

1) PATROLOGÍA

R. Trevijano, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. Fuentes patrísticas. Estudios 2 (Madrid, Ciudad Nueva 1997) 482 pp.

Quizá el título de este libro debiera ser «Traducción y estudios sobre el Evangelio de Tomás», pues el autor ofrece al comienzo una cuidadosa traducción de este evangelio apócrifo, y, a continuación, una recopilación de doce estudios sobre el mismo. Tanto la traducción como los estudios son fruto maduro de una larga e intensa investigación. Los primeros trabajos de los recogidos en la presente obra fueron publicados o expuestos en congresos internacionales por el autor en 1979.

La presente traducción es la primera que se hace con rigor crítico del copto al castellano. A pie de página, el traductor remite a los lugares correspondientes de los papiros griegos (POxyr, 1, 654-655), que presentan un texto similar a los lugares correspondientes de los evangelios canónicos o de los apócrifos y a otras obras, judías o cristianas, en las que se encuentran los mismos dichos o parecidos. Con frecuencia encontramos también en nota la traducción al pie de la letra de algunas frases coptas, así como la reconstrucción del texto copto cuando ello parece necesario. En conjunto, estamos ante una traducción fiel y literal, que, al mismo tiempo, es comprensible y se lee con fluidez en castellano, algo no siempre fácil de lograr en la traducción de textos coptos. Ciertamente, dadas las características del texto, permanecen expresiones cuyo sentido es oscuro, y no queda claro cómo las interpreta el traductor (por ej., en log. 61, al traducir: «Yo soy el que procede del que es igual»); pero el lector podrá llegar a aclararlo —como en general la interpretación del escrito— mediante la lectura de los estudios incluidos en el libro (cf. para log. 61. p. 235).

La relevancia que en el contexto de la investigación actual tienen los estudios presentados aquí por el Prof. Trevijano se percibe a la luz de las cuestiones suscitadas por este evangelio apócrifo, sucintamente señaladas al comienzo del primero de los estudios incluidos, una *Introducción al EvTom* (pp. 77-120) publicada ahora por primera vez. «Pese a la extraordinaria atención prestada a este evangelio desde su primera publicación en 1956, la comunidad estudiosa se mantiene agudamente dividida en su

evaluación del texto y de su puesto en los orígenes del cristianismo» (p. 77). En efecto, de las 52 obras —40 originales— contenidas en los códices descubiertos en Nag-Hammadi (alto Egipto) a mitades de este siglo, ninguna ha recibido tanta atención como el «Evangelio de Tomás», que ocupa el segundo lugar del Códex II (NHC 11, 2). Se trata de una colección de 114 dichos de Jesús, sin contexto narrativo alguno y sin orden aparente; de ellos la mitad, aproximadamente, encuentran paralelismo con los de los evangelios canónicos, otros se conocían en evangelios apócrifos del s. II, y otros son novedosos.

Como era de esperar, esta obra en seguida entró como un elemento importante a tener en cuenta en la investigación reciente sobre la tradición de los dichos de Jesús, los orígenes del cristianismo y la historia y carácter del gnosticismo de los primeros siglos cristianos. A medida que se han desarrollado los estudios sobre el EvTom las discusiones sobre esos temas se han vuelto más acuciantes si cabe, pues han venido a plantearse nuevos aspectos de la problemática existente. En cuanto a la transmisión de los dichos de Jesús no sólo se ha visto en EvTom una confirmación de la existencia de colecciones de dichos, entre las que figuraría la llamada fuente Q, sino que se ha intentado establecer que el carácter originario de estas colecciones, y en consecuencia del mensaje de Jesús, era de tipo exclusivamente «sapiencial», privado de dimensión escatológica, que sería un añadido posterior introducido en los evangelios canónicos. En cuanto a los orígenes del cristianismo, a propósito del EvTom se plantea no sólo la diversidad de tendencias y grupos en los comienzos de la difusión evangélica, sino que se aboga por el carácter originario de un tipo de comunidad distinta y anterior a las reflejadas en el NT que habrían desfigurado ya el mensaje de Jesús. En cuanto a la historia del gnosticismo, el EvTom reflejaría no sólo una comprensión gnóstica temprana de la figura y los dichos de Jesús, sino que sería la expresión de la presencia y circulación de ideas y representaciones gnósticas en el tiempo de la redacción de los escritos del NT e incluso antes, así como del influjo que aquellas pudieron tener en éstos. Muchas de las anteriores afirmaciones se apoyan en que el EvTom es independiente de los canónicos, y en que incluso contiene una tradición de dichos de Jesús más primitiva y originaria que la que éstos recogen, insertan en un marco narrativo y reinterpretan desde una óptica escatológica. Incluso hay quienes retrotraen la primera redacción en griego de EvTom entre mediados y final del s. I.

Los trabajos presentados por el Prof. Trevijano constituyen un análisis serio y riguroso del EvTom desde diversas perspectivas y se sitúan en primera línea de la investigación actual. El ya citado de Introducción ofrece una panorámica de las cuestiones fundamentales en torno al EvTom. En el estudio se aprecia el complejo conocimiento que el autor tiene de este antiguo texto cristiano —como prueban, por otra parte, los trabajos publicados anteriormente—, y de la literatura científica producida sobre él. La objetividad en el tratamiento de los datos existentes y el equilibrio en las conclusiones son notas que caracterizan el trabajo del Prof. Trevijano. Tras revisar las tesis de J. M. Robinson y H. Köster sobre la trayectoria seguida

por los dichos de Jesús hasta convertirse en diálogos y discursos, tesis que avalaría el carácter primitivo del EvTom. Trevijano afirma que «dado el carácter secundario de varios de los logia complejos y la presencia de una estructura dialogal en una serie de pasajes, habría que situar el EvTom más hacia el final de la trayectoria presunta que a su comienzo» (90). Revisando con seriedad los presupuestos hipotéticos en que se apoyan tales interpretaciones, acertadamente teme que «se dé cierta precipitación al recibir como demostraciones definitivas estudios que avanzan en la misma línea y con ello se consiga sólo una apariencia de solidez para construcciones imaginativas» (97). En efecto, tras analizar objetivamente los datos, el autor concluye que «el EvTom puede contener material muy primitivo, a la altura de las fuentes de nuestros canónicos; pero la compilación lo muestra ya retocado y ampliado con material muy posterior con el objetivo de dar al conjunto una relectura gnóstica» (119). Es «probable la existencia de una fuente relacionada con el judeocristianismo y, posteriormente, la intervención de un redactor gnóstico» (*ibidem*).

Estas conclusiones del autor, y otras sobre la doctrina clara y profundamente gnóstica de EvTom —puesta en duda por algunos estudiosos modernos—, están firmemente avaladas por los estudios sobre aspectos particulares que vienen a continuación en el libro, todos ellos, menos uno, aparecidos con anterioridad en publicaciones de carácter científico. Cada uno de estos estudios tiene unidad en sí mismo, y puede ser leído con independencia del resto; sin embargo, en conjunto, proporcionan una panorámica de investigación en torno a EvTom que puede apreciarse en el orden mismo en el que el autor los ha colocado en el libro. En efecto, tras esa Introducción de carácter general al EvTom viene un estudio sobre *La valoración de los dichos no canónicos: el caso de 1 Cor 2-9 y EvTom Log. 17* (121-132), que el autor ya había presentado en el Congreso de Estudios Patristicos de Oxford, en 1991. Es este estudio se muestra con exhaustivo análisis de las fuentes, cómo ese dicho («lo que ni ojo vio, ni oído oyó...») pudo seguir dos trayectorias distintas hasta llegar a Pablo y a EvTom de forma independiente entre ambos. No parece que Pablo ni sus adversarios conociesen una colección de dichos semejante a la recopilada en EvTom.

A continuación, y como para poder encajar en su contexto gnóstico los temas de EvTom que se tratarán después, el Prof. Trevijano inserta dos estudios sobre el gnosticismo en general. En uno de ellos expone *Las cuestiones fundamentales gnósticas* (133-150), en el otro trata sobre *Gnosticismo y hermenéutica* (151-178). En el primero de éstos muestra las respuestas que los gnósticos de finales del s. II en adelante dieron a las preguntas radicales sobre la identidad humana, con pretensión de superioridad sobre la catequesis eclesiástica. Precisamente el Log. 50 del EvTom trae una confesión de fe gnóstica en la que el Prof. Trevijano ve «explicitada una mitología de los orígenes típicamente gnóstica, aunque con un lenguaje meramente alusivo» (144). En el estudio sobre hermenéutica gnóstica, partiendo del Incipit y del Log. 1 del EvTom (el que encuentre la interpretación de los dichos no gustará la muerte...), muestra cómo «en la

mente del recopilador la clave de lectura queda, sin duda, en los dichos claramente gnósticos. Los temas sinópticos quedan en el EvTom al servicio de perspectivas ajenas al NT» (165). El hecho de que EvTom no presente una mitología como sucede en otros sistemas gnósticos, lo explica el Dr. Trevijano como una «omisión intencionada. En lugar de prescindir de la mitología, la presupone, y, en el uso frecuente de toda una serie de conceptos, está remitiendo a ella» (166). De estos dos estudios se desprende que el EvTom se inserta en el gnosticismo tal como lo conocemos a finales del s. II y en adelante, cuando ya la gnosis se ha expresado en sistemas mitológicos desarrollados, explicativos del origen y situación del gnóstico, y cuando las figuras apostólicas y los evangelios canónicos son aceptados como autoridades en la gran Iglesia.

Expuestos los rasgos fundamentales del gnosticismo, el autor ofrece otros dos trabajos en los que aparece con más detalle el momento reflejado en EvTom de las relaciones entre los gnósticos cristianos y los eclesiásticos. El primero de ellos (n. 5 del libro, pp. 179-194) estudia el Log. 4 (*El anciano preguntará al niño*) para mostrar que se trata de «un logion compuesto, de carácter secundario, que atestigua el fenómeno de formación de palabras de Jesús en una etapa ya tardía de tradición» (179), pues, en efecto, tras analizar los términos del logion se ve que «como ApocPe y TestVer, los logia 3 y 4 son documentos de la contraposición entre el cristianismo gnóstico y el ortodoxo. Sólo que el log. 4, lo mismo que en Incipit, es aún más proselitista que polémico» (190-191). Una situación similar refleja el estudio que viene a continuación sobre *La incompreensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás* (195-206). Aquí, analizando los diferentes logia en los que aparecen los discípulos y comparándolos con los de la tradición sinóptica, puede afirmar que así como en Mc cuando aparece la incompreensión de los discípulos se trata de «una reminiscencia histórica de la que se sirve el evangelista como procedimiento catequético», ese es «también el alcance en nuestro documento (EvTom) donde queda enteramente al servicio de las categorías y del proselitismo de una secta gnóstica. Un conjunto doctrinal que trasluce un Sitz in Leben bastante distanciado temporalmente de sus raíces judeo-cristianas» (204).

Los dos estudios siguientes se centran en la doctrina de EvTom. Uno, de considerable amplitud y publicado aquí por vez primera, sobre *La «Cristología» del Evangelio de Tomás* (207-270), aclarando que más que «cristología» propiamente dicha se trata de ver «el concepto de Jesús que nos presenta esta recapitulación de logia» (207). El estudio da como resultado que, «aunque en EvTom se considera indispensable el conocimiento de Jesús como mediador de toda revelación», el escrito «no está interesado en la vida terrena y muerte de Jesús, sino sólo en sus dichos» (270). Jesús aparece como «precedente, igual, imagen y revelador del Padre» (235). Analizando los logia que expresan la relación de Jesús con el Padre, Trevijano detecta que «hay logia que muestran que Jesús distingue netamente entre él y su Padre. Otros (log. 61), parecen establecer una igualdad completa. Otros (log. 77) asimilan a Jesús con Dios mismo. La omnipresencia de Jesús (log. 30 y 77) es un rasgo esencial de la cristología de nuestro

documento» (236). Al identificar a Jesús, EvTom no participa de las elucubraciones de los valentinianos, pero presenta la enseñanza de Jesús como la del Cristo pneumático de éstos (cf. p. 269). Sobre la representación mítica que subyace en EvTom al considerar al Espíritu Santo la Madre de Jesús, trata el estudio que va a continuación: *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Logia 55, 99, 101 y 105).

Los rasgos más peculiares de la comunidad subyacente al EvTom podemos verlos en los dos estudios siguientes, uno dedicado al análisis de los logia 12 y 13 titulado *Santiago el Justo y Tomás el Mellizo* (285-320), y otro a *Las prácticas de piedad en el Evangelio de Tomás* (Logia 6, 14, 27 y 104) (321-349). Del primero de estos estudios se deduce que el reclamo a Santiago en el log. 12 indica la procedencia judeocristiana de la recopilación de algunos dichos, mientras que el log. 13, con la apelación a Tomás, refleja que «el autor de la compilación debió ser un sirio helenizado, más bien gnóstico, que estimó muy aprovechable la venerable tradición de dichos de la gente de Santiago. El compilador podía conocer ya los cuatro evangelios canónicos; pero los tuvo poco en cuenta para la revisión de su texto; aunque sí, como en el log. 13, como motivo inspirador de sus configuraciones más polémicas (cf. log. 3)» (319). Del segundo de estos estudios se desprende que la comunidad subyacente al EvTom, al rechazar las tres prácticas de piedad tradicionales del judaísmo (log. 14) «se encuentra ya en un proceso de despegue de su matriz judeocristiana» (384) y en polémica con la gran Iglesia.

Finalmente, encontramos dos estudios sobre *La escatología de EvTom*. Uno con ese mismo título (351-382) se centra en el estudio del log. 3 sobre dónde está el Reino. La expresión del logion, como bien señala Trevijano, «debe ponerse en el amplio contexto de las teorías gnósticas, según las cuales todo dualismo debe resolverse en una unidad, lo exterior y lo interior, lo trascendente y lo inmanente» (370). En ese contexto se descubre que EvTom, «en polémica contra la escatología eclesiástica, quiere olvidar la cuestión del fin del hombre (muerte), del fin de la historia y de este mundo (segunda venida, juicio, recreación)» (380). Pero al mismo tiempo, «de modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista, el gnóstico ha de imaginar en paralelo un mito escatológico en paralelismo al de los orígenes (log. 49)» (381). Será el tema concreto del trabajo con el que concluye el libro: *La reconversión de la escatología en protología* (EvTom log. 18, 19, 24, 49 y 50) (383-416). Puesto que el gnóstico pretende «dar un sentido trascendente a su existencia sin salir del aquí y ahora» (383), busca sustituir la escatología cristiana por una protología mitológica: «Salido de la esfera divina ha de reintegrarse a su realidad primordial, repristinando su unidad original. El secreto de la salvación gnóstica consiste en conocer ese fin por haber descubierto cuál fue el comienzo, gracias a la revelación de Jesús (log. 5)» (415).

A lo largo de estos estudios queda patente que el EvTom en su redacción actual se comprende perfectamente en el contexto del gnosticismo del mediados del s. II en adelante. Con ello se priva de fundamento a las hipótesis tan repetidas de que este apócrifo debe ser considera-

do al mismo nivel —o incluso a nivel superior— que los evangelios canónicos en cuanto a la transmisión de los dichos de Jesús. Esto no significa que EvTom no recoja una antigua tradición de dichos que pudiera haber sido vehiculada por una primitiva comunidad judeocristiana, y que en consecuencia pueda ser un punto de referencia, junto con los evangelios canónicos y otros apócrifos, para conocer cómo fueron recibidas y transmitidas originariamente las palabras de Jesús. El Prof. Trevijano no deja de mostrar y tener en cuenta este dato y de utilizarlo convenientemente, tras un análisis riguroso de la trayectoria de cada uno de los dichos estudiados presentes en EvTom, y tras una comprobación del sentido y alcance que tienen en la redacción actual del apócrifo. Esta tarea se lleva a cabo con una metodología rigurosa y en diálogo constante con quienes se han planteado las mismas cuestiones. En este sentido la bibliografía revisada y utilizada por el autor es sobreabundante, casi exhaustiva, aunque ciertamente pudiera haber hecho más referencias a la producción de estudiosos españoles. Las conclusiones a las que llega el Prof. Trevijano tampoco significan que en la época de la redacción de los libros del NT no existiesen ya elementos de gnosticismo —no sistemas ni sectas— que circularan en algunas comunidades cristianas, aunque ciertamente esto no pueda deducirse del EvTom y sea decididamente desechado por el autor de estos trabajos.

La traducción y estudios sobre el EvTom que ahora ofrece en edición bien cuidada la Editorial Ciudad Nueva constituyen una obra sólida y densa, propia para especialistas, pero que también podrá entender un lector culto interesado en dicho evangelio apócrifo o en el gnosticismo de los primeros siglos cristianos. Los resúmenes que aparecen al final de cada estudio, más amplios en castellano y abreviados en inglés, ayudan ciertamente a comprender mejor el resultado de la investigación. Tras la lectura del libro del Prof. Trevijano se llega en efecto a ver cuál es la «interpretación» de los dichos que anhela su recopilador (cf. Incipit y log. 1); una interpretación que, a tenor del planteamiento del estudio del Prof. Trevijano, parece que podían alcanzarla igualmente gnósticos de las diversas sectas mencionadas por los heresiólogos católicos, y de los distintos sistemas y posicionamientos reflejados en los códices de Nag - Hammadi.

Contar con una obra de esta altura científica en castellano prestigia la investigación española en torno al cristianismo primitivo, como ya lo ha hecho la anterior obra del autor *Los orígenes del cristianismo* (1995), internacionalmente reconocida. Esperamos que estos *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* lleguen a cuajar, como deseó en su día el autor, en un amplio comentario sistemático a este importante escrito de la antigüedad cristiana.

Gonzalo Aranda Pérez
Universidad de Navarra

A. Orbe, *Teología de San Ireneo, IV. Traducción y Comentario del libro IV del «Adversus haereses»*, BAC Maior, 53 (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos - Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1996) 564 pp.

El P. Orbe publicó hace unos años un amplio comentario al libro V del *Adversus haereses* en su *Teología de San Ireneo* en tres volúmenes (Madrid-Toledo, 1985-1988). En el volumen que presentamos supone conocido el texto de la versión latina publicado por A. Rousseau en SC 100**; pero se distancia a veces de las lecturas de los últimos editores críticos, contribuyendo así a una mejor fijación del texto. Ofrece como novedad la versión española de los capítulos y artículos según la enumeración de Massuet, con frecuentes notas al pie de página de carácter principalmente doctrinal y con reflexiones complementarias que siguen frecuentemente a la traducción de cada uno de los números en que se distribuyen los capítulos (IV 1, 1.2; 2, 5.6.7; 3, 1, etc.). No mantiene uniformidad en esta presentación; pues la reflexión complementaria puede seguir a una serie de números (p. e., IV 2, 1-2.3-4; IV 38, 1-4; 39, 1-4) o faltar del todo (p. e., IV 33, 10-15; 34-36; 37, 1-6; 40-41). Tampoco en su contenido que puede ser una reelaboración en síntesis de la exposición doctrinal de dicho/s número/s o una glosa sobre un punto concreto.

A partir de su reflexión a 'Prólogo' 1, Orbe recuerda que el libro IV del *AH*, en su primera parte (IV 1-19), confirma con las expresiones abiertas del Señor el testimonio de los apóstoles declarado a lo largo del libro III y lo continúa en la tercera con su estudio de las parábolas del Señor (IV 36-41). Nota que en la segunda parte se incorpora el tratado de las profecías, la sección del Presbítero y el tratado de la libertad. Dado que la referencia dada para este último es IV 37-39, parece, más bien, que queda encajado en la tercera parte. Aunque Ireneo combate por separado algunos errores (judíos, ebionitas, docetas, pseudoprofetas, cismáticos, IV 33) y con singular atención a los marcionitas (IV 33, 2; 34, 1-5), dedica atención especial a los valentinianos. Entre las doctrinas de éstos, le parecen fundamentales la que atribuye al Creador un origen en la deficiencia y la que descubre en el Hijo multitud de personas. Los herejes niegan la índole divina del Creador, al inventar por encima de Él al Padre del Salvador y niegan la salvación de la carne, esto es, del hombre plasmado a imagen y semejanza de Dios. Combatían al Plasmador como a no Dios y a su plasma como a no salvable.

En contadas ocasiones adopta una forma distinta para el comentario al integrar trabajos precedentes. Tal es el caso del desarrollo sobre el conocimiento mutuo del Padre y del Hijo, según los valentinianos. Orígenes e Ireneo en IV 6. La traducción de IV 6, 1-7 va seguida de una reproducción del artículo, 'La revelación del Hijo por el Padre, según san Ireneo (Adv. Haer. IV, 6). (Para la exégesis prenicena de Mt 11, 27)', *Gregorianum* 51 (1970) 5-83. El Hijo hace humanamente revelable al irrevolvable Dios (Padre), mediante su propia encarnación. Las dos generaciones —divina y humana— del Verbo son otras tantas revelaciones previas a la revelación acogida en fe por el individuo. Lo que el Padre tenía que

revelar de su Hijo lo había manifestado ya en el A.T. mediante el Espíritu profético. A la manifestación del Verbo por el Padre responde la revelación del Padre por el Verbo. Cuatro formas de revelación (mediante la creación, el mundo, el cuerpo humano y las epifanías terrenas del Hijo) que se ordenan al conocimiento del Padre. El obispo de Lyon desdobra la forma última de revelación por el Hijo en la forma escrituraria (mediante la Ley y los Profetas en el A.T.) y la visible o carnal en el N.T. Los discípulos, recordando con fe las Escrituras, entendieron que los vaticinios de la Antigua Ley se cumplían en Jesús. En contraposición extrema a los valentinianos, Ireneo sostiene que las Escrituras judías contenían la auténtica revelación de Dios. El N.T. trajo su cumplimiento en el Verbo hecho carne, sin aumentar el conocimiento. Todo cuanto ha descubierto el Padre sobre su Hijo figura en el A.T. Ejemplificado por las confesiones de fe de Natanael (Jn 1, 49) y de Pedro (Mt 16, 17), al creyente le toca ir al Evangelio no en busca de conocimientos nuevos, sino del hecho histórico vaticinado y conocido en la Ley y los profetas.

También sigue un artículo previamente publicado a la traducción de IV 31, 1-3, como comentario a la comprensión ireneana sobre la actitud de la Escritura ante hechos inmorales, cuando son señalados sin ser abiertamente reprendidos, 'Los hechos de Lot, mujer e hijas, vistos por san Ireneo (Adv. haer. IV 31, 1, 15/3, 71)', *Gregorianum* 75 (1994) 37-64. Ireneo se inspira en la doctrina de un Presbítero, que impugnaba una doctrina anterior herética. Dado que su tesis, fundada en el valor prefigurativo de la historia de Lot, tenía poca eficacia para los marcionitas, debía ir dirigida contra los llamados vulgarmente gnósticos, en particular contra los ofitas y los valentinianos, abiertos al sentido alegórico y a la prefiguración en determinados actos del A.T. Para el Presbítero un drama al que cabe otorgar valor prefigurativo no se prueba inmoral. El valor de la letra se subordina a la prefiguración. Es la propia Escritura la que, por el trato que dispensa a los actos en cuestión, señala el camino para su interpretación. El Presbítero aplica este criterio al incesto de Lot con sus hijas (Gen 19, 31-38) y a la conversión de la mujer de Lot en estatua de sal (Gen 19, 31-38). Lot prefiguraba al Verbo de Dios. Sus dos hijas eran figura de los dos Testamentos y de los dos pueblos, Judío y Cristiano. La mujer de Lot se presenta como figura de la Iglesia inserta y perseguida en el mundo. Ireneo destaca que la exégesis espiritual de la mujer de Lot sólo conviene a las persecuciones y martirios de la Gran Iglesia. Sigue un plan claro en la exégesis de los dos hechos, primero el sentido literal o histórico y luego, con interferencias, su sentido espiritual o prefigurativo. Dado que el mismo Ireneo se repite mucho por su dependencia de los florilegios bíblicos, el comentarista se ve obligado a repeticiones, que busca suavizar ofreciéndolas con variedad de elementos exegéticos.

Ireneo es tributario del Presbítero anónimo en su doctrina sobre los profetas (IV 20-21; 25, 2; 33, 10-14). El Verbo actuó en los profetas, anunciando por su medio su propia venida para los últimos tiempos. Los profetas no contemplaban directa e inmediatamente al Dios Invisible, sino al Verbo hecho visible en la plenitud de los tiempos. Veían al Hijo, en quien

—por amor al hombre— se hacía visible el Demiurgo. Frente a los herejes, acentúa la plenitud y perfección del conocimiento de los antiguos profetas. Su visión del futuro Verbo no difiere de la que anuncian y predicán los testigos presenciales de Jesús. Los profetas anunciaban también para el futuro varias maneras de sentir a Dios (y a su Hijo), en conformidad con la naturaleza del hombre. Entre las visiones de los profetas, Ireneo hace valer primeramente la del Verbo en diálogo con Moisés. Los profetas no veían cara a cara al Dios Creador —contra lo que suponían los herejes— sino sólo las ‘disposiciones’ o misterios adoptados por el Verbo de Dios para revelarse al hombre. Lo que el Verbo da a conocer a Moisés, Elías o Ezequiel, con variedad de figuras y caracteres, son la gloria y economías del Padre, como intérprete suyo auténtico. Entre los actos prefigurativos de los patriarcas figura, en primer lugar, la fe en Dios de Abraham, al oír de Él que todas las generaciones serían bendecidas en él. El parto de Rebeca es profético, pues prefigura con la suerte de los gemelos el futuro de los dos pueblos (judío y cristiano). También llama la atención Ireneo sobre los actos prefigurativos de Jacob que miran a Cristo en relación con su Iglesia; según él, la Escritura da a conocer con multitud de ejemplos el orden de tiempos seguido por Dios para la economía de la salvación. Los profetas vaticinaban por el camino normal de la palabra o también por su experiencia o vivencias martiriales, prefigurándolas en sí mismos. El santo amontona los testimonios del A.T., alegados probablemente por Marción, para situarlos en paralelo con los del N.T. Queda en el trasfondo un florilegio constituido por los eclesiásticos sobre la uniformidad de la teología y la cristología de ambos Testamentos.

En cambio, Ireneo apenas se detiene en la doctrina valentiniana sobre la inspiración profética. Simplifica a sus contrarios y se contenta a menudo con refutarlos en bloque, a la letra, sin detenerse a penetrar su valor. Otorga un sentido demasiado literal al lenguaje mítico valentiniano y combate su doctrina literalmente entendida. Simplifica también al no distinguir la inspiración del Creador de la del Espíritu Santo (o Sofía).

En la sección del Presbítero (IV 27-32), el P. Orbe destaca que su doctrina del descenso del Señor al Hades tenía obvia aplicación contra los herejes, especialmente los marcionitas, que se mostraban inexorables con los justos del A.T. Aunque resulta difícil descubrir lo que agrega a esta fuente, sin duda la enriquece desde un insistente antimarcionismo.

En IV 37, particularmente 37, 6-7, Ireneo combate la doctrina valentiniana sobre la libertad humana; pero sin detenerse a describirla. Combate sólo un aspecto y como de paso. Se trata del axioma valentiniano de que el verdadero Dios no puede crear ángeles capaces de transgresión, ni hombres que, a poco de formados, le respondan con ingratitud. De aquí que los valentinianos atribuyeran a un dios de segunda categoría, el Demiurgo, tanto los ángeles transgresores del Génesis como los hombres ingratos al Creador. Para ellos el verdadero Dios sólo puede crear ángeles y hombres «espirituales», superiores a transgresión e ingratitud. La diferencia radical entre unos y otros quedaría fundada en la diversidad de substancia. Para los valentinianos el libre albedrío es incompatible con la

perfección del verdadero Dios. La libertad es propia de una substancia o naturaleza psíquica, racional de la misma esencia que el Demiurgo, imperfecta, con opción para el bien y para el mal. Frente a la doctrina valentiniana de que el hombre divinamente perfecto no es libre y de que el hombre libre es creatura del Demiurgo, Ireneo insiste (IV 39) en que el único verdadero hombre es racional y libre. Por ser libre Adán no es imperfecto, sino capaz de perfección o de imperfección. El hombre respondió mal a Dios por culpa suya, no porque la libertad le llevase a la ingratitud. Dios no le quita el libre albedrío para evitar el pecado; porque gracias a su libertad el hombre puede conocer el bien y el mal y es más consciente cuando elige el bien. Ireneo acentúa la magnanimidad del Demiurgo y su obra al urgir la distancia entre la perfección del Increado y la imperfección congénita a la creatura llamada con el tiempo a la perfección de Dios mediante la libertad.

Cierran el volumen los índices, bíblico, ireneano, de autores y obras antiguas y de autores modernos. No necesitamos ponderar la finura de los análisis, el dominio de las fuentes de su autor y su control de antecedentes e influencias. Es de prever que culmine aquí una obra que como *opus magnum* sobrepaja ya sus prestigiosos 'Estudios Valentinianos'. Concluimos felicitando al autor, a quien ha trabajado ultimando su texto para la edición y a la editorial por su magnífica presentación.

Ramón Trevijano

G. Uríbarri Bilbao, S.I., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Serie I, Estudios, 62 (Madrid, UPCO 1996) XXV, 588 pp.

La primera parte. Monarquía divina, comienza analizando los orígenes del concepto teológico «monarquía». Aristóteles es el primero en introducir el concepto de una monarquía divina en su *Metafísica*. Filón de Alejandría se sirve del mismo para formular las características principales del monoteísmo judío. Las representaciones judías de la divinidad quedaron influidas por la concepción helenística de Dios como un gran rey. En Filón la monarquía queda configurada como un concepto estrictamente teológico. «Monarchia» designa el monoteísmo, la unicidad de Dios y el concepto. va ligado al reconocimiento de la providencia divina. La monarquía divina nace con una impronta teológica y cosmológica que mantendrá más adelante. La asimilación del concepto como expresión del monoteísmo religioso se hace desde un marcado interés misionero, apologético. Tanto el autor del *De mundo* como Filón comparan el gobierno monárquico de Dios con el gobierno económico, doméstico. La monarquía divina es una «monarquía económica». Los tres autores admiten una participación de una pluralidad de personas en el gobierno.

Luego pondera la incorporación de la monarquía a la literatura cristiana en los apologistas griegos. La monarquía de los apologistas coincide con la de sus predecesores en que expresa el monoteísmo en contexto misionero, marcadamente polémico y con acento cosmológico. Se distingue en que ha perdido vigor la vinculación con la providencia, en que ya no acuden a la monarquía para expresar la trascendencia divina y en que ha desaparecido la comparación con el gobierno doméstico, económico. La monarquía ha pasado a ser un concepto técnico dentro del lenguaje teológico cristiano. La Trinidad aparece con plena claridad en las apologías de Justino y la Legación de Atenágoras. A nuestro autor no le cabe duda de que la fe de los apologistas es trinitaria en Justino; en Teófilo se apunta con suficiente claridad; pero reconoce que en Taciano el tema trinitario está ausente junto con todo lo específica y distintamente cristiano. Sin embargo subraya que la monarquía de los apologistas designa la Trinidad. Si la comprensión de la monarquía de Praxeas (para quien monarquía y Trinidad se excluyen recíprocamente) fuera la reinante en la antigua Iglesia, los apologistas caerían muy frecuentemente en flagrante contradicción consigo mismos. Para ellos no es incompatible la defensa estricta del monoteísmo y la confesión trinitaria.

La segunda parte trata de monarquía y «monarquianismo». Una primera sección, A) La monarquía en el apogeo de la controversia «monarquiana», comienza por la dilucidación de la «monarchia» en Tertuliano. Si monarquía y Trinidad habían discurrido por vías paralelas en los apologistas, la controversia «monarquiana» se encargó de poner a prueba de modo rotundo su compatibilidad. Tertuliano proporciona sucesivamente una definición de la monarquía, seguida de su correspondiente confirmación y de la refutación de la visión de Praxeas. El *Adversus Praxeam* es testigo de la primera discusión teológica en la que se aborda estrictamente la compatibilidad entre monarquía y Trinidad. Tertuliano expone cómo su manera de comprender desde la economía las relaciones Padre-Hijo no introduce una división o dispersión que atente contra la unidad divina. Al contrario, es Praxeas quien falsea el verdadero significado del concepto monarquía y en su aplicación teológica lo somete a una lógica abstracta que prescinde de las particularidades de las realidades divinas, tal como aparecen descritas en la Escritura y reveladas en la economía. La monarquía expresa tanto la unidad de la sustancia divina, y la unidad de origen, como la permanencia del poder del Padre, ejercido por el Hijo, desde el origen del mundo hasta la consumación de los tiempos. Por su parte la economía (*dispensatio-dispositio*), formula la unidad trina de Dios, que se expresa en la historia de salvación a favor de los hombres. En los pasos cruciales de su argumentación, el africano abandona la esfera política para entrar de lleno en el campo teológico y metafísico. Los autores postniconos que abordan el problema de la compatibilidad entre monarquía y Trinidad la resuelven positivamente siguiendo una doble línea convergente de razonamiento. Argumentan que monarquía no significa otra cosa que un único principio, o bien, que la unidad de sustancia o naturaleza existente entre las tres personas de la mónada divina impide una ruptura de

la unidad divina, del principio ontológico divino unitario. Estos razonamientos coinciden de lleno con los que había aportado Tertuliano. Si bien la dimensión cosmológica de la monarquía no ha desaparecido del todo, ocupa un lugar bastante más secundario que en los apologistas y menos destacado que en Tertuliano. Como en el resto del pensamiento teológico postnicensino el concepto pasa a ocuparse más de la *theología* que de la *oikonomía*, centrándose en la descripción de la índole metafísica de las relaciones intratrinitarias. Nuestro autor subraya que Tertuliano, lejos de haber innovado, proporciona la comprensión habitual del concepto teológico «monarchia» en los medios teológicos de los siglos II y III; es decir, la misma comprensión de la monarquía divina que los apologistas no se vieron precisados de explicitar. La manera de entender la monarquía de Praxeas es un caso aislado y excepcional dentro de la literatura cristiana que se nos ha transmitido. Uríbarri entiende que la complejidad teológica de la postura patripasiana o sabeliana hay que buscarla, más que en el concepto teológico de monarquía, en la exégesis que hacía esta escuela de Lc 1, 35 o Jn 10, 30 y 14, 9-11. Es Tertuliano quien permanece fiel a la tradición de la monarquía divina.

Luego estudia la «monarquía» en los escritos «antipatripasianos» bajo el nombre de Hipólito. Aborda separadamente el *Contra Noetum* y la *Refutatio* como testimonio del debate teológico en torno a la teología patripasiana, dejando cauteladamente de lado la cuestión de la autoría. En el *C.N.* no hay ninguna alusión a la monarquía. Tras descartar que esto pueda deberse al supuesto carácter fragmentario del texto que nos ha llegado o a una fecha de composición tardía, cuando la relación entre monarquía y Trinidad no era un asunto candente, ve la explicación sencillamente en que Noeto no apoyó sus concepciones teológicas en la monarquía divina. Ello le lleva a datar el *C.N.* antes que el *Adversus Praxeam* de Tertuliano y, consecuentemente, antes de la *Refutatio* y a sostener que la *Refutatio* considera injustificada la apelación a la monarquía de los patripasianos, que reviste el mismo carácter que la de los praxeanos. Explica las coincidencias entre el *C.N.* y el *A.P.* y el número significativo de líneas iniciadas en la primera obra que se retoman y profundizan en la segunda porque Tertuliano, al escribirla, tenía noticias del debate anterior. Data, pues, el *C.N.* antes del 213, posiblemente hacia el 200. Noeto parte de la divinidad de Cristo combinada con la confesión eclesial monoteísta y desemboca en la identificación de Cristo con el Padre. Praxeas parte del monoteísmo en cuanto tal y de ahí postula la autoencarnación y pasión del Padre. El cambio de panorama entre el *C.N.* y la *Refutatio* es bastante radical. El autor de esta última se esfuerza en mostrar un estrecho parentesco entre la postura de Noeto y sus seguidores y la del filósofo Heráclito; de lo que no hay ni rastro en el *C.N.* Además reduce la teología patripasiana a fórmulas teológicas, aisladas de la argumentación escriturística y no nos ofrece una refutación en regla de esta teología. Se limita a exponer al final una presentación de la verdadera doctrina. El conjunto de la *Refutatio* está concebido como una progresión hacia el clímax final, el combate contra Calixto, su enemigo personal más acérrimo y odiado. En

su última etapa, posiblemente debido al acoso de otros teólogos, el patripasianismo toma el cariz de un compuesto adopcioniano-patripasiano, que se condensa en el *filius-pater*. El horror a la alteridad y al diteísmo impele a los patripasianos a rechazar la existencia de dos personas distintas. La ausencia de la monarquía en el *C.N.* muestra que la teología patripasiana fue en su inicio independiente de ese concepto. Praxeas habría sido quien, rompiendo la tradición eclesial, habría apelado falazmente a la monarquía para apuntalar una posición teológica tomada independientemente de ella. La alusión a la monarquía de la *Refutatio* mostraría que la monarquía se incorporó más adelante al grupo de los *theologumena* de los patripasianos o al de los asociados a ellos. Estos autores supusieron que, como expresión consagrada del monoteísmo eclesial, «monarchia» significaba *mónos theós*, mientras que su significado original, mantenido en su empleo teológico, es *mía arché*. Por ello no hay contradicción alguna entre la defensa de la monarquía divina y la confesión trinitaria.

Una segunda sección de la segunda parte, B) La monarquía en el declive de la controversia «monarquiana» se centra en Orígenes y la teología patripasiana. Son muy parcas las doctrinas de Orígenes sobre la teología y los teólogos patripasianos. Destaca la asociación pionera de adopcionismo y patripasianismo como opciones para solucionar desde la misma tendencia básica el problema de la salvaguarda del monoteísmo, sin renunciar del todo a la divinidad de Cristo. Orígenes retrata la existencia del «filiopaterismo» como modalidad patripasiana, a medio camino entre el patripasianismo y el adopcionismo y sus noticias sugieren que esta corriente patripasiana era la única que se mantenía viva en su época. Resulta llamativo que Orígenes no organice su argumentación antipatripasiana explícitamente desde la «oikonomía», la clave de bóveda teológica en el *C.N.* y en el *Adversus Praxeam*. En lo que atañe a la exégesis antipatripasiana hay una continuidad dentro de la tradición eclesial entre la *Refutatio* y Orígenes. En algunas concepciones teológicas opuestas al patripasianismo se muestra el alejandrino bastante cercano a Tertuliano. Domina el centro del debate el planteamiento de las relaciones entre Padre e Hijo, la salvaguarda de la individualidad del Hijo y de su divinidad. La terminología teológica para acometer esta tarea se ha enriquecido y diversificado. El *Diálogo con Heráclides* es la única ocasión que nos permite contemplar a Orígenes discutiendo directamente con un teólogo sospechoso de patripasianismo. Nuestro autor encuadra el patripasianismo de Heráclides dentro del filiopaterismo. Orígenes consiguió que el obispo sospechoso hiciera una declaración clara acerca de la divinidad del Hijo, combinada con la alteridad. La mención breve y concisa de la monarquía es similar a la de la *Refutatio*. La asociación de monarquía y «monarquianismo» se remonta, pues, a un golpe de astucia de Praxeas. Por las noticias que tenemos de Heráclides (y de Noeto) no cabe afirmar la vinculación firme y asidua de monarquía y «monarquianismo». Después de Noeto y la primera andanada de Praxeas, el patripasianismo pareció revestir predominantemente la modalidad del «filiopaterismo». Esta se define por el *filius-pater*, un reparto de las funciones que corresponderían

a las dos naturalezas en Cristo entre el Padre (divinidad, espíritu) y el Hijo (humanidad, carne). Detrás se esconde la negativa a concederle a Cristo una alteridad real, lo cual se traduce en la negativa a aceptar la divinidad del Hijo previa a la encarnación y su preexistencia. El error patripasiano había perdido ya su virulencia inicial y la iniciativa en el terreno exegetico. En este tiempo la fe eclesial era la fe trinitaria.

El capítulo siguiente trata de la «monarchia» en el *De Trinitate* de Novaciano, una de nuestras escasas fuentes sobre la controversia «monarquiana». Llama la atención la ausencia de toda mención de la «monarchia», pese al conocimiento de la obra de Tertuliano; sin embargo el contenido expresado por este concepto ocupa un lugar destacado en la obra de Novaciano para justificar que la afirmación de la divinidad de Cristo no significa ninguna suerte de doteísmo. Novaciano litiga directamente con Sabelio, que no vinculó su patripasianismo con la «monarchia», por lo menos durante su actividad en Roma. A Uríbarri le parece lo más probable que en Roma el único filiopaterista fuera Calixto, si es que su filiopaterismo no se reduce a una construcción de Hipólito, incapaz de comprender el intento de Calixto de mediar entre adopcionistas y patripasianos. Novaciano opera desde la monarquía contra el «monarquianismo». La «monarchia» no era un componente de la teología de Sabelio, ni del sabelianismo romano, incluso es lo más probable que tampoco lo fuera de su derivación oriental. Praxeas sigue siendo el único patripasiano que creyó hallar en la monarquía un baluarte para defender su comprensión monoteísta antitrinitaria. El patripasianismo aparece, pues, como una herejía independiente del concepto «monarchia», asociada a la exégesis de Jn 10, 30; 14, 19, interpretados desde una comprensión monoteísta de corte judío, que para conceder la divinidad de Cristo se siente obligada a identificarle con el Padre.

Sigue otro capítulo sobre el carácter trinitario de la monarquía en la controversia de los dos Dionisios, con la que se puede dar por terminada en lo esencial la controversia «monarquiana» y entra en escena una nueva problemática trinitaria, que culminará con la controversia antiarriana. Parece claro que la monarquía no era un concepto «monarquiano», como pretendió Praxeas, sino eclesial y trinitario. Dionisio Romano se halla en plena continuidad con Tertuliano, en lo que atañe a monarquía y Trinidad. No cabe duda de que Dionisio Alejandrino defendió tanto la unidad divina como la Trinidad y no había dificultad para que acogiera en su teología la monarquía junto con las tres hipóstasis. Hay dos fragmentos de su apología que apuntan hacia el concepto de monarquía. Dada la centralidad de la monarquía en el fragmento de Dionisio Romano y que la controversia se cerró con un acuerdo, esto implica que el Alejandrino estaba conforme con lo que era un punto nuclear para su contendiente.

La conclusión, monarquía y Trinidad, resume sintéticamente los resultados principales de la investigación. Establecido que la monarquía significa un único principio, no ofrece mayor dificultad su comprensión en la gran Iglesia: afirmaba simultáneamente tanto el monoteísmo como la Trinidad. La comprensión cristiana de la monarquía se aparta tanto de la interpretación judía como de la pagana y gozó de amplia difusión en los medios ecle-

siales. La interpretación judaizante de la monarquía fue la propia de Praxeas. El nombre «monarquianismo» sugiere, pues, un triple equívoco; por ello sería deseable la sustitución de la designación «monarquianismo» por otra más adecuada. Uríbarri propone, con la Iglesia antigua, patripasianismo o sabelianismo. La teología patripasiana suponía en el fondo una vuelta al monoteísmo judío. Su aspecto definitorio no radica en la monarquía divina, sino en una concepción del monoteísmo que excluye la alteridad paterno-filial, amparada por una exégesis de Jn 10, 30 y 14, 9-11, en la que, para salvaguardar el monoteísmo, ven confirmada la necesidad de identificar Padre e Hijo. La respuesta eclesial a la teología patripasiana no sólo incluyó una exégesis no patripasiana convincente de esos versículos, sino que obligó a enriquecer y precisar la terminología, introduciendo nuevos conceptos técnicos («persona», «trinitas», «substantia») y provocó una reflexión teológica sobre la generación del Hijo. De ahí que se fuera abriendo camino progresivamente la idea de la generación eterna para presentar la alteridad contenida en el binomio padre-hijo. Dentro del patripasianismo, nuestro autor ha encontrado una variante del mismo, que supone una adaptación de corte adopcionista, que ha propuesto denominar «filiopaterismo», recuperando el nombre que circuló en la Iglesia antigua. Esta derivación del patripasianismo inicial está ausente en Noeto, aparece en Praxeas, y es probable que fuera la teología de Ceferino y Calixto (*Refutatio*). El filiopaterismo pone de relieve el parentesco entre el adopcionismo y el patripasianismo. Frente a la interpretación corriente desde Hagemann y Harnack sostiene que el patripasianismo no es primera y primordialmente una reacción contra los abusos de los teólogos del Logos, que les habrían llevado a las puertas del gnosticismo y del doteísmo, sino un intento de mantener el monoteísmo heredado de la tradición judía. Dentro de la controversia «monarquiana» ha propuesto distinguir dos periodos con características específicas, el de apogeo (h.200-h.235) y el de declive (h. 240-h. 260). El patripasianismo habría comenzado con Noeto en Asia Menor, a finales del s. II y en un principio el interés principal fue cristológico y soteriológico. Por la misma época, o quizás un poco más tarde, Praxeas propagó esta doctrina en Roma. La escuela noetiana sigue adelante con su concepción patripasiana «burda» y Sabelio se suma al partido al que da un nuevo impulso exegetico, teológico y terminológico. Ante esta situación el papa Calixto (217-222) excomulgó a Sabelio; pero parece que, como su predecesor Ceferino, habría asumido el «filiopaterismo», lo que les granjea el vivo rechazo del autor de *Refutatio*. Pocos años más tarde en Roma (h. 240), Novaciano combate el patripasianismo «burdo» de Sabelio y se hace eco de la existencia del filiopaterismo. Orígenes conoce el patripasianismo antes de instalarse en Cesarea y luego participa en actividad sinodal antipatripasiana. Hacia el 257 Dionisio Alejandrino reaccionó contra una corriente patripasiana y Dionisio Romano rechaza tanto el triteísmo como el sabelianismo (p. 504). Posiblemente hubo un tiempo difícil de precisar (h. 195-222) en el que el patripasianismo gozó de simpatías en la comunidad de Roma; pero fue perdiendo fuerza de modo progresivo y constante. Un representante cualificado de la comunidad, como era Novaciano, arremetió contra el patripasianismo y con Dionisio Romano queda claro que no gozaba de

aceptación en la comunidad. No es lícito afirmar que el patripasianismo fue la fe normal de la Iglesia durante la primera mitad del s. III en Roma, en Asia Menor y en el Norte de África.

El estudio que hemos presentado es más que una investigación sobre el enunciado del libro. Es casi una *summa* sobre la controversia «monarquiana». Dejamos a los especialistas en la cuestión el discutir sus argumentos y respuestas. Siguen ofreciéndose planteamientos y respuestas divergentes (como puede verse por el libro que reseñamos a continuación) sobre problemas para los que sólo contamos con fuentes fragmentarias y de carácter polémico. Nuestro autor ha hecho presentaciones y análisis de documentos que dan a algunos capítulos el aspecto de estudios monográficos. Eso mismo y la claridad de la exposición, que se expresa en reiteraciones desde las introducciones a las conclusiones, explican también la amplitud del volumen.

Ramón Trevijano

A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, SpVigChr 31 (Leiden, E. J. Brill 1995) XII, 24 láms, 611 pp.

Este estudio se interesa por las obras literarias atribuidas a Hipólito de Roma y trata de aclarar lo que reflejan sobre el tipo de comunidad o comunidades que existían en Roma a fines del s. II y comienzos del III, la constitución eclesiástica, que había alcanzado en este tiempo un estadio de desarrollo dinámico, y las tensiones teológicas y sociales que caracterizaban la comunidad romana de entonces. Cree que se puede descubrir una comunidad de iglesias domésticas en facciones, en camino a un solo obispo monárquico. El c. 1 pondera el descubrimiento de la estatua de «Hipólito» por Pirro Ligorio (1500-1583), como algo central para las cuestiones que atañen la identidad del *corpus* hipolitano y la clase de comunidad que lo leyó y conservó. El c. 2 presta atención a la tesis de Guarducci de que la estatua era originalmente femenina y representaba la gran dama de la filosofía epicúrea Themista de Lampsacus; pero cree que la figura femenina sentada en la cátedra fue interpretada alegóricamente por una comunidad cristiana, para la personalidad colectiva de la comunidad de Hipólito. La iglesia de Roma en el s. II se asemejaba a un grupo de escuelas filosóficas en conflicto. «Themista» fue recogida por una comunidad ortodoxa para expresar su cristología *sophía-lógos*, en una oposición consciente a lo que creían ser el monarquianismo herético de Ceferino y Calixto. Era la cristología de un grupo sectario, que había de ganar la controversia teológica, si bien sometida a un obispo monárquico que surgió de un grupo opositor. Uno de sus escritores, Hipólito, sería conmemorado el 235 durante la persecución de Maximino como presbítero junto al obispo Ponciano. El autor del *Elenchos* y otro escrito recordado en la cátedra

de la estatua, el *peri tou pantós*, fue el obispo, no conmemorado, de una división anterior. El *Elenchos* cuenta la historia del grupo bajo Ceferino y Calixto, cuya teología había sido así vencida, por mucho que el nombre de Calixto adornase la lista de sucesión acordada, ahora compilada con fechas reales de sucesiones episcopales y muertes. La comunidad del *presbítero* Hipólito pudo haber perdido el argumento para que su líder apareciese en la idea naciente de una sucesión monoepiscopal, *personal*, pero habían ganado el argumento cristológico. Brendt ve aquí la razón real por la que ni el *Elenchos* ni el *Contra Noetum* fueron mencionados en la lista del plinto de la cátedra.

El c. 3 trata de la estatua y el *corpus* hipolitano. Las obras de Nautin y Simonetti han sido el medio para identificar un grupo de escritos de uno de los dos autores putativos que son conjuntamente responsables del *corpus* hipolitano. En este capítulo pasa revista al proceso de recuperación y reconstrucción del *corpus Hippolytanum* desde el tiempo de Ligorio. Es cuestionable el deseo de afirmar la autoría hipolitana del *Elenchos (El.)*, redescubierto en 1842, desde los tiempos de Jacobi, Bunsen y Döllinger.

Si se puede eliminar la autenticidad del diálogo Hipólito/Gayo en Barsabí, también puede descartarse la eliminación de Gaius como autor de todas las obras de la estatua y de *El.* con quien esas obras quedan asociadas. Ciertas obras cuyo autor o autores fueron desconocidos para Teodoreto, Focio y otros, o conocidos bajo variedad de nombres en conflicto, tales como Gaio, Orígenes o Josefo, fueron atribuidas a Hipólito por mediación de la estatua. *Elenchos (El.)* fue identificado con la estatua por medio de la identificación de obras reclamadas por su autor con las mencionadas en el plinto, como el *peri tou pantós* o el *smikrós labúrinthos*. Si no fuese por la reconstrucción que hizo Ligorio de la estatua, habríamos reconstruido el *corpus* hipolitano de modo muy diferente. Con los datos del Damasceno y Focio habríamos distinguido el Hipólito que escribió *Dan., Ant.* y el *Biblidá-rion* o un *súntagma* contra 32 herejías y un Josefo, Gaio u Orígenes que escribió *peri tou pantós* y el *Laberinto*, que identificamos con *El.* El autor del *smikrós labúrinthos*, mencionado por Teodoreto como obra anónima, sería el Gaio mencionado por Focio. Una obra genuina de Hipólito podía estar en la estatua junto a las de otros autores. En la lista de 19 obras que Jerónimo atribuye a Hipólito puede haber dos en común con la estatua; pero son títulos muy corrientes. Hay otros tres que Jerónimo tiene en común con la estatua; pero que no están en la lista de Eusebio. Al final el único equivalente cierto entre la estatua y la lista Eusebio/Jerónimo es el *peri tou Páscha*. La estatua y su lista de obras es un monumento a una escuela y los títulos del plinto son obras de tres o más autores.

El c. 4 trata de la estatua y la teoría de los dos autores (I). La tesis de Nautin es que la estatua originalmente estaba dedicada a Josefo, el autor de *El.* y las obras mencionadas en el plinto y citadas por Focio, Juan Filoponus y Pseudo-Damasceno. Nautin reclamaba una distinción entre los autores del *C.N.* y de *El.* por razones teológicas, estilísticas y heresiológicas. Las fundamentales son las razones teológicas, 1) la justificación del binitarismo, 2) la encarnación, 3) puesto del Espíritu Santo. *El.* es binitario

en tanto que *C.N.* es distintamente trinitario y afirma la preexistencia del Espíritu Santo junto con la del Hijo. Para el autor de *El.* el *lógos* era ya una persona entera antes de la encarnación. *C.N.* queda más próximo a Calixto que creía que antes de la encarnación el Hijo era simplemente el Espíritu del Padre, aunque difiere claramente de Calixto al afirmar *dúo* o aun *tría prósopa*. La teología de *C.N.* es un acercamiento a la de Calixto. Ser Hijo requería para Calixto ser humano al mismo tiempo, de modo que antes de la encarnación el *lógos* era todavía el Espíritu del Padre; *El.* X 33, 11 contradice directamente tal falta de personalidad en el *lógos* preexistente. *El.* tiene el apoyo de los Padres anteriores, como Justino, Teófilo e Ireneo al reclamar completa personalidad para el *lógos* preexistente, en marcado contraste con el *lógos-sophía-noús* instrumental, antes de la encarnación, en *C.N.* Las diferencias en el binitarismo de las dos obras, o, adicionalmente, el trinitarianismo de *C.N.* no son explicables con el argumento de Fricke de los dos tipos de destinatario. El *lógos* llega a ser *prophorikós* como el primogénito de la creación, según *El.* (y la tradición representada por Justino, Teófilo e Ireneo) y el *lógos* llega a ser *prophorikós* en la encarnación según *C.N.* Las diferencias con *El.*, arguye A. Brent, son las diferencias entre el líder de su grupo y su sucesor histórico inmediato. El *C.N.* emerge como una obra de comienzos del s. III, aunque no enteramente, por una teología *país-lógos*, que es una osada adaptación de una cristología del s. II a la luz de la remodelación de ciertos conceptos derivados de la religión helenística, que el predecesor de Hipólito había rechazado en *El.*

El cronógrafo de 354 (Catálogo Liberiano) ha mencionado un *Hippolytus presbyter* junto con *Pontianus episcopus* (*Catalogus Episcoporum*) y enumerado los dos (*Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Calisti*) como enterrados el mismo día 13 de agosto (*Depositio Martyrum*). Hipólito era el nombre del presbítero, a diferencia de su predecesor como cabeza de la comunidad (*El.* IX 11-12), dispuesto a aceptar que era sólo eso y no obispo, aunque en este tiempo en las escuelas/iglesias/casas de la fraccionada comunidad romana la distinción entre presbítero y obispo no estaba tan claramente trazada. Los datos de la lista liberiana atestiguan una reconciliación entre dos comunidades antes en conflicto sobre la base del *rapprochement* teológico representado por *C.N.* La estatua no ha desempeñado ningún papel en esta discusión, puesto que ni *C.N.* ni *El.* son mencionadas en la lista del plinto. Sin duda algunas obras de la estatua deben haber sido escritas por el autor de *El.* que expresamente reclama esos títulos (el *peri tou pantós* y el identificable con la Crónica de la estatua) en su propia obra. Algunas obras de la estatua pueden ser de hecho del mártir de la vía Tiburtina, el sucesor del adversario de Calixto y corrector tanto de su teología como de su cronología. El *Catalogus* liberiano contiene una lista de nombres de los obispos romanos que, hasta Ponciano, se suceden en el episcopado precisamente cuando cambian los cónsules. La reconciliación entre Hipólito y Ponciano tuvo lugar antes de su juicio y martirio y queda atestiguada en las páginas de *C.N.* y *Dan.*, en las inscripciones corregidas de la estatua y en el *Catalogus* liberiano.

El c. 5 continúa el anterior (II). Las obras inscritas son por lo menos de dos autores. Algunas de las obras son del autor de *Dan.* por su cita como tales por Eusebio, Jerónimo y Teodoreto. Eusebio identifica una obra de la estatua (*tò peri tou páscha súggramma*) con Hipólito. Cabe poca duda de que la materia del perdido *perí tagathou kai póthen tò kakón* era específicamente una discusión de la herejía de Marción y corresponde al «Contra Marción» enumerado por Eusebio y Jerónimo. Está clara la identificación del *peri Theou kai sarkos anastáseôs* con el *De Resurrectione* del catálogo jeronimiano de obras de Hipólito, dedicado a Mammea en referencia de manuscrito siríaco, «a una Reina», en fragmentos de Teodoreto. Lo cita Anastasio Sináita como obra de Hipólito, obispo de Roma. El *eis eggastrímuthon* puede identificarse con el *De Saul de Pythonisa* en Jerónimo. En cambio es difícil identificar el *De Apocalypsi* en Jerónimo con *tà hupér tou katà Ióánnên euaggéliou kai apokalúpsêôs*. Ya ha descartado la autenticidad de la atribución por Barsalibí. Para el *eis tous psalmous* sugiere la mano de un tercer autor, que sintetizó la obra exegética de Hipólito con la obra científica de *El.*, pero ateniéndose a la tradición cristológica más conservadora del último. Hay por lo menos tres manos en obras con restos literarios que son probablemente idénticas con títulos de la estatua. Tanto Nautin como Simonetti buscaron atribuir los títulos de la estatua a un sólo autor (Josefo para el primero, un Hipólito distinto del Hipólito autor de *C.N.* y obras asociadas para el segundo. La cristología del bloque *C.N.* está mucho más acomodada que la del bloque *El.* a la cultura religiosa del tardío helenismo. Por contraste con el autor de *El.* el autor del bloque *C.N.* ha integrado radicalmente y sintetizado conceptos religiosos y filosóficos helenistas con su exégesis escriturista. La posición de *El.* es la de uno que mira la Escritura como literal y no alegórica y como cantera para investigación cronológica. El autor de *C.N.* vió en la Escritura no una apologética de anticuario y una cantera de investigación histórica, sino más bien una alegoría mística, semejante a la comprensión helenística de la mitología pagana.

El c. 6 versa sobre, 'La escuela y «cisma» de Hipólito'. Dámaso no opera con el registro de la investigación histórica basada en documentos; recurre al registro de la construcción de leyendas por una serie de objetivos humanos y políticos. El cronógrafo liberiano, que le era accesible tanto como a nosotros, contradice su descripción de Hipólito como un mártir novaciano. Hay más que un interés anticuario en el epigrama de Dámaso que subraya el rango presbiteral aunque cismático de Hipólito. Dámaso ha construido una leyenda para expresar la obligación de los cismáticos ortodoxos de reconciliarse con las comunidades de las que se han dividido. Dámaso obtiene su comprensión, muy anacrónica, de las turbulencias de la comunidad romana a fines del s. II y comienzos del III a la luz de la construcción social de la realidad de la constitución eclesiástica de su propio tiempo. Por eso seleccionó un ejemplo histórico que entendía, el de Novatus, un presbítero cismático, y aplicó el modelo a la realidad eclesiástica de sucesos de unos veinte años antes. Lo que implica a la par un rápido desarrollo del gobierno episcopal en Roma entre el fin del s. II y el cisma de Novaciano el 258.

Desde Eusebio para atrás el silencio sobre Hipólito como cismático es total. La explicación es que el caso les resultaba demasiado confuso para aplicarle el término «cisma», comprensible sin embargo en el caso del cisma de Novaciano unos 40 años después. Eusebio y Jerónimo o no pueden o no quieren afirmar el nombre de la sede de Hipólito. La fuente de la confusión es la incapacidad de su registro conceptual, formado en la matriz eclesial y social del s. IV, para describir sucesos que ocurrieron en una matriz muy diferente más de un siglo antes. La comunidad de Hipólito había ganado claramente el debate cristológico, si bien no ganó el lugar de su obispo (el *presbítero* de la lista liberiana) en la lista sucesoria. La descripción de Fricke de la posición del autor de *El. IX* 11-13 como «cismático», «antipapa», «obispo ilegal» es tan anacrónica como la leyenda de Dámaso sobre el presbítero novacianista. Pablo (Rom 16, 1-16) deja claro que en la Roma de hacia el 55 había una serie de diversos grupos cristianos con líderes distintos. Como apunta Lampe no hay ninguna prueba literaria de cualquier organización central para esos círculos diferentes. Al otro cabo de este desarrollo (a. 217) tenemos las iglesias *tituli* de Roma y sus parroquias. Están documentadas en los ss. V-VI en *Liber Pontificalis* 1, 31, 10 donde cada iglesia queda descrita como *quasi diocesis* con su propio edificio, clero, liturgia y lugares de enterramiento. La pretensión de Bardy de que existía un episcopado monárquico junto a los jefes de escuela filosófica como Justino o Valentín no tiene prueba suficiente. De Ignacio, Clemente y Hermas, concluye Lampe, por analogía con la sinagoga judía, que había una serie de comunidades domésticas con un consejo de presbíteros. Sin embargo, Brendt cree que no hay que subrayar demasiado el modelo de la iglesia doméstica para el desarrollo de la comunidad romana. Wycherley ha argüido que la escuela filosófica griega era esencialmente una extensión especializada del hogar helenístico. El carácter de una comunidad doméstica que se parece a una escuela filosófica griega queda bien representada por la comunidad de Justino. Tal descripción de la comunidad como una escuela filosófica se aplica especialmente a la comunidad de Hipólito y la iglesia de Roma en el s. II. La iglesia de Roma de la segunda mitad del s. II se parecía a una colección de escuelas filosóficas, subrayando sin duda la base religiosa y litúrgica de la vida comunitaria más de lo normal en tales escuelas. Arguye que los datos de *El.* y *Ap. Trad.* muestran que muchos de los presupuestos sobre la constitución eclesiástica que precedió a Víctor se mantenían todavía en tiempo de sus sucesores Ceferino y Calixto, y que el desarrollo decisivo de obispos monárquicos tuvo lugar como resultado de esos acontecimientos en el periodo que lleva a Novaciano. El retrato anacrónico de Víctor por Eusebio es el de un obispo monárquico. En *El. IX* 12, 15-26 no encontramos nada que encaje con la definición de «cisma» u «obispo legal». Es la convención disciplinar de no admitir a comunión los que otro ha excomulgado lo que claramente constituye la «frontera consuetudinaria» que se acusa a Calixto de haberse saltado. Ni el autor reconoce a Calixto como obispo de Roma ni el se presenta como tal. El pasaje dice también que Calixto «había fundado una escuela», lo que parecería implicar la separación de Calixto de la comunidad de *El.* El autor sigue a Ireneo al aplicar este término a un grupo que ha llegado a ser herético. «Escuela» e «Igle-

sia» son simplemente valoraciones aplicadas a lo que en apariencia son instituciones muy semejantes. Está claro por *El. IX 7, 1-3* que ya en tiempo de Ceferino la comunidad del autor de *El.* estaba espacialmente separada de la del primero, aunque todavía no había ocurrido la separación espiritual entre ambas. Pero Ceferino y Calixto, al comulgar con los que el autor de *El.* no comulga, no habían roto por ello *ipso facto* la comunión. El autor de *El.* nunca pretende haber excomulgado a Calixto como éste hizo con Sabelio. Es Calixto quien reclama ser la «verdadera iglesia» para su grupo (*El. IX 12, 25*). *El. IX 12, 16* sugiere una oportunidad en que las escuelas domésticas y su liderazgo presbiteral podían reunirse conjuntamente. Para cada congregación dentro de la ciudad había un solo presbítero/obispo al fin del s. II (Hermas, *Mand. XI, 1.12*). La escena descrita en *Vis. II 4, 3* puede reflejar una situación como la de *El. IX 12, 16*. Cada *proestôs* de cada comunidad vistos juntos formaban un consejo central, presbiteral, junto con el ministro encargado de lo que es un ministerio de asuntos exteriores más que un secretariado. Este mismo parece haber sido la persona a quien se encargaba de la benficencia con otras iglesias, como deduce de la carta de Dionisio a Soter (Eusebio, *HE. IV 23, 9-10*). Podemos estar en el comienzo del proceso que había de llevar al episcopado monárquico en Roma y a la inclusión del primitivo secretario/ministro de exteriores Clemente en la lista de sucesión de los obispos monárquicos individuales. El comienzo de tal proceso es lo que nos atestigua la disputa entre el autor de *El.* y Calixto. La frase de *El. IX, 12, 10* que reconoce a Victor como obispo no significa necesariamente que fuera el único obispo de Roma en ese tiempo; no le atribuye el aspirar al «trono del episcopado». La pluralidad de obispos, como la de presbíteros y diáconos (*El. IX 12, 21-22*) debe referirse a portadores de esos oficios en Roma mismo. Con el lenguaje cipriánico durante el episcopado de Cornelio (251-252) tenemos una conceptualización de lo que significaba ser «cisma». Un desarrollo radical tuvo lugar en la conceptualización del triple orden entre el tiempo de Hipólito y su sucesor y el de Cipriano. A. Brent ha argüido a la luz de Clemente, *1 Cor 44*, Hermas, *Vis. III 9, 7*, *Mand. XI*, Justino, *1 Apol I 61-67*, Ireneo, *AH. IV 26, 2* y Eusebio, *HE V 22, 16*, a la luz de su reconstrucción con fuentes arqueológicas, que cada congregación fraccionalizada de la comunidad romana estaba encabezada por un *proestôs* que poseía *episkopê*, quien como *prôtokathedritês* ocupaba una única *prôtokathedria* sobre tal congregación. Ha usado su reconstrucción para interpretar *El. IX 6-13*. El autor de *El.* y Calixto era cada uno un *proestôs* de dos de tales congregaciones casa-escuela de las que estaba compuesta la iglesia romana. Tales congregaciones estaban ligadas de modo suelto por el intercambio del *frumentum* (Eusebio, *HE V 24, 16*) y por encuentros públicos para debate general sobre error doctrinal y el alivio de los pobres de fuera, en lo que el secretario de exteriores, encargado de escribir cartas a otras iglesias en nombre de la comunidad como un todo, puede haber destacado como figura de autoridad cierta aunque ambigua. En la pretensión de Calixto parecemos estar en el comienzo o acaso en la base del oficio secretariado de exteriores (Hermas, *Vis. IV 2, 3*) de un tal *presbíteros* o *episkopos* al reclamo de una jurisdicción única, monárquica sobre todas las otras congregaciones. Es la reseña de la resistencia a

algunos de estos movimientos lo que encontramos en *El.* IX 6-13. La contienda del autor de *El.* con Calixto no era sobre su derecho de jurisdicción sobre el grupo de Calixto, sino más bien sobre la admisión de Calixto en su propia jurisdicción de los excomulgados por la suya propia. La idea de sucesión apostólica, en términos de poseedores personales de sedes localizadas geográficamente, sólo se endureció como postulado dogmático subsiguientemente a Ponciano (231-235). Esta es la razón de la perplejidad de Eusebio, Jerónimo y Dámaso sobre lo que habían leído en sus fuentes.

El c.7 se centra en, Hipólito y la constitución eclesiástica. Arguye, de un modo poco convincente, que el propósito de la liturgia de ordenaciones de la *Tradición apostólica* no era reflejar una realidad social existente sino crear una nueva y por lo tanto no la acepta como prueba de un episcopado monárquico en Roma desde el tiempo de Victor en adelante. El nombre de Hipólito como el de Clemente es indicativo del proceso de vinculación de obras dispares. La única obra que lleva el nombre de Hipólito en el título (*Canones Hippolyti*) se compuso probablemente en su forma presente por el mismo tiempo en que Funk data las *Ap.Con.* La tradición «por Clemente», en su subordinación tagmática del Espíritu en línea con las criaturas, difiere de la «por Hipólito» en la que el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo. Las tradiciones en conflicto tocan cuestiones cristológicas de h. 380 que serán debatidas en Constantinopla y más adelante. El texto de la *Constitución de la Iglesia Egipciaca* forma parte de un *corpus* pseudónimo de literatura comparable en su continua reelaboración y desarrollo pseudónimo con las *Clementinas*. Los *Canones Hippolyti* han sido, pues, compuestos entre 336 y 340. La incapacidad para encajar los datos históricos presentados por *El.* en un esquema cipriánico de constitución eclesiástica, con sus conceptos de cismas y antipapas reconocidos por debidos procesos sinodales, sea dentro o entre diócesis, vale para los datos presentados por *Ap.Trad.* en sus varias versiones y formas. Los *presbíteroi-epískopoi proistaménoi* no vienen de diócesis distantes sino de otras congregaciones con las que la congregación en cuestión intercambia el *frumentum*. También Ireneo es testigo de lo intercambiable del término *epískopos* y *presbíteros*. Ireneo (*AH* III 3, 2-4) de modo semejante, antes de *El.*, ha usado el método historiográfico de establecer una *diadoché* entre una serie de maestros como una garantía de la coherencia de una doctrina cristiana común, incontaminada culturalmente por el paganismo. Un paralelo directo a la historiografía de Diógenes sobre la sucesión en escuelas filosóficas se encuentra en el desarrollo contemporáneo, atestiguado por Ireneo y *El.*, de listas de sucesión episcopal, donde los apóstoles quedan fuera de la sucesión misma en el *Urzeit* cristiano. En este *Urzeit* cristiano el puesto de los «sabios» de Diógenes lo toman los apóstoles y el puesto de los filósofos, los obispos. Si en Diógenes sólo dos de los sabios (Phrekydes y Thales) inician de hecho sucesiones de enseñanza, en las *Clementinas* sólo uno o acaso dos (Pedro y acaso Santiago). Tanto en África del Norte como en Alejandría hay en este tiempo prueba contemporánea de la emergencia de obispos singulares. Entre el 190 y el 230 Agripino de Cartago (Cipriano, *Ep.* 71, 4 y 73, 3) y Demetrio (Eusebio, *HE* VI 19, 15.17). Tanto Tertuliano como Agripino han sido vinculados con la disputa entre Calixto y

el autor de *El.*, sus contemporáneos (*De Pud.* 1, 6 y *El.* IX 12, 20-26). La acusación del autor de *El.* IX 12, 20-21 contra Calixto no era por haber dado directivas episcopales que no podía seguir y que invalidaban a sus ojos la autoridad del que las había dado, sino más bien que Calixto había absuelto y recibido en su comunión a los que había excomulgado de su grupo y minado así su autoridad sobre la clase de casa-congregación presupuesta por *Ap.Trad.* A las otras congregaciones no les quedaba sino aceptar tal acto de absolución o romper la comunión por ello. Los acontecimientos dentro de una comunidad en Roma pudieron tener en África las repercusiones que describe Tertuliano; pero también éste pudo estar reaccionando ante sucesos puramente locales. Si las *Clementinas* reflejan movimientos dentro de la comunidad romana contemporánea con Calixto, Hipólito y el autor de *El.*, la crítica del *episcopus episcoporum* en *Pudic.* 1, 6 se convierte en un fuerte argumento de que es de hecho Calixto a quien Tertuliano está atacando. La ideología de las *Clementinas* y de la comunidad de Calixto ha sido adoptada por el Hipólito reconciliado en su edición irénica del *Chronikôn*. La situación confrontada por el autor de *El.* no es la de su fallo en llegar a ser un obispo monárquico como había logrado Calixto, sino que protesta por el abuso de autoridad de Calixto como presidente de otra congregación al absolver miembros de la congregación del autor. Ni Tertuliano ni el autor de *El.* han sido líderes de un cisma en el sentido posterior. El faccionalismo en Roma tenía una contrapartida aproximada en África del Norte. Una fluidez semejante queda tras el relato de Eusebio de la vida de Orígenes. Tenemos en el grupo de Tertuliano un ejemplo paralelo con el de Hipólito, con el que participa un rigorismo similar e intereses trinitarios semejantes. Tertuliano era un montanista antes de que serlo requiriese una ruptura absoluta con la iglesia más amplia. La revolución instigada por la lista de sucesión sin fecha de Ireneo, y concluida por la lista liberiana fechada, tardó en establecerse ella misma en Roma.

Brendt muestra un sólido y amplio conocimiento de las fuentes; pero es un tanto desigual en lo que atañe a las interpretaciones que sostiene. Mezcla argumentos bien fundados con otros demasiado especulativos. Nos parece acertada la identificación de la estatua femenina como representación de una comunidad escuela; no así el que simbolizase su cristología-*sophia*. Estamos de acuerdo con que las obras del plinto pueden representar los escritos de una escuela y parece bien fundada la distinción de autores de *El.* y *C.N.* Más cuestionable es la descripción de la teología de esta última como acercamiento a la de Calixto. Así como su propuesta de identificación del autor de *El.* con Gayo, aunque sea una alternativa válida al Josipo propuesto por Nautin. Muestra bien la perduración de la estructura de iglesias domésticas/escuelas en grandes ciudades; pero nos parece forzada su pretensión, apurando la tesis de Lampe, de que el episcopado monárquico no aparece propiamente en Roma hasta mediados del s. III. Hay algunas incoherencias como la presentación del autor de *El.* como el obispo de una división anterior y luego como uno más de los *proestotes* de las diversas comunidades en que se distribuía la iglesia romana por ese tiempo. También cuando se apoya en la *Ap.Trad.* para la estructura de la congregación en tiempo de Calix-

to y cuando la presenta como obra de innovación o retrasa su composición al s. iv. Es un estudio que merece seria atención y que, no dudamos, animará la discusión entre los que se reconozcan en sus tesis más importantes y los que disientirán de ellas.

Ramón Trevijano

M. Tetz, *Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*. Hrsg. von W. Geerlings und D. Wyrwa, BHZNW 78 (Berlin, Walter de Gruyter 1995) 314 pp.

Reseñamos breve y selectivamente, por la relevancia que ha tenido su autor en los estudios recientes sobre san Atanasio y su tiempo, la colección de estudios menores reunidos en la publicación que presentamos:

'Athanasius von Alexandrien' (p. 1-22), trata de la biografía, obras e influencia. Como fuentes principales 1. Sus llamadas *Apologías*, incluyendo la *Historia Arrianorum*; 2. *Vitae Athanasii historia acephala*, que procede del patriarcado alejandrino y sólo se conserva un fragmento en latín de la colección de Theodosius Diaconus; 3. El índice y título de las *Cartas Pascuales* (siriaco). Al tratarse de escritos polémicos es indispensable recurrir a las fuentes del otro lado transmitidas por Eusebio, Filostorgio, Hilario, Rufino, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto. En el «concilio de confesores» del 362 Atanasio logró por primera vez que se declarase la suficiencia del Niceno por un decreto sinodal (tom. 4). La confesión nicena implica también el anatema sobre la doctrina de que el Espíritu Santo es una creatura y separado de la *ousía* de Cristo (tom. 3, 1), con lo que se prosigue básicamente la línea del Serdicense, aunque Atanasio elimina esa confesión, a la que se atenían los eustacianos, en beneficio del Niceno. El sínodo admitió como nicena la doctrina de las tres hipóstasis de la comunidad «neonicensa» de Melecio en Antioquía, puesto que también se daba esa doctrina entre representantes indiscutibles del campo niceno (Apollinaris); aunque Atanasio a lo largo de su vida sólo ha hablado de *una* hipóstasis de la divinidad. Que no resultase eficaz el consenso en doctrina trinitaria no dependió de la terminología de Atanasio, sino de la intervención del rigorista Lucifer al ordenar frente a Melecio de Antioquía al eustaciano Paulino. El Sínodo del 362 tuvo que ocuparse también de una discusión intranicena que dio pie a las *controversias cristológicas*. La masa del legado literario de Atanasio corresponde a escritos ocasionales, ligados indisolublemente con las luchas de su vida y, más bien por eso que por razones literarias, obtuvieron la más alta valoración. Las *Cartas Festales* son una de las fuentes más importantes tanto para la Vita de Atanasio como para su teología y espiritualidad. Kannengieser ha negado la autenticidad de *Contra Arianos* III; pero la distancia terminológica de I-II queda condicionada por la temática. Hay que reconocer pues su autenticidad; pero no por el mismo tiempo de las otras dos.

'Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien' (p. 23-60). Recuerda la discusión sobre Atanasio como teólogo, como político eclesiástico y como teólogo y político eclesiástico. Se pregunta 1) por la imagen de él que se hizo la Iglesia antigua, 2) por la que se sacan de sus escritos mismos, 3) y en particular de los considerados político eclesiásticos. El cuestionamiento y los criterios del histórico literario Schwartz determinan la imagen de Atanasio como un puro jerarca y desde estos presupuestos no reconoce a sus escritos dogmáticos «hondura filosófica» ni «cálida religiosidad». Lietzmann aunque tiene también en primer plano sus escritos polémicos, presta también atención a los dogmáticos y le reconoce «fuerte personalidad religiosa». Al atender el aspecto eclesiástico de la obra de Atanasio, J. Vogt ha constatado algo indeclinable. W. Schneemelcher en 1950 vio fundada la importancia de Atanasio no en su política eclesiástica sino más bien en su trabajo teológico. Ha tenido el mérito de ver que no son disociables el teólogo y el político eclesiástico. Campenhausen proporcionó un complemento esencial de la imagen de Atanasio al constatar la firme unidad con que vinculó el reclamo dogmático, el ascético y el eclesiástico. Tetz quiere introducir fragmentos de tradición que nos han llegado fuera del corpus atanasiano, que nos narran cómo Atanasio recurrió a la fuga en tiempo de persecución. Lo que determina el comportamiento de Atanasio en su oficio episcopal no es la conciencia de poder del jerarca, ni el fanatismo de un «papa» fanático, sin escrúpulos ni reparos, apasionado, que carece de todo distanciamiento entre la motivación religiosa que representa y la posición eclesiástica que quiere mantener. Tetz recurre luego a dos de los escritos «político eclesiásticos», a) *Apologia de fuga sua*. Para Atanasio la Escritura es el presupuesto que ha de determinar su propio criterio y comportamiento. La Escritura entra en escena de dos maneras, con el mandato del Señor y con la actuación narrada de los santos bíblicos que lo obedecen ejemplarmente. Quizás lo más interesante es la aplicación del concepto *Imitatio Dei* e *Imitatio Christi*; b) *Epistula ad Dracontium*. En la carta es determinante el concepto atanasiano de *Imitatio*. Draconcio ha de imitar la predicación evangélica de Pablo. Son modelo los santos veterotestamentarios que, pese a negativas iniciales, por temor de Dios cumplieron ministerios; c) *Imitatio sanctorum, vita Athanasii* como «explicación de la Sagrada Escritura». Se trata de la imitación de la conducta de santos bíblicos. Los escritos en que, contra su costumbre, en lugar de la *imitatio sanctorum* habla de la *imitatio Dei* se sitúan al comienzo (339) y hacia del fin (369/71) de su carrera. Frente a la concepción de la *imitatio sanctorum*, fundada en 1 Cor 11, 1, queda muy atrás la de la *imitatio Dei*, según Ef 5, 1. Vienen a ser casos excepcionales. Las palabras y obras de Atanasio hay que medirlas con la medida de la Escritura.

'Markellianer und Athanasios von Alexandrien. Die markellianische Expositio fidei ad Athanasium des Diakons Eugenios von Ankyra' (p. 61-105). Marcelo de Ancyra, de los nicenos de primera hora, fue atacado por teólogos tan destacados como Apolinario, Basilio, Diodoro de Tarso, pero aunque desde lados diferentes se esperaba con impaciencia una toma de postura de Atanasio, no hubo de su parte ninguna a la que se hubiese

podido apelar para una condena de Marcelo. Una nueva fase de la discusión comienza con el documento descubierto hacia 1700 por Montfaucon. Tetz presenta una edición crítica del texto y describe los resultados anteriores de la investigación sobre la *Expositio fidei* de Eugenio, de diferente calidad, pues van desde tesis sólidamente fundadas a sospechas o aseveraciones sin ningún fundamento. Por eso emprende una investigación de fuentes que ayude no sólo a reconocer dependencias sino sobre todo la orientación teológica y la tendencia político eclesiástica de la embajada marceliana. Ya se había notado que Eugenio cita explícitamente fórmulas del Niceno y cuatro textos bíblicos, así como la proximidad a la confesión de fe de Gregorio Taumaturgo. Eugenio quiere con su escrito, que corresponde a la 'pregunta de Atanasio' sobre la fe en Cristo de los marcelianos, convencer al obispo alejandrino de que los marcelianos, pese a la opinión de sus calumniadores, representan «la fe católica de la Iglesia». Como autoridad aparece también aquí no sólo el Sínodo de Nicea sino también el de Alejandría del 362. Ya al comienzo de las descripciones dogmáticas en 2, 1 los marcelianos aclararan que condenan la herejía arriana y creen lo mismo que han confesado sus Padres en Nicea, con lo que se atienen casi a la letra del *Tomus ad Antiochenos* 3, 1 de Atanasio, e.d. a la decisión sinodal del 362. La confesión positiva para descartar el reproche de sabelianismo (c. 2, 4) coincide con la toma de postura de los eustacianos en el Sínodo del 362. Aunque el Niceno es citado desde el comienzo, la autoridad decisiva para probar la catolicidad de la fe de los marcelianos es, más que el decreto sinodal del 362, el *Tomus ad Antiochenus* de Atanasio, pero en la interpretación de los eustacianos de Antioquía, e.d. de su obispo Paulino. Alejandría mantenía comunión con Paulino. En las anteriores presentaciones de su fe, Marcelo no había apelado expresamente al Niceno, sino —aparte de la Escritura— a la *Regula fidei* y, en un caso, al Símbolo Romano. Así que el escrito de Eugenio supone un giro, en línea en la concepción del Niceno por parte de Atanasio. Para la historia de la teología es aquí notable las citas todavía ocultas de frases de determinados teólogos, no como un grupo de Padres de Nicea, sino particularmente como testigos de la validez general de la tradición de fe eclesiástica, lo mismo que como prueba de la ortodoxia de un grupo amenazado. El escrito de Eugenio documenta el desarrollo de la argumentación teológica en dirección a la prueba explícita de Padres. Un dato decisivo para la teología de Marcelo es el sínodo homousiano de Serdika, que ha examinado y reconocido los theologoumena cuestionados de Marcelo. La decisión del Sínodo de Alejandría del 362 es respetada por Marcelo como lo muestra el escrito de Eugenio. Es en este encuadre cronológico e histórico teológico donde hay que situar los fragmentos de Marcelo. Por último Tetz describe los sucesos en perspectiva cronológica e histórico teológica.

'Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien' (p. 107-134). Es indiscutida la particular importancia del Sínodo de Alejandría (362) para la consolidación de la ortodoxia nicena. En este «concilio de los confesores» hay que distinguir, 1. Un gran sínodo egipcio que trata un asunto común a todos los nicenos, cómo aco-

ger a los que regresan de una postura antinicensa, con atención peculiar a Antioquía (la comunidad eustaciana veteronicensa del presbítero Paulino y el grupo meleciano), 2. Un Sínodo reducido, que tras la marcha de la mayoría, se ocupó particularmente de la cuestión antioquena y cuyos resultados fija Atanasio en el Tom. para transmitirlos a Antioquía. Se ofrece la paz a ambas comunidades de Antioquía con la condición de que acepten exclusivamente el Niceno. La condena de los pneumatómacos va ya más allá del Niceno, en línea con la aclaración del Serdicense (342). Atanasio justifica este paso a una cuestión actual que ya había tratado en la carta a Serapión (359) al explicar que un rechazo real del arrianismo implica no separar a la santa Trías y no decir que uno de sus miembros es creatura (c. 3, 2). Para descartar toda sospecha y asegurar la pureza de la única fe de la Iglesia católica, en 3, 3 se añaden a las tres condiciones principales el anatematizar a una serie de herejes. La lista de herejes va orientada a la diferente comprensión de las hipóstasis en las dos comunidades antioquenas. La condena de Sabelio y Pablo de Samosata debe proteger a los eustacianos de sospecha por su doctrina de *mía hypóstasis*. La condena de los gnósticos como representantes de una doctrina de tres principios debe preservar al otro grupo. Con miras a «una divinidad de la Trías» asume el sínodo la interpretación de las tres hipóstasis y con ello la justificación de los melecianos. Mientras que en el caso de los melecianos se mencionan las tres hipóstasis, en el de los eustacianos sólo se menciona la *mía ousía* y no la *mía hypóstasis*. Atanasio mismo nunca ha hablado de tres hipóstasis. Con Tom. 7 llegamos al problema de la *katà sárka oikonomía tou sôtêros*, sobre la que también discuten dos grupos. Aquí se trata de evitar que la humanidad de Cristo sea demasiado subrayada (7, 1) o demasiado poco (7, 2-3). Se llega a un reconocimiento mutuo. No hay que interpretar Tom 7 desde los desarrollos cristológicos más tardíos y querer ver interpolaciones apolinaristas (Weijenbrog). No es cuestionable la prioridad temporal de Atanasio sobre Apolinario. Si Atanasio, como los «arrianos» pensaba la encarnación en el *esquema Logos-sarx* y el alma de Cristo no es un factor teológico para Atanasio (Grillmeier), los eustacianos ya sostenían en 362 la plena humanidad de Cristo en el *esquema Logos-Anthropos* y corrían así el peligro de perder la unidad de la persona de Cristo y debían por lo tanto descartar la sospecha de «Samosatenismo» (7, 1). Atanasio, *Or. III contra Arianos* 30-33 nos da el precedente de Tom 7. Atanasio piensa según el *esquema Logos-sarx* y con ello en la cuestión cristológica queda más cerca de los apolinaristas que de los eustacianos. Atanasio ofrece a los partidos en disputa la base común para que puedan encontrarse y reconocerse.

‘Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasius von Alexandrien’ (p. 135-153). Se centra en el probablemente último de los escritos dogmáticos de Atanasio, la *Epistula ad Maximum philosophum*, en vista de la controversia cristológica que agitó los espíritus a más tardar desde el Sínodo de Alejandría del 362, pues Atanasio para criticar las concepciones cristológicas en el campo niceno, agudiza de modo sorprendente el discurso de la cruz. En el 371 los nicenos de todas las direcciones tenían en cuenta la

mención del crucificado en 1 Pe 4, 1. Atanasio, en *Or. III* 35, había ya coordinado cruz y kerigma según 1 Cor 1, 23, lo mismo que en *De synodis* 34, 1-2 (en cuestionamiento trinitario) y *EpEpic* 1. En *EpMax* 5 el discurso de la cruz y el Niceno quedan como de sí vinculados y lo fundamenta en 1 Cor 1, 24.

'Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen' (p. 155-184). La Vita, como obra que llegó a ser clásica de la literatura cristiana, ha tenido una posteridad quebrada propiamente por Jerónimo. Holl ensalza la superación de la antigua biografía por Atanasio y le considera no el creador del género literario de la *bíos*, pero sí su culminador. Le fascinan los grados del desarrollo interior, de la vida interior, el yo del santo, su perfeccionamiento moral. En cambio Harnack lo denuncia como el libro que ha ejercido una influencia devastadora en Egipto, Asia occidental y Europa como culpable principal junto al culto de las reliquias, de la introducción de los demonios, los milagros y «alles Spuck» en la Iglesia. Lietzmann ha sostenido que Atanasio hace de Antonio no sólo el modelo del auténtico asceta, sino también el predicador de su ideal monástico propio, en el que vincula una robusta fe en los demonios con altos objetivos filosóficos y cristianos. Sólo este libro monástico nos da una mirada sobre el aspecto más secreto de la piedad atanasiana, cómo en el alma de este hombre, que pertenece a la capa directiva de la antigüedad tardía, se combina la honda penetración cristiana de sus escritos teológicos con las oscuras representaciones de una religión naturista de miles de demonios y fantasmas y el conjunto queda configurado por las fuerzas culturales de la filosofía griega decaída. Puesto que Atanasio, como dice, no pudo contar con los relatos de monjes compañeros de Antonio (pese a que el texto A quiere ver a Atanasio en estrecha vinculación con Antonio), hay que contar más bien con el texto B con que Atanasio se apoya en un hombre de confianza, el obispo Serapión mencionado en el c. 91. Éste es con seguridad (c. 82) un íntimo de Antonio. Serapión aparece como el garante para Vita Antonii 69-71 (prescindiendo del discurso antiarriano de Antonio, que Atanasio escribe en el c. 69). El frecuente relato de visiones permite concluir junto a una relación peculiarmente estrecha a una duración más larga de la vida en común. La existencia monástica con el papel salvífico que le atribuye para el mundo, tal como la alaba Serapión en sus escritos (*Carta a los discípulos de Antonio, Carta a los monjes*) deja reconocer una tendencia a emanciparse de la cristología. Encontramos a lo largo de la Vita el correctivo atanasiano determinado cristológicamente. Atanasio ha introducido también el correctivo de la *imitatio sanctorum*, de los santos bíblicos. Se puede decir que el refrán variable del correctivo de Atanasio en la Vita apunta a la actividad única del Señor, lo mismo que a una «desdivinación» o encarnación del hombre. Atanasio lee la vida de Antonio a la luz de la Escritura, en el círculo de reflexión de la relación vinculante de los santos bíblicos con su Señor. Con esta ayuda baja a Antonio respetuosamente, pero con determinación, del pedestal a que lo había alzado la hagiografía encomiástica. Tal lectura hace de Antonio, el padre de los monjes, un '*anthropos theou* en vez de un *theios anér*. La combinación de tradiciones relativamente sin redactar y las partes atanasia-

nas crean dificultades de comprensión, pues en la obra chocan diferentes expresiones teológicas. La historia de la influencia de la obra muestra que lo que ha tenido más recepción sus partes no atanasianas. El desarrollo de la hagiografía, para cuyo origen hemos de pensar más bien en Serapión que en Atanasio, pasa de largo por Atanasio porque su intención teológica y su crítica de la realidad orientada cristológicamente, fue ignorada. Lo mismo vale para los históricos eclesiásticos Holl y Harnack. La concepción atanasiana queda clara. En los discursos relativiza el adoctrinante Atanasio/Antonio sus doctrinas al remitir a la suficiencia de la Sagrada Escritura. Atanasio/Antonio transmite además sus experiencias. El discurso de la cruz como poder de Dios es para Atanasio centro de la experiencia de fe y de la vida de fe.

'Athanasius und die Einheit der Kirche. Zur Ökumenische Bedeutung eines Kirchenvaters' (p. 185-206). Para Eusebio de Cesarea el tiempo de Jesús y sus discípulos parece ya sobrepujado por el presente eclesiástico; el tiempo que remitía sólo a la fe sobrepujado por el presente alcanzado bajo Constantino, en la evidencia salvífica de un presente visible a todos. A esta «escatología realizada» con su tendencia a lo visual corresponden en Eusebio el destacado glorificante de la Iglesia y la eclesiología que cobra su autonomía. En cambio Marcelo de Ancyra, que sobrepujaba teológicamente a Eusebio y se le contrapone, acentúa también la eclesiología; pero en su indisoluble dependencia de la cristología. Marcelo fue también el primero que por los años 30 combatió sistemáticamente a Arrio y sus partidarios, en particular Asterius. El Sínodo de Serdika (342), que Atanasio llamó un tiempo «el grande» junto al de Nicea y que contó con mucha mayor participación de orientales y occidentales pudo haber sido la gran oportunidad para el reencuentro de unos y otros. Pero desde el comienzo estuvieron los sinodales occidentales con Marcelo y Atanasio por un lado y los orientales por otros, en sesiones separadas. Por el lado de los sinodales occidentales se da en esa situación una confesión de fe, marcadamente influida por Marcelo, que más tarde Atanasio dejó de lado en beneficio del Niceno, y por ello poco valorada en la historiografía dogmática, que resulta singular en el s. iv por su intenso recurso a expresiones joánicas de unidad. Conectando con dichos joánicos de Jesús la explicación de fe busca corresponder a la indisoluble de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo con una doctrina de una hypóstasis. Con ellos se abarcan también las consecuencias de esta doctrina trinitaria para la eclesiología. Atanasio mismo no ha tratado nunca el tema de la unidad de la Iglesia y sin embargo su entera actividad está al servicio de esa unidad. Si el Serdicense ve la comunidad en conexión con Jn 17, 20s, Atanasio lo hace sobre todo mediante 1 Cor 11, 1. La espiritualidad de Atanasio se debe a la constelación «imitar a Cristo», «imitar las Escrituras». En ella se asumen determinados caminos comunes. En ella se percibe la unidad de la Iglesia. En ella se funda de modo correspondiente el significado ecuménico de Atanasio, también para el presente.

'Ein enzyklische Schreiben der Synode von Alexandrien (362)' (pp. 207-225). Una forma conciliante de decisión eclesiástica no es un fenómeno difundido en la controversia de fe del s. iv. No se ha prestado la atención

que merece, también bajo el aspecto ecuménico, a la que en cierta medida cae en el encuadre del «Sínodo de Paz» del 362. El Sínodo estaba ocupado principalmente en problemas de reconciliación. Bajo la soberanía de Constancio la gran mayoría de los obispos se había dejado determinar por su política eclesiástica antiatanasiana, orientada estrictamente a la uniformidad de confesión. Tras la muerte del emperador y «favorecidos» por la política de Juliano, en muchos lugares se buscó de nuevo la comunión con Atanasio y los círculos de orientación nicena. La integración debió ser muy rápida, pues ya el 363 escribe Atanasio a Joviniano que, aparte de pocas excepciones arrianas, «todas las iglesias en todos los lugares», en el oeste y este del imperio profesan el Niceno. No se conocía hasta ahora una declaración del Sínodo del 362 pues el *Tomus ad Antiochenos* no es propiamente un escrito del Sínodo sino la carta de una comisión sinodal, que sesionó después del Sínodo, para resolver el caso antioqueno. Los sinodales de Alejandría, bajo la presidencia de Atanasio, tomaron decisiones difundidas en oriente y occidente, que no nos son desconocidas a partir de relatos secundarios y por descripciones de antiguos historiadores eclesiásticos. Sócrates y Sozomeno narran que el Sínodo de Alejandría habló de la Trías como *homooúsios triàs*; pero tal fórmula no es atestiguada por el *Tomus*. Una encíclica (*epistolê katholikê*) transmitida como atanasiana, dirigida por Atanasio y los coepiscopos a los obispos ortodoxos de Egipto, Siria, Cilicia, Fenicia y Arabia, con expresiones inusuales, con influencias occidentales, podría corresponder a los presupuestos del *Tomus*. Se había decidido que Asterios y otros trabajarían por la reconciliación en oriente y Eusebio por la reconciliación en occidente. La «Encíclica Católica» (EC) encaja con el encargo a Asterio. La *Vita Eusebii* del s. VII/VIII cuenta cómo Eusebio llevó el decreto conciliar a Liberio de Roma y lo presenta como coautor del decreto sinodal. Tetz presenta una edición crítica de EC y una reseña de su contenido. El documento ofrece elementos para su colocación cronológica al comienzo del reinado de Juliano, cuando tuvo lugar el Sínodo de Alejandría. La situación histórica teológica es aún más clara. El discurso sobre una divinidad de la santa Trías y el rechazo de una separación de Padre, Hijo y Espíritu Santo, son característicos del estado de la discusión en la *Epistula I ad Serapionem*. Todavía no se cuenta con el acuerdo del *Tomus* 5, 3-6, 4. Queda en el fondo la teología de una hipóstasis; pero se esquivo la terminología correspondiente, a favor de la fórmula del Niceno. El Símbolo de EC 7 fue aceptado por la asamblea de obispos, pero a la par se explicó su carácter interpretativo del Niceno. Es significativo que también Serapión de Thmuis, en una carta a los monjes de por este tiempo, habla también de la *homooúsios triàs*. Hay que decir pues que EC no es sólo uno, sino el presupuesto inmediato del *Tomus ad Antiochenos*. EC es resto de una encíclica del Sínodo. Posiblemente es con su símbolo (*homooúsios hê triàs*) un importante eslabón entre el Niceno y el *Tomus* — perdido — del Sínodo de Constantinopla (381). En este caso sería de importancia central para la historia dogmática del s. IV.

‘Die Kirchenweihsynode von Antiochien (341) und Marcellus von Ancyra. Zu der Glaubenserklärung des Theophronius von Tyana und ihren Fol-

gen' (p. 227-248). Estudia 1) la explicación de fe muy personal del obispo Teofronio de Tyana, la llamada tercera fórmula antioquena, 2) en su puesto entre las otras dos, también conectadas por la tradición con este importante sínodo, 3) las consecuencias especialmente para Marcelo de Ancyra, uno de los Padres de Nicea, tenido por peligroso adversario por los orientales. En la confesión de Marcelo tiene destacada importancia la transición de las expresiones de preexistencia a las de encarnación. Las expresiones de encarnación son en cierta medida la transición a la «antigua confesión romana». Tetz señala la creciente aparición de expresiones de encarnación en las aclaraciones de fe de aquel tiempo. En la de Arrio sólo hay expresiones de preexistencia. En la de Alejandro se añaden algunas escuetas sobre el Encarnado. El Sínodo de Antioquía yuxtapone expresiones de preexistencia y encarnación, pero con acento en las primeras. Sólo en Eusebio de Cesarea se equilibran ambas series y prepara la acentuación soteriológica del Niceno. Nadie como Marcelo ha contribuido tanto y comprendido tan bien en aquel tiempo el giro decisivo que se daba con las expresiones de encarnación del Niceno.

'Eine asketische Ermunterung zur Standhaftigkeit aus der Zeit der maximinischen Verfolgung (311/313)' (249-273). Sitúa el escrito *De patientia*, transmitido secundariamente como de Atanasio, editado por primera vez por Montfaucon en 1707, describe su contenido, explora las expresiones del autor sobre su situación histórico eclesiástica, localiza a qué persecución corresponde mejor y nota algunos puntos comunes de su autor con el movimiento ascético, como aspectos importantes de la historia previa y temprana del monaquismo. Las suposiciones de Montfaucon sobre la forma (carta pascual), el círculo destinatario (*infima plebs*), tiempo de composición (los 350) y el autor (Atanasio) son erróneas. Más sólida es la localización de Schwartz en la persecución de los últimos años de Licinio. Es la pista mejor para seguir. Una colación del *Codex Ambrosianus* muestra que la edición del texto por Montfaucon no es satisfactoria. Tetz presenta los resultados de su propia colación. El documento nos ofrece los testimonios más importantes sobre la persecución de comienzos del s. IV. Como hay que prescindir de la persecución de Licinio, pues no encajan los datos con las medidas que menciona Eusebio, queda sólo la última fase de la persecución de Maximino (noviembre del 311 hasta temprano 313) y su territorio de soberanía. Por último trata de mostrar la proximidad del autor del *De patientia* y sus destinatarios a un movimiento ascético del tiempo de la historia primitiva del monaquismo, el círculo ascético del egipto Hierakas, denunciado como herético por Epifanio.

'Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge der expliziten Väterbeweises' (275-289). A partir de la respuesta de Eusebio el Escolástico a Nestorio (*Contestatio Eusebii*) traza el camino de la teología del s. IV al V a través de los florilegios cristianos, sólo un sector de la historia de la prueba dogmática; pero para aquel tiempo uno de las formas más importantes y rica en consecuencias con que ortodoxia y herejía llevaron adelante su discusión. Es también una de las raíces de que se alimenta la patristica; raíces que no

se agotan en las dos ramas separadas de una historia dogmática cristiana y una historia de la literatura cristiana.

El último artículo de la recopilación sitúa en su contexto histórico teológico uno de los dichos más duros sobre la historia de la Iglesia, el verso de Goethe, '«Mischmasch vom Irrtum und von Gewalt». Zu Goethes Vers auf die Kirchengeschichte' (p. 291-314).

Ramón Trevijano

Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras. Introducción, traducción y notas de J. Pascual Torró. Fuentes Patrísticas, 9 (Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1997) 480 pp.

Tras las Siglas, la Introducción General comienza presentando la Vida y Obra de S. Gregorio de Elvira. Las noticias son escasas y algunas, además, legendarias. La más valiosa es el testimonio de S. Jerónimo, *De vir. ill.* 105. Si el 392 acaso seguía en vida, el 357 ya era obispo (según el *Libellus precum* 34 de los presbíteros luciferianos Marcelino y Faustino). Fue ferviente antiarriano y como réplica a la fórmula filoarriana de Rímmini escribió el *De fide*, una primera redacción el 360 y la segunda tres o cuatro años después. Si fue o no luciferiano es una cuestión debatida. El rigorismo moral de los *Tractatus*, así relacionado con los novacianos o con el cisma luciferiano, podría deberse al ambiente de su tierra natal. Gregorio es el predicador más notable de la Hispania romana (A. Olivar). Emplea generalmente un lenguaje sencillo; pero valora la predicación como el ministerio más alto de la Iglesia. Se propone hallar y explicar el sentido espiritual de la Escritura. Además de la herejía, existía el peligro de judaización, muy importante en el entorno de Illiberis. La mayor parte de sus escritos son de carácter exegético. Como en otros autores del s. IV (Zenón de Verona, Ambrosio) salta a la vista su preferencia por el A.T. Aparte de dos posibles razones pastorales, mayor dificultad y mayor desconocimiento (M. Simonetti), hay una razón teológica, el A.T. como profecía de lo que se realiza en el N.T.; captar el papel de la promesa para comprender el cumplimiento. Por eso adopta como norma de su predicación partir de la ley para llegar al evangelio y, en el evangelio, mostrar la perfección de la ley. La convivencia y el diálogo con los judíos residentes en la Bética favorecía esa atención a los textos del A.T. Supuesta la unidad de la revelación, la interpretación de la Escritura con la Escritura es el primero de los principios hermenéuticos que invoca Gregorio. Aunque habla de tres sentidos (profético, histórico y figurado), establece una cuádruple distinción, profecía, historia, figura (la interpretación tipológica) y los textos de carácter parenético. Fundamentalmente, su lectura cristológica del A.T. es la heredada de la tradición exegética de los s. II y III. Aunque se constatan influencia origenianas, predomina en lo doctrinal la teología asiática. Las fórmulas que expresan la relación del Verbo con el Padre tienen

una precisión *nicena* que inútilmente se buscaría en Novaciano, a quien el autor ha copiado con una conciencia ilustrada por la teología de fines del s. iv (P. Lejay). La insistencia en la realidad de la carne de Cristo frente al docetismo le acerca mucho al pensamiento de Tertuliano. Los *Tractatus* ofrecen también elementos dispersos de la doctrina ireneana de la recapitulación. La encarnación del Verbo no sólo es condición previa para las restantes acciones salvíficas, sino que constituye a Cristo mediador para siempre entre Dios y los hombres. Los *Tractatus* ofrecen una rica tipología eclesiológica. Entre los signos de la segunda venida de Cristo, la aparición del Anticristo y la conversión del pueblo de Israel encuentran un importante desarrollo en los *Tractatus*. Gregorio es todavía milenarista.

Recuperar el patrimonio literario de Gregorio ha sido una gran conquista de la filología moderna; pues, a principios de siglo, sólo se sabía que compuso diversas homilias en estilo sencillo y un elegante libro sobre la fe. Gracias a los trabajos de G. Morin y A. Wilmart hemos podido recuperar una gran parte del patrimonio literario de Gregorio, posteriormente confirmado e incrementado por A. C. Vega.

Los *Tractatus* nos han llegado en dos códices (F y B) descubiertos a fines del s. xix por P. Battifol. Sobre esta base Battifol y Wilmart prepararon la *editio princeps* (Paris 1900). Vega preparó la segunda edición (El Escorial 1944 y Madrid 1957) y V. Bulhart la del CCL (1967). Para la que presentamos, J. Pascual ha seguido fundamentalmente el códice F (Aurelianensis, del s. x). En su aparato textual presta especial atención a las variantes que tienen repercusión teológica y ha ampliado las referencias bíblicas y sobre todo las patrísticas. Sigue la numeración de párrafos introducida por Bulhart. La Bibliografía presenta las ediciones y estudios (p. 37-40).

El I de los *Tractatus* ofrece un resumen de la doctrina antropológica. El texto de base es Gn 2, 7, aunque comienza por Gn 1, 26 para impugnar la doctrina de los antropomorfitas. Gregorio ofrece elementos origenianos e ireneanos. En el II, sobre la teofanía de Mambré, llega a descubrir en Abraham una cuádruple figura, la de la ley y los profetas, la del pueblo de Israel, la del Salvador y de los cristianos, y la del pueblo incrédulo. La III homilía versa sobre los dos hijos de Abraham (Gn 21, 9-10). Sara hace figura de la Iglesia, Agar de la Sinagoga e Ismael del pueblo judío. El tratado IV se ocupa de la circuncisión. La carnal, abrogada con la venida de Cristo, es figura de la verdadera, que es la fe. Hay notables coincidencias con las ideas expuestas en el mismo orden, aunque no en los mismos términos, por Zenón de Verona. En la introducción del V (José en Egipto) formula el triple significado del texto bíblico, el profético, el histórico y el figurado. Ocupan la mayor parte consideraciones sobre José como figura de Cristo. El VI se limita a las bendiciones de Jacob sobre Rubén, Simeón y Leví, y Judá. Rubén es figura del pueblo judío. La bendición de Judá va dirigida toda ella a Cristo. En el VII habla del nacimiento de Moisés (Ex 1, 8-10). Egipto es figura del mundo, Faraón del diablo, los hijos de Israel del protoplasto, y Moisés, enviado para liberarlos, es figura de Cristo. A partir de Ex 20, 8-10, e inspirándose fundamentalmente en Tertuliano, *Adv. Iudaeos* 4, contruye la VIII disertación sobre el pre-

cepto del sábado, en polémica con los judíos. Distingue dos clases de sábado, el temporal y figurado, el verdadero y eterno. Ex 12, 2 es el punto de partida para el IX *tractatus* que versa sobre la Pascua. Presenta al cordero pascual como figura de Cristo. En el X se esfuerza por encontrar el sentido espiritual de Lev 22, 17-21. El sacrificio grato a Dios se concentra en el martirio, la virginidad, la limosna, la continencia, el temor de Dios, la recta fe y el comportamiento de los santos. Por eso hay que dar una interpretación nueva a la lista de animales que la ley prohibía ofrecer a Dios en sacrificio y que eran figura de conductas humanas. A su vez Num 13, 1-3 es el texto bíblico explicado en la homilía XI. En la introducción vuelve a destacar el principio hermenéutico, el texto sagrado tiene, además del sentido histórico, un sentido figurado que sólo puede descubrirse con la ayuda del Espíritu, que, al ser uno, garantiza la unidad de los dos Testamentos. La ley da testimonio del evangelio, que, a su vez, es la perfección de la ley. Los exploradores enviados por Moisés para inspeccionar la tierra prometida eran figura de los escribas, fariseos y sacerdotes judíos, encargados de explorar la venida de Cristo a través de la ley. La tierra de promisión es la carne de María Virgen. Gregorio refiere los frutos de esa tierra a Cristo y al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El racimo, cargado en un palo por dos hombres, es figura de Cristo colgado en el leño de la cruz entre los dos pueblos, el de los judíos y el de los cristianos. Los judíos que no quisieron aceptar esos frutos no merecieron alcanzar la tierra de promisión, que pasa a ser ahora la carne de Cristo, de la que mana la leche de la antigua ley y la miel de los evangelios. Los cristianos son los verdaderos israelitas porque, por la fe en Cristo, han merecido alcanzar todos los bienes prometidos a los judíos. El tratado XII habla sobre el envío de los dos exploradores a Jericó (Jos 2, 1). Los dos enviados son imagen de la ley y del evangelio, cuyos preceptos exploran toda la tierra. Rahab, la prostituta en cuya casa se hospedaban, como las que aparecen en otros lugares de la Escritura, es figura del pueblo gentil (proveniente de la prostitución de las naciones con la idolatría). El pueblo proveniente de la gentilidad, una vez purificado por el bautismo, ha pasado a ser la Iglesia, esposa casta del Espíritu Santo. Lo mismo que Rahab y los que estaban dentro de su casa fueron los únicos en salvarse de la ruina de Jericó, cuando llegue la ruina del mundo, sólo se salvarán los que permanezcan dentro de la Iglesia de Cristo. También la historia de Oseas venía a significar que el Señor ha dado libelo de repudio a la sinagoga y ha recibido como esposa a la Iglesia proveniente de los gentiles. El tratado XIII mira la historia de Sansón, tomando como base Jue 13, 2-4. Vuelve a insistir en lo admirable de la tarea de quienes redactaron la Escritura en su sentido literal y la superación del entenderlas en su sentido espiritual, puesto que lo sucedido en el A.T. en figura e imagen ha hallado su verdad y sentido pleno en el N.T. La madre de Sansón es figura de la sinagoga. Su marido representa la ley a la que está sometida hasta la resurrección de Cristo. Sansón es imagen del pueblo judío. Su matrimonio con una extranjera remite al adulterio del pueblo de Israel con dioses extranjeros. El león rugiente, que le sale al encuentro, es figura de Cristo, que predica al pueblo de Israel el evange-

lio de Dios y el futuro juicio universal. Su apartarse del camino y matar al león, como si fuera un cabrito, significa que los dirigentes de Israel se apartaron del recto camino y dieron muerte al Hijo de Dios como si fuera un pecador. Lo mismo que Sansón volvió al león y encontró un enjambre de abejas y miel en abundancia, muchos de aquel pueblo perseguidor creyeron por mediación de los apóstoles. La homilía XIV trata de la victoria de Gedeón sobre los madianitas. Los 300 (número escrito en griego con la letra símbolo de la cruz) con que Gedeón bajó al valle y derrotó a sus enemigos son para Gregorio imagen del descenso de Cristo a los infiernos para vencer a los demonios con la cruz. El temor de Gedeón le indica el temor de Cristo ante la muerte, signo de que era verdadero hombre. El criado que le acompaña es Juan Bautista, precursor también de Cristo en los infiernos. También Abrahán derrotó a cinco reyes con 318 siervos, número símbolo de la cruz y de las iniciales del nombre de Jesús. El texto de 2 Re 2, 20-22 (Eliseo saneando las aguas de Jericó) le da ocasión en el tratado XV para hablar del bautismo. También descubre una figura del bautismo en las aguas amargas de Mará (Ex 15, 25), saneadas al ser introducido en ellas un madero, la cruz. Las doce fuentes de Elim (Ex 15, 27) mostraban una figura de los doce apóstoles, que habían de dar la gracia del bautismo a los creyentes. La gracia del bautismo es la misma para todos en orden a la remisión de los pecados; pero fructifica después de modo diferente según las disposiciones de cada uno. El tratado XVI expone la visión de Isaías (Is 1, 1-6). Las dificultades de orden del texto, le urgen a hablar de un orden cambiado, como algo frecuente en las Escrituras. Ve la razón en el engaño del hombre por la serpiente, tergiversando la palabra de Dios. El Espíritu tuvo que velar por el hombre hablándole por medio de parábolas e incluso invirtiendo el orden de las Escrituras para que el enemigo, desconociendo el pensamiento del Espíritu, no pudiera dar muerte otra vez al hombre. La mención de los cuatro reyes contemporáneos de la visión le indican el largo tiempo y la claridad con que el profeta había reprendido a Israel y anunciado la venida del Mesías. Las palabras que añade el profeta (Is 1, 4-5), que no se corresponden con lo anunciado en la visión, muestran como los israelitas han abandonado a Dios y le han provocado a la ira al rechazar a Cristo. El XVII versa sobre Ez 37, 1-4, que, según Gregorio, habla de la resurrección de la carne y reclama una interpretación exclusivamente literal; puesto que aquí la interpretación alegórica es cosa de los herejes, que refieren el texto al retorno de la cautividad de Babilonia. Este es uno de los casos en que la exégesis patristica (Gregorio y, ya antes, Tertuliano e Ireneo) nos muestra que el sentido crítico afinado de paganos o herejes podía resultar algunas ocasiones más atinado que el de Padres afanosos de aplicaciones espirituales a toda costa. Hay que notar, sin embargo, que también san Jerónimo refiere el texto a la restauración de Israel. El XVIII corresponde a una homilía pronunciada en una fiesta de mártires sobre los tres jóvenes en el horno de fuego; pero la explicación de Dn 3, 1 deriva hacia el tema del Anticristo. La cifra que representa su nombre (Ap 13, 18) le da ocasión de exponer una doctrina milenarista, el dominio del Anticristo terminará con el sexto milenio y el séptimo

traerá consigo el reino de los santos. El XIX va dedicado al sacerdocio de Cristo, basándose en Zac 2, 17-3, 1. El XX habla del don del Espíritu Santo a partir de Hch 2, 1-2. Este Espíritu es el mismo que habló por los profetas y que ellos anunciaron para los tiempos mesiánicos. Vino primero sobre aquel hombre del que se había vestido el Hijo de Dios. En Cristo sobrevino toda la plenitud del Espíritu y desde él mana a todos los creyentes. Por último describe la eficacia del Espíritu en la Iglesia.

La traducción nos ha parecido ágil y fiel al texto latino. A pie de página del texto latino indica los textos paralelos y una selección de variantes textuales. Las notas a pie de traducción reseñan comúnmente las citas bíblicas, aluden a desarrollos paralelos del mismo Gregorio o recogen anotaciones de otros especialistas que vienen al caso. La presentación tipográfica es tan nítida y cuidada como viene siéndolo en las obras publicadas en esta colección. Nos congratulamos con el autor por su obra bien hecha y con la casa editora por el libro bien publicado.

Ramón Trevijano

2) HISTORIA

F. Martínez Fresneda, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura*. Serie Mayor, 23 (Murcia, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano 1997) 340 pp.

La «cuestión», que el autor indica en el subtítulo, se refiere a la gracia y ciencia de la naturaleza humana de Jesucristo. La «historia de la cuestión» es añosa y peliaguda: arranca de algunos pasajes del NT, por ej., «*El Verbo se hizo carne... lleno de gracia y de verdad*» (Jn 1, 14.16) y «*en él se hallan ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia*» (Col 2, 3); prosigue por la Patrística, la Preescolástica, la Grande Escolástica..., y continúa siendo objeto de reflexión entre los más ilustres teólogos de nuestros días, como K. Rahner, A. Vögtle, P. Schoonenberg, B. Forte, J. Galot, J. Sobrino, J. I. González Faus y todos los que se ocupan de Cristología. El prof. Martínez Fresneda, de la Universidad de Murcia, nos ofrece el análisis de un segmento de esa larga reflexión, constituido por los primeros pensadores de la Escuela franciscana de París del áureo siglo de la Escolástica: Alejandro de Hales († 1245), Odón Rigaldo o Rigaud († 1275), la *Suma Halensis* (c. 1245-c.1252) y san Buenaventura († 1274).

El autor estudia primero la cuestión de la *gracia* y luego la de la *ciencia* de Cristo, dedicando cuatro capítulos a la primera y otros tantos a la segunda (un capítulo a cada teólogo en ambas partes). Siguiendo