

Termina el libro con unas conclusiones sintéticas de todo lo anteriormente expuesto. Aduce también al final una selecta bibliografía y unos cuidados índices, bíblico, onomástico, de ilustraciones y general.

La impresión en papel couché no sólo realiza la composición del volumen, sino que es muy apropiada para reproducir ilustraciones artísticas.

Nos han gustado particularmente los capítulos sexto y undécimo, en los que el A. plantea de modo muy sugestivo y original el papel sobresaliente que desempeña el trabajo en la vida cristiana de los tres primeros siglos.

DOMINGO RAMOS-LISSON

Gregorio DI ELVIRA, *La fede*, Introducción, texto crítico y notas de M. SIMONETTI, Torino, Soc. Editrice Internazionale ("Corona Patrum", n. 3), 1975, 235 pp., 16 × 22,5.

ORIGÈNE, *Omelie sulla Genesi e sull'Esodo*, Introducción, traducción y notas de G. GENTILI, Alba, Edizioni Paoline ("Patristica e del pensiero cristiano", n. 54) 1976, 592 pp., 13 × 18.

Salviano DI MARSIGLIA, *Contro l'avarizia*, Traducción, introducción y notas de E. MAROTTA, Roma, Città Nuova Editrice ("Collana di testi patristici", n. 10) 1977, 157 pp., 13 × 20.

Hay sin duda un nuevo florecer de estudios patristicos en nuestra época que ya no se limita a los especialistas, sino que quiere llegar al gran público y difundir entre los fieles las obras de los Padres y escritores eclesiásticos de más relieve. En este sentido, sobre todo en Francia y en Italia, se multiplican las iniciativas editoriales dirigidas a conseguir este objetivo. Cabe esperar que también en España se dé impulso a la edición de las obras de esos primeros testigos de la fe cristiana. Hay que tener en cuenta que el estudio de la literatura cristiana antigua no es sólo un elemento indispensable para el historiador de la Iglesia o para el que se dedica a la Teología "positiva". Este estudio resulta indispensable también para la Teología "especulativa", que al tener que volver constantemente al contenido de la Revelación necesita conocer a los autores cristianos antiguos que formularon precisamente las primeras sistematizaciones racionales de los dogmas. Buena prueba de esto es el mismo Santo Tomás que dedicó mucho tiempo a la lectura, estudio y explicación de las obras principales de los autores cristianos. La misma teología espiritual no puede prescindir del pensamiento cristiano primitivo.

En Italia, como decíamos, en los últimos años se han multiplicado las iniciativas. Los salesianos de la S.E.I. han reanudado el antiguo proyecto de la *Corona Patrum Salesiana* confiando a un grupo de es-

tudiosos, bajo la dirección de Pellegrino, Bolgiani, Corsini, Gribomont y Simonetti una nueva, y más ambiciosa, *Corona Patrum*. Quieren publicar ediciones críticas acompañadas por una traducción italiana y amplias notas eruditas. Esta iniciativa, que recuerda la colección *Sources chrétiennes*, parece bien encaminada. Ya se han publicado varios volúmenes que se equiparan y a veces superan las ediciones del *Corpus Christianorum*. En las páginas de esta revista hemos tenido ya ocasión de hablar de la publicación del *De Trinitate* de Novaciano llevada a cabo por V. Loi (*Scr. Th.* 9 (1977) 332).

Otra colección, más reciente, y de la que también hemos tenido ocasión de recensionar algunos títulos es *Già e non ancora*, de la Editorial milanesa Jaca Books. Esta última colección se sitúa ya al nivel de las ediciones de vulgarización, dirigidas a un más amplio espectro de lectores y no sólo a los especialistas. Destaca, en estas ediciones, la elegancia y la sencillez de la presentación, al mismo tiempo que su aceptable tono científico, de modo que los libros pueden resultar interesantes incluso para un especialista.

Este es el caso también, por ejemplo, de la conocida colección de *Patristica e del pensiero cristiano* de las Ed. Paoline italianas que ha ido elevando progresivamente su nivel y ampliando su abanico de títulos hasta incluir obras de verdadero interés especulativo (como, por ejemplo, el *Epistolario* de Santa Catalina de Siena, o las *Lettere* de S. Basilio). Una mención especial, por último, merece la Ed. Città Nuova de Roma que desde hace unos veinte años, con admirable constancia, viene publicando varias obras de Padres. ¿Quién no conoce, por ejemplo, en Italia, la doble serie de comentarios de los Padres a los cuatro Evangelios (S. Juan Crisóstomo y San Jerónimo a Mateo; San Jerónimo y San Beda a Marcos; Orígenes y San Ambrosio a Lucas; San Agustín y San Juan Crisóstomo a Juan)? La misma editorial, en colaboración con el Instituto Patristico *Augustinianum*, está publicando una excelente edición de la *Opera Omnia* del Obispo de Hipona, y, con la ayuda de la Facultad Teológica de Italia Septentrional y de la Universidad Católica de Milán, empezó hace dos años la publicación de la *Opera Omnia* de San Ambrosio. Además, desde hace unos cuatro años, Città Nuova encargó al Prof. A. Quacquarelli la dirección de una nueva colección —*Collana di testi patristici*— de carácter divulgativo y de espiritualidad. Han salido ya a luz varios títulos (el libro que recensionamos da noticia de once). Entre ellos hay obras tan importantes como el *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes, *Sobre la Encarnación del Verbo* de S. Atanasio y el *Ancoratus* de S. Epifanio. Destacan también los nombres de los traductores y autores de las introducciones: citamos, por ejemplo, al mismo Quacquarelli, Bellini y Simonetti. Se trata de algunos de los más conocidos estudiosos italianos de Patrología.

Dicho esto como presentación, pasemos a examinar los tres libros que presentamos al comienzo. El libro publicado por Simonetti, cono-

cido por sus estudios sobre el arrianismo (*vid.* recensión a su obra más importante: *La crisis ariana nel iv seculo*, en *ScrTh* 7 (1976) p. 767) es sin duda un libro para especialistas. Simonetti ha querido mejorar la edición de Gregorio de Elvira del *CoChrSL* (n. 69, realizado por Bulhart), intentando, sobre todo, clarificar el complicado tema de la doble tradición manuscrita del *De Fide*. Su estudio textual nos parece, en efecto, modélico y lo mismo la solución adoptada de reproducir en el cuerpo del volumen la llamada "2r" o segunda redacción (atestiguada por los Códices Oxoniensis, Laudianus Misc. 276, Augiensis 118, Novariensis XXX 66; Vaticanus Lat. 307), relegando a un aparato crítico especial las variantes de la primera redacción ("1r"). El análisis del problema textual, tan enrevesado, es admirablemente desarrollado en las páginas 28-55. De ello queremos aquí dar sólo la conclusión, remitiendo al lector a la lectura directa de la Introducción de Simonetti.

La primera redacción de esta obra se sitúa alrededor del año 360-361, es decir, poco después del doble concilio de Rímni-Seleucia de 359-360 y precisamente para rechazar la fórmula de fe que el emperador Constancio impuso a la fuerza a los obispos. La segunda redacción no debe ser muy posterior, porque ya en las actas del concilio de Aquileya (381) las observaciones de Gregorio fueron utilizadas en la polémica contra los arrianos y atribuidas a San Ambrosio. El motivo que movió a Gregorio a una revisión y una segunda redacción de su obra fueron algunas expresiones juzgadas como marcadas por un cierto sabor modalista. Gregorio, al volver a examinar su escrito y al corregir los puntos menos claros, quiso dejar muy patente la personalidad subsistente y distinta del Verbo. Su obra, en la tradición manuscrita tardo-latina y medieval, fue atribuida a varios autores. En primer lugar a San Ambrosio mismo (1r), juntamente con las actas del Concilio de Aquileya: tal atribución fue apoyada por Erasmo que publicó el *De fide* entre las obras ambrosianas (Basel 1538) y como tal, pasó al Migne (PL 17, 549-568). Sin embargo los maurinos atribuyeron el *De Fide* a Febadio de Agen en base a los paralelos literarios con el *Contra Arianos*; por esto, la obra se encuentra en el Migne también entre las obras de Febadio (PL 20, 31-50). Por si esto no fuera suficiente, Chifflet, al publicar en 1664 las obras de Virgilio de Tapso, incluyó el *De Fide*, así como el *De Trinitate* pseudo-atanasiano, entre las obras atribuidas al hasta entonces casi desconocido obispo africano del siglo v/vi. Esta tercera atribución también está presente en el Migne (PL 62, 449-463; 466-568). Por último, Rufino presentó el *De Fide* entre las traducciones latinas de las obras de S. Gregorio Nacianceno, quizá debido al complejo problema de los escritos de los luciferianos. El texto atribuido al Nacianceno es la redacción "2r" (Strasbourg 1508, *editio princeps*): pero ya los maurinos la rechazaron. La verdadera atribución, intuida por P. Quesnel (PL 56, 1049-53) y por F. A. Florio (1789), fue confirmada de modo definitivo por Morin en 1902 y Wilmart en 1906 y 1908. Wilmart fue el primero en darse cuenta de la existen-

cia de dos redacciones distintas (porque la edición de Chifflet y las de los maurinos las mezclan indiscriminadamente) y enfocó correctamente el problema crítico. Actualmente —concluye Simonetti— la obra puede ser atribuida, con casi absoluta seguridad, a Gregorio de Elvira, gracias a los paralelos con el *Tractatus de libris sanctarum scripturarum* y hasta se puede reconstruir, en base a los manuscritos, la historia de su redacción.

Si el trabajo de crítica textual de Simonetti nos deja admirados, no podemos, en cambio, decir lo mismo de su valoración teológica. Vuelven a aflorar aquí los límites de la hermenéutica de Simonetti que ya señalamos al hablar de *La crisi ariana nel iv secolo*. Sería muy largo examinar con detalle los puntos en los cuales el comentario teológico de Simonetti nos parece claramente insuficiente. Pensamos que las deficiencias se deben al haber adoptado un enfoque casi exclusivamente histórico y al no haber tenido presente el punto de vista dogmático. De todos modos, y puesto que la historia no puede contradecir la verdad dogmática, pensamos que algunos juicios del profesor italiano son históricamente equivocados y pueden llevar, si se toman al pie de la letra, y no se matizan, a conclusiones difícilmente compatibles con las afirmaciones del Concilio de Nicea. Ya Prestige, que Simonetti no cita en pág. 144, n. 2, 18, donde, en cambio, menciona a Ortiz de Urbina y a Kelly, demostró que el *homousios* niceno no se prestaba a ninguna posible interpretación equivocada y que, al haber sido utilizado por el Concilio de Nicea, lo había sido en un sentido *totalmente distinto* del que le dio Pablo de Samosata. Se puede discutir, en nuestra opinión, sobre el alcance exacto del *homousios*: es decir si se refiere a la unidad numérica o específica de Padre e Hijo. Personalmente, a la luz de las obras de S. Ambrosio, Gregorio de Elvira y las intervenciones de San Dámaso, pensamos que no hay duda: los Padres latinos y muchos de los Padres griegos (San Atanasio, San Basilio y San Epifanio entre otros) interpretan *homousios*, por lo menos implícitamente, como relativo a la unidad numérica de sustancia (es la traducción latina clásica *unius substantiae*). Ortiz de Urbina opina diversamente en base a su análisis del Símbolo de Nicea. Sea de esto lo que fuere, una cosa está muy clara: el *homousios* niceno nunca quiso ser una afirmación modalista, explícitamente rechazada en Occidente y en Oriente, ni un sinónimo de *homousios*. *Homousios* quería decir exactamente lo que decía: la perfecta y absoluta divinidad del Hijo subsistente y eterno, como algo que incluía la unidad numérica de la substancia divina. Padre e Hijo no son *una sola* cosa en el sentido moral, sino en el sentido de que hay un solo Dios y no dos dioses.

En este sentido parece que Simonetti se apoya fundamentalmente en dos consideraciones. En primer lugar en que el sentido de *homousios* —según él— encerraba cierta ambigüedad (Cfr. “di ambigua significazione”, pág. 5; *ibidem*, n. 1; n. 2, 18, pág. 144 y 3, 15, en pág. 155). Para

Simonetti *homousios* fue empleado como *symbolum unionis* contra los arrianos extremos (Arrio, Asterio, Eunomio), pero con distinto valor por parte de las corrientes nicenas: los occidentales, con Ossio como cabeza, los siriacos-monarquianos (Marcelo), los alejandrinos (Alejandro, Atanasio) y hasta los origenianos subordinacionistas moderados (Eusebio de Cesarea). Simonetti entiende, por tanto, que la evolución de la interpretación de *homousios* consistió en abandonar paulatinamente la interpretación occidental de la palabra para acercarse a los *homoiusianos*, puesto que, en el fondo, el *homousios* original quería decir en realidad que el Hijo "participa" de la misma substancia del Padre (en sentido genérico o de individuos de una especie) (Cfr. nota a 3,15; p. 155 y 4,7-9; p. 162s). El segundo pilar de la argumentación de Simonetti consiste en recalcar que la política de los arrianos "moderados" (los *homeos*) fue hábil y eficaz. Acacio y Eudoxio en Oriente, Ursacio y Valente en Occidente intentaron, y, en parte, consiguieron establecer una unión doctrinal eliminando los extremos (modalistas, marcelianos, fotinianos y nicenos, por un lado, y arrianos extremos—Eunomio, Aecio, Macedonio—, por otro). En base a estos dos presupuestos, Simonetti no mira con simpatía a los obispos orientales fieles a Nicea (San Atanasio, San Epifanio, Eustacio de Antioquía) y menos aún a los occidentales más intransigentes (Lúcifer, el propio Gregorio de Elvira, Febadio, Ambrosio).

En realidad pensamos que esta visión histórica debe ser totalmente invertida. El sentido correcto de *homousios* no puede ser establecido en base a las consecuencias históricas que la palabra originó en la Iglesia (divisiones, enfrentamientos y luchas), sino valorando su "létitud" filosófica y teológica. En este sentido, la tentativa de los *homeos*, que quisieron llevar a cabo una *damnatio memoriae* tanto de *ousia* como de *homousios*, era sin duda un retroceso y un voluntario retorno a la confusión doctrinal: no se puede fundar la paz de la Iglesia en unas fórmulas suficientemente genéricas para dejar contentos a todos. Y, en este sentido, Gregorio de Elvira tiene razón, al contrario de lo que afirma Simonetti. Su ataque a los floarrianos encubiertos, partidarios de las fórmulas de Sirmio (357 y 359) y de Rímmini-Seleucia, fue perfectamente legítimo y totalmente pertinente. El *homousios*, después de Nicea, era, quiérase o no, la piedra de toque de la ortodoxia.

Simonetti acusa, en un momento determinado, a Gregorio de E. de superficialidad (notas 4, pág. 162; 4, 7-9, pág. 163; 4, 11, pág. 164; 6, pág. 175 y 8, 20, pág. 195), debido fundamentalmente a la noción de sustancia y la visión del arrianismo del obispo de Elvira. Gregorio, afirma Simonetti, considera que *ousia* es igual a *substantia*, sustrato indiferenciado común a las personas divinas: tal concepción de la sustancia sería una mezcla de ideas aristotélicas y estoicas. La sustancia, en este sentido, correspondería al sujeto (*hypokeimenon*) en el cual inhiere las formas: sería, en realidad, la *substantia secunda* de Aristóteles, equivalente por tanto a naturaleza, *ousia* o esencia y es-

pecie. Por esto Simonetti prefiere al enfoque de Gregorio, el desarrollo especulativo de Mario Victorino y de Febadio de Agen. El primero considera, en efecto, que Dios está más allá de toda substancia (*Ep. I, 8*) y que *ousía* e *hypóstasis* son términos equivalentes; luego Dios es causa de la substancia más que ser substancia (*Adv. Ar. I, 29*). Febadio, en cambio, entiende substancia como aseidad (*id quod semper ex sese est*) y concluye, por tanto, que sólo Dios es substancia (*Contra Ar. 7*). En realidad, nos parece que Gregorio tiene de la substancia un concepto tal vez no muy definido, pero fundamentalmente exacto. Este concepto se puede articular en cuatro propiedades. En primer lugar, es *análogo* (cosa de la que Simonetti no se da cuenta, cayendo así en un grave error de valoración en nota 4, pág. 162). En segundo lugar, *no es pura ausencia de determinaciones* (o substrato amorfo). *An tu putas* —pregunta Gregorio a un hipotético interlocutor arriano— *inane aliquid esse et uacuum quod Deus est?* En tercer lugar, corresponde a una perfección en el orden del ser. *Quae est enim substantia Dei nisi ipsud quod Deus, simplex singulare purum, nulla concretione permixtum, limpidum bonum perfectum beatum integrum sanctum totum?*, sigue preguntando Gregorio (*De Fide, 4, 33-36*). En cuarto lugar, la aplicación del término substancia a Dios está apoyada en *Ex 3,14: Ego sum qui sum* y *Qui est misit me*. Es cierto que Gregorio utiliza *essentia* como⁸ sinónimo de *substantia*, pero esto no excluye el que detecte como elemento específico de la *substantia* la *subsistentia* (el *esse a se et non ab alio*), sino todo lo contrario. Con lo cual, al decir que Padre e Hijo son *unius substantiae* (Cfr. *Praef. 72*) quiere decir que *unum sunt* (Gregorio cita en su favor *Ioh 10,30* y *Mt 28,19*), pero no que *unus sunt*; por otra parte, el *unius substantiae* niega la división (*ibid.*, 73) y establece la unión entre Padre e Hijo de modo tal que son *unus Deus*. Nos parece que tiene razón Regina cuando ve en estas expresiones algo más que una unidad específica y genérica, aunque, a veces, el mismo Gregorio hable de *unitas generis* entre Padre e Hijo (que podría ser, sin embargo, una expresión sencillamente menos técnica). Hasta tal punto el concepto de substancia está conectado en la mente de Gregorio con la subsistencia que dice de los arrianos que, al negar el *homousios* (*id est unius substantiae uocabulum*), se ven obligados a afirmar que el Hijo es $\xi\xi$ οὐκ ὄντων.

En cuanto al tema del conocimiento que Gregorio tenía del arrianismo y de la fuerza y eficacia de sus respuestas, nos parece que Simonetti no ha ponderado cuál es la verdadera raíz del arrianismo. Al decir, dos veces, (nota 6, pág. 175 y nota 8, 20, pág. 195) que, en el fondo, Gregorio y los arrianos coinciden en tener una concepción "substancialista" de Dios, Simonetti olvida una cosa muy importante: que todo arrianismo —¡incluso el de los *homousianos!*— es una forma de racionalismo que quiere hablar de Dios con términos unívocos con la situación del hombre. Gregorio, en cambio, cuando defiende la noción de misterio (*Haec est autem omnis ratio in patre et filio, ut unitatem*

substantiae credas, licet rem ipsam, quae est inenarrabilis, definire non possis... 5, 6s) y, al mismo tiempo, la posibilidad de decir algo de Dios, aunque de modo muy imperfecto (*Denique pro captu, pro uiribus, pro fide nostra intueamur Deus quid sit, et uideamus an eo possit aliquid comparari. Certe hoc est Deus quod et cum dicitur, non potest dici...* 6, 1-3), está negando precisamente el mismo punto de partida del arrianismo. Por esto Gregorio, con agudas intuiciones, apoyará la consubstancialidad del Hijo (el *homousios*) en Ioh 14,10 (*Ego in Patre et Pater in Me*), Ioh 10, 30 y Ioh 16, 27-28 (*Ego de Deo Patri exiui*), relacionando consubstancialidad con procesión en la profundidad del misterio, y añadirá que el error arriano desemboca siempre en una falsa concepción de la relación entre Padre e Hijo: el Hijo es *de Patre* y no *ex Patre* en cuanto también de las creaturas se puede decir que son *ex Deo* (Cfr. *De Fide*, 3, 33-51 y notas relativas en págs. 156-160). Con lo cual nos parece que Gregorio ya esboza, aunque de un modo todavía muy sencillo, la solución contra el arrianismo: la generación divina del Hijo debe entenderse como pura relación de origen.

En esta misma línea cabe señalar también la exégesis que hace Gregorio del texto de Prov 8,22-25 (que no tiene nada de "arcaico", como dice Simonetti, sino que está en continuidad con la Tradición). Los arrianos, en efecto, solían utilizar el *creavit me in initio piarum suarum* de los LXX (ἐκτίσεν), reproducido en la *Vetus Latina*, para afirmar que el Verbo, ya antes de la Encarnación, era creatura (κτίσμα).

Gregorio no ignora que existían varias traducciones (*uel condita uel genita uel creata*), pero lo que le interesa es dejar claro que la sabiduría de Dios es coeterna (*Et ideo (filius) sapientia Dei appellatur, ut numquam Pater sine sapientia, hoc est sine Filio suo esse credatur;* 2, 51-52), como demuestran varias citas de la Sagrada Escritura Ps 44,2; Eccli 24,5; Ioh 1,1,3), y que el haber sido "creada" o "puesta" o "engendrada" por el Padre hace referencia al papel desarrollado por el Logos en la creación (Cfr. Col 1,16-17; Sap 7,27; Phil 2,10-11). Es cierto, como hace notar Simonetti, que Gregorio no atribuye el "creavit" a la Encarnación, cosa que, en cambio, era frecuente en la teología alejandrina, pero no olvida, precisamente gracias al empleo de los textos paulinos, el sentido soteriológico de la Sabiduría. Dios estableció todo en el Verbo como "primogénito", es decir, como instrumento de la creación (*per quem omnia facta sunt*) y término de la Redención (*ut per quem a principio omnia facta sunt, per ipsum in fine cuncta saluentur;* 2, 78). Es interesante señalar también, en este contexto, que Ioh 1,1, al decir *In principio erat* (ἦν) no dice *In principio factum es* (ἐγένετο) —añade Gregorio— confirmando la invariabilidad del Verbo. Nos parece, por tanto, que carece de fundamento atribuir a Gregorio una doctrina del Verbo todavía anclada en la distinción entre *Verbum inditum* (ἐνδιάθετος) y *prolatum* (προφορικός), como si el Verbo no fuera eternamente engendrado.

La teología trinitaria de Gregorio de Elvira nos parece, por tanto, muy bien elaborada, aunque sea de forma sencilla. Por otro lado no se puede olvidar que el *De Fide* es un escrito breve y motivado por el doloroso episodio de Rímíni. Pero Gregorio demuestra en ello penetración, fidelidad a la Tradición, claridad de ideas y, desde luego, no hay en él ningún rastro de sabelianismo. Nos permitimos, por tanto, discrepar de algunas interpretaciones de Simonetti que parece no tener mucha simpatía al autor que estudia. Por último, en otro orden de cosas, nos extraña mucho que el profesor italiano a lo largo de su trabajo escriba incomprensiblemente la palabra "dio" con minúscula.

El libro de Orígenes preparado por Giobbe Gentili nos lleva a un terreno muy distinto, pero igualmente interesante, de la teología: los criterios de interpretación de la Sagrada Escritura. La parte más notable del libro es, en efecto, la amplia introducción de 100 páginas que trata, en sendos apartados, del origen de la homilía, del género homilético y la exégesis bíblica de Orígenes; Gentili nos da luego un rápido perfil biográfico del gran alejandrino y termina con una interesante selección bibliográfica de estudios y ensayos origenianos. A esta amplia introducción hay que añadir un rico aparato de notas explicativas, siempre muy oportunas y un índice final relativo a las principales alegorías y figuras utilizadas por Orígenes en su obra. Desde el punto de vista patristico echamos de menos un índice de citas de la Sagrada Escritura, elemento que parece indispensable en un libro como el que recensamos. Sin embargo, considerando el carácter divulgativo de la colección, esta ausencia puede tal vez justificarse. De todos modos, cabe esperar que, en adelante, los editores tengan en cuenta este importante factor y que, a ser posible, procuren introducirlo en las nuevas ediciones de los libros ya publicados: se haría un gran servicio a los estudiosos.

La introducción de Gentili resulta, en general, amena e interesante. Nos introduce de lleno, como decíamos, en un tema teológico de gran importancia: la "continuidad", es decir, la armonía, la fusión, la penetración entre la Sagrada Escritura, la Tradición y la interpretación. No se trata, por supuesto, de afirmar que la interpretación de los Padres o escritores eclesiásticos prolongue, por decirlo así, la inspiración; pero sí se trata de esclarecer qué quiere decir interpretar la Sagrada Escritura *in sinu Ecclesiae*.

El punto central es el siguiente: Orígenes se mueve en la línea de la exégesis y de la utilización que San Pablo hace del Antiguo Testamento, en cuanto se trata de una exégesis inspirada por Dios. El alejandrino, en otras palabras, sobreentiende siempre la continuidad de la alianza entre Dios y los hombres y, al mismo tiempo, el perfeccionamiento y la "novedad" de la alianza en Cristo. Esto equivale a decir que Orígenes hace exégesis del Antiguo Testamento en base a tres elementos: 1) que el Antiguo Testamento encuentra su explicación en la *totalidad* de la doctrina enseñada por Cristo; 2) que la exégesis sólo

se puede hacer si se tiene previamente fe en Cristo, en los Apóstoles y en la Iglesia; 3) que la exégesis del Antiguo Testamento requiere *previamente* el conocimiento y la aceptación de la antropología sobrenatural, es decir, de la gracia habitual, de las virtudes y de los dones. Para Orígenes la Sagrada Escritura es un libro que habla de la llamada a la santidad, tanto en su dimensión histórica (Israel-Iglesia), como en su dimensión personal (alma, fe, virtudes). En este sentido, Orígenes se coloca en una posición muy distinta de la de muchos exégetas actuales. Allí donde hoy se realiza un gran esfuerzo para explicar el texto sagrado *como si* no estuviera inspirado, es decir, prescindiendo a nivel metodológico de la inspiración para considerar la Sagrada Escritura como un libro humano cualquiera, Orígenes hace exactamente lo contrario. Parte de la inspiración, y por tanto de la unidad de autor de la Biblia, para reconstruir el sentido de un texto, no ya en base a su proceso genético (cómo, cuándo, dónde y por qué se escribió) sino en base a su posición en el contexto general de la salvación. Por esto los *principios exegeticos* de Orígenes son otras tantas afirmaciones de la Sagrada Escritura, por otro lado clásicas entre los Padres: 1 Cor 10,1-4 (todo lo que aconteció al pueblo de Israel fue "figura" de lo que pasa entre nosotros, que hemos llegado a la perfección de los tiempos); 2 Cor 3,7 (Cristo es quien quitó el velo que cubría el rostro de Moisés); Is 7,9 (LXX) (si no se cree no se puede entender) y Rom 15,4 (todo lo que está escrito, fue escrito para nuestra enseñanza). Hay que señalar aquí que Gentili no detectó la importancia de este último texto en *Hom in Ex 2, 1 y Hom in Ex 1, 5*.

Todo lo anterior explica por qué Orígenes atribuye a la Sagrada Escritura un triple sentido: histórico (o literal), alegórico (o referido a la unión entre Antiguo y Nuevo Testamento) y moral (referido al organismo sobrenatural). Gentili pone de relieve de modo muy claro que los dos sentidos últimos se apoyan siempre en el primero, que Orígenes considera como fundamental. La Sagrada Escritura nos narra, en primer lugar, una historia real y verdadera, cuyo sentido, sin embargo, trasciende los hechos. Es el caso, por ejemplo, de la narración de la Creación, que Orígenes pone en paralelo con la Redención y con la justificación individual. Los temas origenianos resultan, por tanto, muy sugerentes y nos ayudan a llevar a cabo una lectura de la Biblia a la luz de toda la doctrina revelada. Los ejemplos son muchos: el tema del agua de los pozos de Isaac, el arca de Noé, el sacrificio de Isaac, la vida de José en Egipto, las plagas, el éxodo. El llamado "alegorismo" de Orígenes resulta ser, más allá de algunos —pocos— excesos, el primer esbozo de una teología bíblica, es decir, la identificación de unos temas unitarios que unen profundamente toda la economía de la Salvación (el Mesías, la Gracia, los Sacramentos).

Al libro de Gentili sólo se le pueden reprochar tres pequeñas deficiencias: la excesiva insistencia, sobre todo en las notas a pie de página, en determinados temas (el alegorismo de los números, por ejem-

plo, o el sentido de los nombres propios, o la defensa del carácter no esotérico de la doctrina origeniana, etc.), el declararse contrario, varias veces, a la inspiración "verbal", acusando a Orígenes de exceso de verbalismo y una bibliografía que se detiene en 1970. En cambio, Gentili reivindica para Orígenes una fundamentación exegética paulina más que filoniana y pone de relieve el fuerte sentido eclesial de la especulación del alejandrino, que quiso ser siempre y por encima de todo un *vir ecclesiasticus*.

Poco se puede decir del libro de Salviano de Marsella, que es una extensa requisitoria contra el excesivo apego a las riquezas. La traducción italiana es bastante viva y fluida, pero no consigue quitar la impresión de pesimismo y de esfuerzo retórico que la obra de Salviano produce. Es evidente que Salviano es un autor menor, que no tiene la fuerza y la visión amplia de los Padres de la época anterior. Sin duda su afán es sinceramente religioso y su vibración profunda y auténtica. Pero su visión es estrecha. El *Contra la avaricia* (cuyo título latino es *Ad Ecclesiam* o *Adversus Avaritiam*) no es más que un largo sermón dirigido a convencer a los ricos para que dejen sus bienes en herencia a la Iglesia. El aspecto teológicamente más interesante es la constante referencia escatológica. Salviano quiere desarrollar la idea evangélica: vale la pena dejar los bienes de la tierra, que, en cualquier caso, se pierden con la muerte o con los avatares de la historia, y amontonar tesoros en el cielo. Por esto insiste mucho en el tema del juicio, con claras referencias al juicio particular de cada uno inmediatamente después de la muerte. La escatología de Salviano es, en este sentido, bastante completa e interesante. Al mismo tiempo, sin embargo, se nota cómo va tomando fuerza una concepción prevalentemente negativa del "mundo", que se identifica con la disipación, la frivolidad, la sensualidad y el despilfarro. Probablemente esto se debía a los tiempos difíciles en que Salviano vivió; de todos modos, no nos parece que la explicación de Marotta sea realmente satisfactoria. Marotta entiende, en efecto, que los consejos de Salviano quieren ofrecer una solución al "agobiante problema del gran número de pobres" de los cuales sólo la Iglesia podría hacerse cargo.

En realidad, querer ver en los capítulos de Salviano una preocupación social nos parece anacrónico: el autor de Marsella, en nuestra opinión, se limitaría simplemente a unas consideraciones de moral y espiritualidad individual. Salviano es testigo —y con esto ponemos punto final a nuestra recensión— del afianzamiento de unos ideales cristianos inspirados en la vida monástica, que quiere difundir e inculcar.

CLAUDIO BASEVI