dios Padre? ¿Qué logró la Palabra al ser a la par hombre y Dios? ¿Cómo proporciona el Verbo conocimiento de Dios? ¿Cómo puede ser a la par particular y universal, e. d. el hombre Jesús o el Cristo resucitado y el Verbo universal de Dios? Esta sección, como la anterior, concluye con enunciados de problemas y paralelos.

Los planteamientos metodológicos del autor son muy sugestivos. Su realización en este estudio puede defraudar al lector. Creemos que ha tocado demasiados temas complejos y remitiéndose a cuatro escritores bastante diversos. El resultado es una visión demasiado rápida y superficial. Como la de los árboles de un bosque para un viajero del tren. Pero hay que agradecer a nuestro autor que haya abierto una ventanilla para mostrar qué hermoso bosque es el de la problemática del cristianismo antiguo.

Ramón Trevijano

R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, FKDG 31 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980) 227 pp.

En el c. 1: La investigación de los orígenes del arrianismo, el autor recuerda que la discusión sobre la influencia judía o antioquena, filosófica o alejandrina, en los orígenes del arrianismo, se remonta a la antigüedad. En la investigación moderna no ha encontrado acogida la afirmación de un influjo gnóstico. Desde los comienzos hasta hoy se discute la relación de Arrio con Orígenes. El c. 2 pasa revista a los principales extractos de Arrio en Alejandro de Alejandría y Atanasio. La utilización del concepto temporal para la creación del Hijo es para Lorenz una prueba de la composición temprana de la *Thalia*: antes de que Arrio se viera obligado a moderar su radicalismo en Palestina y Nicomedia. El c. 3 se propone una determinación provisional del punto de partida teológico de Arrio. Comunmente se ve en el concepto de Dios la clave de la doctrina arriana; pero nuestro autor sostiene que la teología de Arrio es en primera línea cristología. Algunos de los conceptos y fórmulas con los que trabaja la cristología de Arrio corresponden al contexto de las doctrinas filosóficas sobre la constitución del mundo. Pero, si bien Arrio utiliza conceptos de la cosmología platónica, la cristología y la doctrina cristiana de la creación son sus puntos de partida. El c. 4 compara frases arrianas con la doctrina origenista del Logos y de la Trinidad. Pese a las coincidencias externas, en una serie de expresiones, entre Orígenes y

Arrio hay una contraposición interna. No ha de entenderse la doctrina de Arrio como un endurecimiento del subordinacionismo de la doctrina del Logos de Orígenes. Lo que se impone en Arrio, más que en Orígenes, es la idea del Dios creador frente al emanacionismo dinamístico neoplatónico. Una de las razones más fuertes para colocar a Arrio en la historia interna de la evolución del origenismo ha sido el atribuir a Dionisio de Alejandría fórmulas cristológicas precursoras de las de Arrio; pero Dionisio se retrotrae a los apologistas más antiguos. Está en la sucesión de Clemente Alejandrino, Teófilo, Atenágoras y Tertuliano. Dionisio no era un «arriano» antes de Arrio. Esta discusión lleva a Lorenz a ponderar en el c. 5 la relación de Arrio con la doctrina del Logos de Clemente y Filón de Alejandría. Pese a Focio, la doctrina del Logos de Clemente no es «arriana». Tampoco es probable que Arrio haya tomado su doctrina de las expresiones oscuras y veladas de Filón.

El c. 6 analiza lo «arriano» en grupos que fueron combatidos por Orígenes y los origenistas: gnósticos, adopcionistas, Pablo de Samosata. Nota las diferencias y los puntos de semejanza entre tales doctrinas y las de Arrio. No basta la explicación de Harnack de que Arrio buscó un camino medio entre Pablo de Samosata y Orígenes. Lorenz pasa luego en el c. 7 a tratar del Hijo como creatura en la explicación de Gen 1, 1. Nota huellas de esta explicación en el área del judeocristianismo. De Arrianismo y Judaísmo trata ya expresamente el c. 8. El cristianismo traspasó a Cristo la especulación Sabiduría del judaísmo tardío. El judaísmo palestinese la traspasó a la *Thora*. Los seres intermedios del judaísmo tardío son creaturas de Dios. Esta es la línea de Arrio. Hay en el judaísmo, como en su esfera de irradiación en la gnosis (doctrina de Cerinto) y judeocristianismo (cristología ebionita), elementos de la doctrina «arriana». Las semejanzas de las seudoclementinas con Arrio se limitan al fuerte monoteísmo, la cristología angélica y la discusión de la divinidad del Hijo, e. d. material judío. Arrio parece haber recogido el discurso de la apocalíptica y liturgia cristiana sobre el trono de Dios y sobre Cristo como ángel que alaba. En el ámbito del judaísmo y del judeocristianismo se hacen visibles elementos de doctrina «arriana». Pasando con el c. 9 a la determinación conclusiva de la relación del arrianismo y del origenismo, nuestro autor se pregunta si se remontan a Luciano de Antioquía algunas de las doctrinas acreditadas sólo por Asterio y Arrio. Luciano ha recogido el origenismo; pero desde un esbozo cristológico que amenaza al sistema origenista, Eusebio de Cesarea podía ir con los lucianistas, en la medida en que éstos habían tomado del mundo de ideas de Orígenes, y podía apoyar a Arrio, en la medida en que se asemejaba al origenismo. A diferencia de Orígenes, para Arrio Cristo consta del Logos y un cuerpo sin alma. Arrio atribuye así al mismo Logos las limitaciones anímicas de Jesús. El arrianismo ha crecido de la doctrina de Orígenes sobre el alma preexistente de Cristo. La «gnosis» de Arrio corresponde a la historia del origenismo. La raíz del arrianismo no es la doctrina de la Trinidad y el Logos de Orígenes, sino su cristología. Aquí es donde Orígenes había asimilado la tradición adopcionista. El arrianismo no es por lo tanto un endurecimiento de la doctrina del Logos origenista, sino su sustitución por la «Christuspsyche» origenista. La conclusión de Lorenz es que el material judeocristiano y adopcionista asimilado por Orígenes se hizo virulento en el arrianismo.

En su revista sobre la investigación reciente (pp. 23-36), el autor ha destacado que el debate actual vuelve a las ideas antes discutidas; que se han hecho progresos en detalle. La tesis de Lorenz en muchas de sus puntualizaciones, avanzadas con precisión tras un serio análisis de los documentos,

puede parecer a primera vista que merece ese mismo juicio. Pero hay que destacar la importancia de su derivación del arrianismo de la cristología «psyché» de Orígenes; con todas sus concomitancias, tanto con las interpretaciones adopcionistas cristianas como con el ámbito judío en que se desarrolla el cristianismo de los orígenes. Ha habido muchas veces una ofuscación, por parte de las categorías filosóficas en particular y todo el ámbito de lo helenístico en general cuando, se trataba de dar razón de fenómenos históricos religiosos como el arrianismo. Lorenz lleva de modo decisivo el debate al campo de la evolución de la teología específicamente cristiana y de su raigambre judía.

Ramón Trevijano

J. Badewien, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille*, FKDG 32 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980) 211 pp.

El «De gubernatione» de Salviano ha sido considerado de gran interés para el estudio del Imperio occidental y la relación de los romanos y germanos. Pero no se había intentado investigar la vinculación peculiar de interpretación histórica, crítica social y estructuras teológicas fundamentales en Salviano. Este, procedente de la aristocracia, tuvo formación retórica y probablemente también jurídica. Su mujer y él se separaron el 425 para llevar vida ascética. Presbítero, instalado en la Galla del sur, presumiblemente por la entrada de los bárbaros en la del norte, estuvo un tiempo en conexión con los monjes de Lerín y luego en Marsella. Compuso el «De gubernatione» entre 439 y 451. La primera parte (lib. I-II) responde a la crítica de la providencia por lo mal que les va a los buenos, argumentando que a los buenos (los santos) les va bien el seguimiento de la cruz. La segunda parte (lib. III-VIII) se dirige a la cuestión de por qué la situación de los bárbaros es mejor que la de los romanos cristianos. Los cristianos no pueden quejarse si fallan en la ética. Los romanos son más culpables que los bárbaros. Prueba así la justicia del juicio divino en el presente. Salviano se esfuerza en mostrar, a los que la ponen en duda, que la providencia está actuando como merecido juicio de castigo. No argumenta como historiador, ni como teólogo «científico», sino como predicador y pastor de almas. De aquí su renuncia casi completa a datos históricos y nombres. Su obra contribuye poco a la investigación prosopográfica y política del s. V.

Salviano intenta una interpretación teológica del acontecimiento mundial, en la que incorpora material de la historia contemporánea como fundamento e ilustración. Su interpretación central consiste en entender todo lo acontecido en el mundo, desde la creación al presente, como manifestación del juicio divino presente. La justicia es un atributo eterno de Dios. Cuando da la impresión de injusto, se debe a su bondad y misericordia, que retrasa el castigo, o a la limitada capacidad de conocimiento del hombre. La «sententia Dei» es legible en la historia, con los límites señalados. Para cumplir el castigo, que tiene por objeto no la aniquilación sino la mejora de los castigados, se sirve Dios de instrumentos humanos; en este caso, los bárbaros. Los triunfos de éstos son premio de Dios por su humildad y pureza de costumbres. El desconocimiento de la Ley hace a los paganos y a los herejes no romanos menos culpables. Los cristianos tienen el deber de ser mejores que los otros. Su confrontación de la vida de los cristianos con las prescripciones del Sermón del monte y no con los mandamientos del Decálogo,

muestra el arraigo de Salviano en el monaquismo. Polemiza sarcásticamente contra los cristianos de solo nombre, de fe sin obras. La cuestión de la ortodoxia dogmática le resulta periférica. Su divisa no es fe y obras, sino fe como obras. En Cristo ve ante todo al legislador, al maestro de los mandatos divinos. Jesús no es sólo el predicador, sino el modelo de cumplimiento de esa Ley. Pasan a segundo plano los acontecimientos salvíficos y ni siquiera menciona la resurrección. Habla de la redención por la muerte de Jesús; pero los sacramentos no ocupan ningún puesto en su descripción.

La crítica de Salviano al modo de vida de los cristianos utiliza los «topoi» tradicionales de la predicación penitencial. La acusación puede trasponerse sin dificultad a cualquier sociedad de cualquier tiempo. La crítica de los espectáculos toma amplio espacio en el lib. VI. La crítica de la moral sexual se dirige a todos los pobladores de las provincias que menciona; pero sobre todo a los poderosos e influyentes. En su denuncia de los relictos de la idolatría, llama la atención que acusa de ello no a la masa del pueblo sino a aristócratas. Lo que más echa en cara a los cristianos africanos es su hostilidad contra los monjes. En su crítica a los ricos y poderosos se vuelve a uno de los mayores problemas del Imperio romano tardío: la concentración de la riqueza en manos de pocos y la depauperación de la gran masa. Entran en cuestión las diferentes formas de explotación de los pobres por los ricos: la arbitrariedad de los señores sobre los esclavos, la opresión de los pobres por empleados corruptos, la injusticia en la distribución de cargas, la explotación de la necesidad de los pobres por los grandes terratenientes. Llega a excusar la rebelión de los bagaudas y la huida de los que se han refugiado entre los bárbaros, como formas de resistencia contra la opresión. Critica al clero por no protestar con suficiente eficacia contra las iniquidades a la vista. Como formas de un mejor estilo de vida, introduce en su argumentación el tiempo de los antiguos romanos, la situación entre los bárbaros y la representación ideal de una «vita christiana», tal como se encuentra entre los monjes. El cristianismo, en su modelación más verdadera, se muestra en los ascetas («sancti» o «religiosi»), en su mayoría no contaminados por la decadencia moral general. La mejora ética, la obediencia a Dios, es su programa de reforma política. Pero la experiencia le hace mirar al futuro con mucho escepticismo: «Roma muere y rie» (*Gub.* VII, 6).

Salviano toma su teología de la historia del A.T. Pasado y presente ofrecen un embalse de ejemplos válidos atemporalmente. Esta comprensión de la historia como paradigma le distancia de los esbozos histórico salvíficos de Orosio y Agustín. También para Salviano el mundo está dirigido por Dios; pero esta dirección es un juicio en base a los méritos actuales de los pueblos. El «Deus iudex» y su Ley son el centro y móvil de la historia. La teología histórica de Salviano toca «theologumena» pelagianos; pero refiriendo a la entera comunidad de los cristianos lo que originalmente apuntaba sólo al individuo. La importancia central de la justicia en todas las esferas de la vida puede haber sido el eslabón entre la crítica social y su teología de base.

Badewien ha sabido explorar su tema a través de uno de esos documentos que a primera vista pueden parecer escritos menores y repetitivos de una época decadente. Lo ha realizado con claridad y precisión y ha acertado a iluminar de paso otros temas conexos: Ley revelada, ley natural, relación entre la antigua y la nueva Ley, la imagen de Dios, los detalles de su crítica social, la valoración de la tradición romana (disiente aquí de Courcelle, que niega a S. todo sentimiento de romanidad), los cristianos y la propiedad,

comparación con autores galos de su tiempo, su proximidad al pelagianismo. Son temas que se prestan a amplios estudios y que Badewien ha iluminado brevemente, encajándolos en el contexto apropiado.

Ramón Trevijano

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris, Études Augustiniennes 1981) 206 pp.

Como prefacio a esta recapitulación de artículos, algunos inéditos, el autor explica que, bajo la influencia de Bergson y luego del existencialismo, ha concebido siempre la filosofía como una metamorfosis total de la manera de ver el mundo y de estar en él. Insiste en que las obras filosóficas de los antiguos no están destinadas a comunicar informaciones sobre un contenido conceptual dado, sino que son con frecuencia *ejercicios espirituales*, que el autor mismo practica y hace practicar al lector. Estos ejercicios corresponden a una transformación de la visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad. En las escuelas helenísticas y romanas de filosofía, esta aparece en primer lugar como una terapéutica de las pasiones. La práctica de los ejercicios espirituales se arraiga probablemente en una tradición que remonta a tiempos inmemoriales; pero es la figura de Sócrates quien la hace emerger en la conciencia occidental. La muerte de Sócrates es el acontecimiento radical que funda el platonismo. Entre las máximas destinadas a «habituarse» al alma y a liberarla de las pasiones, la que afirma la pequeñez de las cosas humanas desempeña un papel importante. Bajo la aparente diversidad de la práctica de los ejercicios espirituales en la antigüedad, hay una unidad profunda en los medios empleados y en el fin buscado.

En *Ejercicios espirituales antiguos y «filosofía cristiana»* reconoce a P. Rabbow (1954) el mérito de haber mostrado que los ejercicios ignacianos tienen sus raíces en los ejercicios espirituales de la filosofía antigua, que sobrevivieron en toda una corriente del cristianismo antiguo: la que, desde los apologistas del s. II, definía al cristianismo mismo como una filosofía. La «prosoché», la atención a sí mismo, la vigilancia de cada instante, actitud fundamental del filósofo estoico o platónico, va a pasar a ser la actitud fundamental del monje. La «prosoché» repone al hombre en su ser verdadero, e. d. en su relación con Dios. Lo que reemplaza en la tradición monástica a los «dogmas» filosóficos, son los «mandamientos» como regla de vida evangélica. La atención a sí mismo, la vigilancia, suponen la práctica del examen de conciencia. Hadot piensa que esta recepción de los ejercicios espirituales en el cristianismo le introdujo una cierta actitud espiritual, que no se encontraba en él originalmente. P. e. la descripción de la perfección espiritual de una manera enteramente estoica. La noción platónica de la huida del cuerpo es también un elemento que se añade al cristianismo y orienta toda su espiritualidad en un sentido muy particular. Pero afirma así mismo que esta recepción se circunscribe al medio de los escritores cristianos que han recibido una cultura filosófica y que también en ellos la síntesis final es esencialmente cristiana.

El tercer estudio enfoca *la figura de Sócrates* tal como ha actuado en nuestra tradición occidental; pero concretándose en la figura tal como aparece en el «Banquete» de Platón, Kierkegaard y Nietzsche. Sócrates aparece como un mediador entre la norma ideal y la realidad humana. En el cuarto, sobre *la física como ejercicio espiritual o pesimismo y optimismo en Marco Aurelio*, sostiene que una gran parte de los «Pensamientos» corresponden

al ejercicio de la meditación de los dogmas fundamentales del estoicismo. Denuncia el error de interpretación por el que se ha creído poder extraer conclusiones sobre la psicología del emperador estoico. Las fórmulas pesimistas de Marco Aurelio no son la expresión de sus opiniones personales, sino ejercicios espirituales practicados según métodos rigurosos. En el artículo siguiente ofrece una clave de los «Pensamientos» de Marco Aurelio: los tres «topoi» filosóficos según Epicteto. La disciplina de los deseos y la disciplina de las tendencias se retrotraen a una disciplina de la representación, e. d. a un cambio en la manera de ver las cosas. Recuerda que ya A. Bonhöffer (1890/94) notó la relación entre el esquema ternario de Epicteto y las sentencias ternarias de Marco Aurelio; pero este trabajo notable había sido prácticamente ignorado por sus sucesores. Otro artículo (Michelet y Marco Aurelio) analiza la influencia de la lectura de Marco Aurelio en la evolución espiritual del historiador francés del s. XIX.

Con el estudio sobre la *conversión* volvemos a un tema ya muy analizado; pero siempre de interés en la literatura patristica. Destaca que el latín «conversio» corresponde por una parte al griego «epistrophé» (que significa cambio de orientación e implica la idea de un retorno) y por otro a «metanoia» (que significa cambio de pensamiento, arrepentimiento, e implica la idea de una mutación y de un renacimiento). Hay pues en la noción de conversión una oposición interna entre la idea de «retorno al origen» y la idea de «renacimiento». Esta polaridad: fidelidad-ruptura ha marcado la conciencia occidental desde la aparición del cristianismo. En todos los niveles (sicofisiológico, sociológico, histórico, teológico, filosófico) el fenómeno de la conversión refleja la irreductible ambigüedad de la realidad humana. En la antigüedad precristiana, el fenómeno de la conversión aparece menos en el orden religioso que en los órdenes político y filosófico. Tras Platón, la filosofía se vuelve esencialmente un acto de conversión. Pero la experiencia interior de la conversión alcanza su intensidad más alta en las religiones de la «conciencia desgraciada» (Hegel), tales como el judaísmo y el cristianismo, en las que hay ruptura entre el hombre y la naturaleza, en las que queda roto el equilibrio de intercambio entre lo humano y lo divino. El fenómeno de la conversión revela de una manera privilegiada la ambigüedad insuperable de la realidad humana y la pluralidad irreductible de los sistemas de interpretación que se le puede aplicar.

Por último, sobre *apophatismo* y *teología negativa*. Hadot prefiere hablar de apophatismo («apophasis», negación) o de método apofairético («aphairésis», abstracción) más que de teología negativa. El apophatismo designa el sentido general de un avance del espíritu que mira a una trascendencia a través de proposiciones negativas. Juzga que sería mejor hablar de método apofairético que de método apofático, al menos para el periodo que se extiende hasta el s. IV d.C. Albino y Clemente Alejandrino se vinculan los dos explícitamente a la tradición platónica del método apofairético, que es el ejercicio del pensamiento por excelencia. Los teólogos cristianos de la época patristica han introducido al apophatismo en la teología cristiana, utilizando exactamente los argumentos y el vocabulario técnico de los neoplatónicos. Concluye con una alusión al apophatismo radical de Wittgenstein. El sentido de lo decible es indecible. Ante el enigma de la existencia, el lenguaje alcanza sus límites infranqueables.

No es sorprendente que un hombre de ciencia tan familiarizado con la filosofía antigua como P. Hadot, no se limite a informar de los datos que ha investigado. Sus expresiones traslucen a veces opciones filosóficas per-

sonales. En su brillante exposición entremezcla con mano de maestro los datos que recoge y las interpretaciones que ofrece de los mismos, quedando casi sin decir, en un segundo plano, su propia interpretación del problema permanente.

Ramón Trevijano