

zweigleisigen Argumentation— genötigt sieht. Das führt, um wieder ein markantes Beispiel herauszugreifen, dazu, daß er die Militärhilfe der Barbaren einmal, den Realitäten und apologetischen Erfordernissen Rechnung tragend, befürwortet (Hist. 7,43,3 ff.; 43,10 ff.), sie ein andermal dagegen in Einklang mit seiner ideologischen Grundposition strikt ablehnt (Hist. 7,40,7 ff.).

Orosius gewinnt sein Geschichtsbild eben nicht aus den Gegebenheiten der Gegenwart, wie der Verf. immer wieder betont (S. 91; 117; 122; 135); im Gegenteil, er zwingt diese in das Prokrustesbett seiner Ideologie. Hingewiesen sei nur auf die realitätsferne Rechtfertigung des *tributum* als *pretium pacis* (Hist. 5,1,11 f.): Um reine Theorie handelt es sich, von Widerspiegelung der tatsächlich herrschenden Verhältnisse findet sich hier keine Spur! Und das Kaisertum —für Orosius angeblich «Garant der glücklichen Gegenwart» (S. 97): es war zu jener Zeit alles andere als ein stabilisierender Faktor! Den Widerspruch zwischen Ideologie und Realität reflektieren aber auch optimistischer Grundtenor der Zeitgeschichtsbetrachtung und unbeabsichtigte Artikulation von Krisenstimmung, wie sie u.a. in dem berühmten Ausspruch des Gotenkönigs Athaulf zum Ausdruck kommt.

Leider hat sich der Verf. allzu sehr auf die werkimmanente Analyse der Historien, d.h. auf den Nachweis der Geschlossenheit ihres geschichtstheologischen Substrats, kapriziert. Er hätte gut daran getan, einmal zu prüfen, ob Orosius' Argumente auch einer kritischen Überprüfung an der Wirklichkeit standhalten. Daß dem nicht so ist, darauf deuten die Berichte hin, die wir von anderen Zeitgenossen, Hieronymus und Salvian etwa, besitzen. Sie zeigen, daß unserem Autor angesichts besagter Diskrepanz von vorgefertigtem Geschichtsbild und so andersgearteter Wirklichkeit eigentlich gar keine andere Wahl blieb als die einer ambivalenten Beweisstrategie.

Der Historiker Orosius ist also nach wie vor eine schillernde Figur, eine Figur, die ganz offensichtlich nicht immer der eigenen Meinung ist; daran hat das Buch von Goetz nichts geändert. Gleichwohl stimmt die Rez. mit dem Verf. darin überein, daß Orosius als Privatperson seine wahre Haltung sehr wohl erkennen läßt (S. 146): Die augenfälligen Krisensymptome seines Zeitalters weitgehend ignorierend, gibt er sich fest davon überzeugt, daß das Imperium Romanum —dank göttlicher Protektion— seine weltgeschichtliche Rolle wie bisher weiterspielen wird.

DOROTHEA KOCH-PETERS

R. C. GREGG y D. E. GROH: *Early Arianism - A View of Salvation*. XIV y 209 pp. SCM Press Ltd., Londres, 1981.

Dentro de la escasa bibliografía dedicada a la ideología de Arrio dos «divines» estadounidenses, Robert C. Gregg y Dennis E. Groh, profesores de Patristica en la Universidad de Durham (Carolina del Norte) y en el Seminario Evangélico de Evanston (Illinois), han reanudado con este libro una colaboración iniciada en el Departamento de Arrianismo del segundo de los centros docentes antes mencionados en diciembre de 1973.

Y este estudio resulta tanto más apreciable si tenemos en cuenta que sobre la figura de Arrio no existe obra monográfica alguna, y si bien se puede aceptar que tras

el concilio de Nicea desempeña Arrio hasta su muerte en 336 ó 337 un papel secundario en el decurso de la controversia, no por esto debemos infravalorar la importancia histórica de este personaje en virtud de haber iniciado la más compleja querrela doctrinal de la antigüedad cristiana.

El libro de Gregg y de Groh supone el desarrollo de una serie de ideas que ya aparecieron en un artículo fechado en 1977 (vid. R. C. Gregg y D. E. Groh, «The Centrality of Soteriology in Early Arianism», en *Anglican Theological Review*, 59, 1977, pp. 260-278). En este trabajo los autores exponen dos hipótesis. La primera de ellas es que la disputa arriana no comenzó a modo de un debate sobre Dios como primer principio o en forma de una colisión de la fe bíblica con una lógica reductiva, sino que supuso la oposición entre dos esquemas soteriológicos distintos (vid. R. C. Gregg y D. E. Groh, *art. cit.*, p. 260). A su vez la segunda hipótesis radica en opinar que las claves temáticas del saber de salvación aportado por el arrianismo son los conceptos de Padre e Hijo, y no el de Dios que sólo ocupa una importancia secundaria, de Filiación que se hace posible por medio de la obediencia del Hijo al Padre, y finalmente el de la voluntad del Padre que posee un relieve mucho más acentuado que el de «οὐσία» (vid. R. C. Gregg y D. E. Groh, *art. cit.*, pp. 262-263).

Si ahora pasamos al libro editado en 1981, objeto de la presente reseña, la primera hipótesis aparece en el prefacio a la manera de propósito de la obra (p. X, «We contend that early Arianism is most intelligible when viewed as a scheme of salvation. Soteriological concerns dominate the texts and inform every major aspect of the controversy»), mientras que la exposición de las claves temáticas enunciadas en el artículo de 1977 se desenvuelven a lo largo de los cinco capítulos de la obra, a excepción del cuarto que está dedicado monográficamente al análisis del papel del monje Antonio en el transcurso de la crisis arriana a partir de los datos que ofrece Atanasio en la *Vita Antonii*.

Aceptando los autores la cronología que fija en 318 el inicio de la controversia (pp. IX y 80), el asunto del primer capítulo es el del Cristo arriano.

Acuerdo de este capítulo es, sin lugar a dudas, la constatación en la p. 30 de que el Cristo en quien los arrianos creen, es un Hijo representativo, pero no el único Hijo posible. Gregg y Groh basan este aserto en el empleo del partitivo genitivo, con lo que se establece que el redentor arriano es uno entre un número no especificado de candidatos (Asterio, *Frag.*, III, ed. G. Bardy, *Lucien d'Antioche et son école*, París, 1936, p. 343, y Atanasio, *De Synodis*, 19), en la disminución de la fuerza numérica mediante el uso del pronombre indefinido tal como se aprecia en un fragmento de la *Thalia* de Arrio recogido por Atanasio (*Or. contra arianos*, 1,5), y por último en el énfasis con objeto de señalar cualquier cosa por medio de la exclusión de las similares a ella, aspecto éste que se percibe en una proposición arriana a la que se refiere también Atanasio (*Or. contra arianos*, 2,24).

Asimismo merece, dentro de este capítulo, una valoración positiva la teoría expuesta en la p. 5 de que para Arrio y sus primeros seguidores el redentor no es una extensión de la naturaleza divina, sino una creación de la voluntad de Dios, lo que los autores fundamentan en tres pasajes de Arrio como las *Epístolas* dirigidas a Eusebio de Nicomedia y a Alejandro de Alejandría (ed. H.-G. Opitz, *Athanasius' Werke. Band 3: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlín, 1935, 1,4 y 6,3, pp. 3 y 13) y uno de los versos sotádicos de la *Thalia* transmitido por Atanasio en *De Synodis*, 15.

Y aunque Gregg y Groh citan en la misma página la *Epístola ad Paulinum* de Eusebio de Nicomedia a fin de demostrar el alineamiento de éste último con Arrio y con Asterio, se puede completar esta afirmación con la idea de que fue la similitud de

pareceres sobre este punto concreto una de las causas de la aproximación entre Arrio y Eusebio de Nicomedia. Para iniciar este acercamiento el móvil del nicomediense debió de residir en una tentativa del episcopado asiático origenista, heredero de Luciano de Antioquía, de apoyarse en el origenismo radical de Arrio con objeto de contrarrestar las tendencias monarquianas que gozaban en el Asia Anterior de gran predicamento, sobre todo a niveles populares.

Este monarquianismo trataba frente al peligro subordinacionista representado por la «Logostheologie» de salvaguardar a toda costa la monarquía divina aunque fuera a base de sacrificar la subsistencia personal del Hijo. Habiéndose desarrollado estas tendencias desde mediados del siglo II, se caracterizaban por su alejamiento de los préstamos que de la filosofía griega había adoptado la «Logostheologie» y muy particularmente sus más conspicuos representantes como Clemente de Alejandría y Orígenes, y prueba de su arraigo en todo el territorio del Imperio es que en Ireneo de Lyon aparece en dos pasajes (*Adv. Haer.*, IV,20,1 y V,6,1) una imagen tan típicamente monarquiana como es la concepción del Hijo y del Espíritu Santo como las manos del Padre durante la creación.

Resulta asimismo muy interesante la tesis expuesta en la página 16 de la doble influencia que recibe Arrio, la primera del platonismo a la hora de analizar los atributos de Dios y la segunda de la ética estoica en lo concerniente a la cristología y a la soteriología. Este último influjo tiene lugar en base a que conforme a la distinción que efectúa la Stoa entre «σοφός» y «φάβλος», Cristo no pertenece a la categoría de «σοφός», pues es ésta una cualidad que Arrio atribuye de hecho al creador, debiéndose el que Cristo no sea «σοφός» a los sentimientos de «πάθος» y de «φόβος» que aparecen en los Evangelios.

Estas ideas suponen una aseveración de la opinión de H. Chadwick (*Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Nueva York, 1966, p. 107) de que para los cristianos influidos por el pensamiento platónico, Platón está en lo cierto en lo referente a la teodicea, mientras que los estoicos lo están en lo relativo a la ética, pudiendo nosotros cerrar las presentes consideraciones acerca del primer capítulo con el sentir en falta entre la bibliografía que sobre el «background» ideológico del arrianismo aparece en la nota 9, el trabajo de R. Lorenz que lleva por título *Arius judaizans?* (Göttingen, 1980).

Se titula el segundo capítulo «The Son: One of Many Brothers». Ya en este mismo enunciado podemos ver que este nuevo apartado es una continuación lógica del precedente, y en su desarrollo las ideas primordiales son que la cristología de los arrianos se basa en que el Hijo es una criatura, hecha y sustentada por la voluntad de Dios (Atanasio, *De Synodis*, 15) y que el Padre no puede crear un ser más excelente que el Hijo, pero sí otro igual a él (Arrio, *Thalia*, en Atanasio, *ibid.*).

De esta última proposición se infiere como corolario que si Cristo es uno entre muchos hermanos, idea arriana reflejada en Atanasio (*Orat. contra arianos*, 2,19), la adopción por parte del Padre es común a Cristo y a los demás hombres, quienes en base al *Ps.*, 82,6, podrán llegar a merecer el rango de «θεοί», siendo no obstante una lástima que los autores no hayan dedicado mayor espacio a la discusión del influjo de la práctica jurídica romana de la adopción, y sobre todo de las adopciones imperiales, en la teología cristiana de matiz adopcionista.

Se demuestra de este modo que todo el método exegético practicado por los seguidores de Arrio se halla expuesto en función de una soteriología, cuyo núcleo radica en la idea de que los méritos y las limitaciones de Cristo son exactamente los mismos méritos y las mismas limitaciones del resto de la humanidad, con lo que el

arrianismo proclama no una degradación del Hijo, sino una promoción de la universalidad de los creyentes, quienes logran el pleno «status» de hijos consistente en que «*υιοί*» es un concepto sinonímico al de «*θεοί*».

La exégesis de *Ps.* 82,6, es ciertamente muy interesante porque al igual que lo que sucede con otros pasajes bíblicos como *Heb.* 1,4 y 3,1-2, y *Act.* 2,36, expuestos en la p. 21, los autores demuestran la idea ya aparecida en el artículo de la *Anglican Theological Review* de 1977 (vid. R. C. Gregg y D. E. Groh, *art. cit.*, p. 273) de que *Prov.* 8, 22-25 en la versión de los LXX, «El Señor me ha creado (“*ἔκτισεν*”) inicio de su camino por sus obras... antes del tiempo me ha fundado (“*ἐθεμελίωσεν*”), en principio... antes de todos los collados me engendra (“*γεννᾷ*”)», considerado como el pasaje estelar de la exégesis arriana (vid. M. Simonetti, «Sull’interpretazione patristica di Proverbi, 8,22», en *Studi sull’arianesimo*, Roma, 1965, p. 32), es un texto importante pero secundario. No obstante creo que es conveniente completar estas citas bíblicas aducidas por Gregg y Groh con las aportadas por M. Simonetti (*La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, pp. 52-53).

El tercer capítulo versa acerca del Logos Obediente. En su desarrollo es digna de destacar la interpretación de *I Tim.* 2,5, y de *Jn.* 10, 30, y 14, 10. Fundamentándose en estos fragmentos se puede llegar a la conclusión de que como agente de Dios en la creación, el Hijo actúa como ayudante del Padre, y siendo su existencia efecto de la voluntad del mismo Padre, el Hijo ha de conformar sus deseos al querer del Padre concebido como su soberano.

Sin embargo, en este capítulo he de manifestar mi desacuerdo con la afirmación de los autores en la p. 80 de considerar al año 318 como la fecha inicial de la controversia arriana. En realidad esta datación procede de L. Duchesne (*Histoire ancienne de l’Eglise*, 2.<sup>a</sup> ed., t. II, Paris, 1910, p. 126, nota 2), quien la única razón que dio es que como es imposible colocar todos los hechos acontecidos entre el triunfo de Constantino sobre Licinio y el concilio de Nicea, es preferible situar el estallido de la crisis en un momento anterior al inicio de la puesta en práctica de las medidas anticristianas de Licinio.

Frente a la tesis opuesta propugnada por E. Schwartz («Zur Geschichte des Athanasius», en *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 6, 1905, p. 297, reimpresso en *Gesammelte Schriften, Band 3: Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin, 1959, p. 165), quien lo data en 323 en base a la afirmación de Eusebio de Cesarea en *De vita Constantini*, II, 61, de que los acontecimientos se desarrollaron con gran celeridad, yo me inclino a aceptar la postura intermedia y más prudente de M. Simonetti (*La crisi ariana...*, p. 26), quien centra el inicio de la controversia «intorno al 320 ad Alessandria d’Egitto».

El cuarto capítulo trata sobre la vida del monje Antonio, a quien Atanasio considera símbolo de grandeza ascética al tiempo que utiliza como vehículo de la propaganda nicena para cortar de raíz un posible soporte monacal de la posición arriana, ya que de una afirmación del obispo alejandrino en *Vita Antonii*, 69, es factible deducir que tanto los partidarios del credo de Nicea como los arrianos trataron de conseguir el apoyo de los monjes.

Es cierto que existieron comunidades monásticas melecianas de tipo marginal, pero considero que este capítulo se puede completar con la afirmación de N. H. Baynes («Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy», en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 12-2, 1926, pp. 148-149) de que gracias a Atanasio los monjes de Egipto se convierten en la fanatizada guardia de los patriarcas de Alejandría, cuya infalibilidad llega a ser un axioma para los cristianos del País del

Nilo, a pesar de que en vida de Atanasio los susodichos monjes melecianos sintieran muy poca simpatía hacia su persona.

Igualmente se puede enriquecer la bibliografía del cuarto capítulo con otras tres aportaciones fundamentales que son las representadas por H. I. Bell («Athanasius: A Chapter in Church History», en *Congregational Quartely*, 3, 1925, pp. 158-176), A. Martin («Athanasie et les Mélitiens», en *Politique et Théologie chez Athanasie d'Alexandrie*, ed. Ch. Kannengiesser, París, 1974, pp. 32-61) y finalmente W. H. C. Frend («Athanasius as an Egyptian Christian Leader in the Fourth Century», en *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Londres, 1976).

El tema del úlyimo capítulo es el de la concepción de la voluntad y de la naturaleza divinas como opciones cristológicas, siendo propias la primera de Arrio y la segunda de Atanasio.

No obstante opino en contra del parecer de los autores expuesto en las pp. 180 y 181, que Atanasio no dirige su tesis de que con la encarnación del Hijo, el universo se estabiliza en contra de los arrianos, sino que como origenista moderado, el obispo de Alejandría encamina este argumento con objeto de rebatir las teorías del más conspicuo representante en su época del monarquianismo económico de raigambre asiática, que es Marcelo de Ancyra, personaje hacia el que siempre mantuvo Atanasio sentimientos de amistad pese a haber roto la comunión con él antes de su segundo retorno a Alejandría en 345 (Hilario, *Frag. hist.*, 2,21).

Esto aparece muy claro si tenemos en cuenta que Marcelo piensa que el Logos, una vez cumplida su misión, se reabsorberá junto con el Espíritu Santo en la mónada divina originaria (Marcelo de Ancyra, *Frag.*, 117, 119 y 121), y de aquí que la frase «y cuyo reino no tendrá fin», desconocida en el credo de Nicea, aparezca invariablemente en todas las profesiones de fe a partir del tercer símbolo del concilio de Antioquia de 341, que fue propuesto por el obispo Teofronio de Tiana, tal vez como manifiesta M. Simonetti (*La crisi ariana...*, p. 155) por el deseo de este personaje de alejar de sí cualquier sospecha de partidismo de la ideología monarquiana.

Podemos, pues, extraer la conclusión de que este libro es un trabajo muy útil por suponer una investigación profunda acerca de aspectos inéditos del pensamiento de la primera generación de arrianos y de sus protectores «colucianistas», mereciendo a pesar de las reservas apuntadas en la presente reseña los comentarios laudatorios de «scholars» de tanto prestigio como Maurice Wiles, Charles Kannengiesser y Peter Brown.

GONZALO FERNÁNDEZ  
Universidad de Alcalá de Henares

PETER BROWN: *The Cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. XV y 187 pp. SCM Press Ltd. Chicago, 1981.

El profesor Peter Brown ha emprendido en el presente trabajo el estudio de un asunto como es el de la génesis del culto a los santos en la Europa latina en el transcurso de la antigüedad tardía. Este tema constituye una absoluta novedad, porque hasta la fecha no ha sido tratado al haberse centrado los estudios sobre los orígenes de este tipo de veneración, bien en los mártires de la persecución tetrárquica, bien en el carácter de los santos de herederos del culto a los dioses y a los héroes.