

PATROLOGÍA

Contenido:

Primera Parte, Padres Prenicenos.

1. Los Padres Apostólicos.

1. La "Didakhé." 2. San Clemente Romano. 3. La Carta de Bernabé. 4. San Ignacio de Antioquía. 5. El Pastor de Hermas. Hermas.

2. Apócrifos Neotestamentarios

1. Evangelios Apócrifos. 2. Hechos Apócrifos de Apóstoles.

3. Heterodoxos y Eclesiásticos

1. El Gnosticismo. 2. San Ireneo de Lyon.

4. Tensiones con el Mundo.

1. Documentos Sobre los Martirios. 1. Acta Martyrum: 2. Pasiones o Martyria: 3. Leyendas. 2. Los Apologistas Griegos. 3. San Justino, Filósofo.

5. Teología Africana.

1. Tertuliano. 2. San Cipriano de Cartago.

6. Teólogos Romanos.

1. San Hipólito. 2. Novaciano.

7. La Escuela de Alejandría.

1. Clemente Alejandrino. 2. Orígenes.

Segunda Parte, Padres Postnicenos.

8. La Ciudad y el Desierto.

1. San Atanasio y la Controversia Arriana. 2. San Atanasio. 2. El Monaquismo Primitivo. 2. Evagrio Póntico. 3. Juan Casiano.

9. Los Padres Capadocios.

1. San Basilio El Grande. 2. San Gregorio Nacianceno. 3. San Gregorio de Nisa.

10. Exégesis Antioquena y Neoalejandrina.

1. San Juan Crisóstomo. 2. San Cirilo de Alejandría.

11. Padres Latinos.

1. San Hilario de Poitiers. 2. San Ambrosio de Milán. 3. San Jerónimo. 4. San Agustín de Hipona. 5. San León Magno. 6. San Gregorio Magno y el Fin de una Edad.

12. Padres Hispanos.

1. Escritores Hispanos. 2. San Isidoro de Sevilla.

Siglas y Abreviaturas.

(colecciones, revistas y diccionarios)

PRIMERA PARTE, PADRES PRENICENOS.

1. Los Padres Apostólicos.

Esta denominación engloba desde el s. XVII a una serie heterogénea de escritos del cristianismo más antiguo, que no quedaron integrados en el canon neotestamentario ni pueden catalogarse entre los apócrifos o la primitiva literatura apologética. Pertenecen a diversos géneros literarios y responden a problemas pastorales y tensiones internas de varias comunidades. La Didakhé (Did) es un manual de regulaciones comunitarias. La Carta a los Corintios de Clemente Romano (1 Clem) es una intervención de la iglesia de Roma en la crisis de otra comunidad, apoyando la estructuración jerárquica en el principio de la sucesión apostólica. Las cartas de san Ignacio de Antioquía (Ign) atestiguan la solidaridad entre las iglesias y la corresponsabilidad de un obispo frente a cisma y herejía. La Carta de Bernabé (Bern) es un tratado sobre la interpretación cristiana del A.T. dirigido a cristianos atraídos por el judaísmo. El Pastor de Hermas es un libro apocalíptico con un mensaje de penitencia para la Iglesia. Hemos tenido que omitir la Carta de Policarpo a los Filipenses (sí bien presentaremos más adelante su Martirio) y Papías, jalón de la teología asiática y con un interesante testimonio sobre los evangelios.

1. La "Didakhé."

La Didakhé Διδάχη encabeza el género literario de las ordenanzas o constituciones eclesiológicas.

Por el contenido distinguimos tres secciones. La primera (1,1-6,3) es una catequesis ética prebautismal que utiliza el topos de las dos vías. La segunda (7-15) es propiamente la regulación comunitaria. Una primera parte, litúrgica (7-10), da instrucciones y presenta modelos para los ritos de la iniciación cristiana. Sigue otra parte, disciplinar, que atañe principalmente a los ministerios (11-13/14-15). La tercera sección (16) corresponde a un discurso escatológico.

La discusión sobre el autor.

Son bastante divergentes las opiniones sobre el autor: 1) Básicamente uno, según Audet, que ha distinguido tres etapas de composición: En la primera el didaquista escribe 1,1-11,2 (D 1) antes de conocer un evangelio escrito. En la segunda, habría ampliado su composición en 11,3-16,8 (D 2), utilizando ya un evangelio escrito. Por último, un interpolador (I), habría añadido 1,4-6; 6,2-3; 7,2-4 y 13,3.5-7. Los pasajes "tú" casuístico serían propios de él; 2) Dos autores: Giet distingue un didaquista que ha recogido la enseñanza judía y documentos antiguos, con intervenciones propias, a lo que se añade la aportación, por lo menos, de un continuador. También Rordorf y Tuilier prefieren ver dos autores. El primero ha recopilado tradiciones diferentes en 1-13. Posteriormente otro, que añade 14-15 y acaso 16; 3) Tres autores: Jefford distingue tres estadios: Did 1-6 (primer redactor); 7-10.11-15 (segundo redactor en dos fases); I,3b-2,1; 6,1b-3 y mucho del 16 (redactor final). El primero sería anterior a la redacción de Mt. (y probablemente antes

del 70); Did 7-15 habría sido compuesto en torno o poco después de la composición de Mt. (h.80-100) y algunos pasajes de la redacción final podrían ser bastante posteriores; 4) Otra explicación enfoca más tradición y redacción. Es el caso de Niederwimmer al distinguir entre tradición predidaquista y redacción didaquista. Este redactor habría compilado un escrito judío, superficialmente cristianizado, sobre los dos caminos; una tradición litúrgica arcaica; otra, también arcaica, sobre la recepción de los carismáticos itinerantes y una corta descripción apocalíptica de los acontecimientos del tiempo final. Material que el didaquista interpretó y amplió por su cuenta, sobre todo en los cc. 12-15, para aplicarlas a las situaciones cambiadas de una Iglesia que se estabiliza. Niederwimmer sitúa las tradiciones predidaquistas a fines del s. I y la compilación, hipotéticamente, hacia el 120 d.C.

La catequesis sobre las dos vías (1-6).

La instrucción sobre las dos vías recoge una tradición judía, marcada por el dualismo moral. Tradición atestiguada en el judaísmo palestino (Regla de Qumran: 1 QS), en el judaísmo helenístico (Testamentos de los XII Patriarcas) y en el cristianismo primitivo (DLA y Bern). Las "Dos Vías" circularon separadamente como una pieza de instrucción usada para objetivos catequéticos y homiléticos. Pasando por diversos estadios de tradición oral y escrita, esa pieza sirvió de fuente a DLA, Bern y Did. La cristianización de lo que había sido originalmente una catequesis judía se observa en la inclusión de Did I,3b-2,l. Glosa cristiana que falta en DLA y Bern. El texto de san Pablo en Gál 5,17-24 sugiere que el esquema de las dos vías fue utilizado tempranamente en la catequesis bautismal. En la tradición el binomio se ofrece en dos caminos: el de la vida y la virtud o el de la muerte y el vicio, que en Did, Bern y 1 QS interfieren con Dt. 30,15-19 para en seguida separarse; yendo los antiguos exegetas cristianos de Dt. hacia la meta soteriológica de Cristo (= Vida) y los moralistas de las dos vías hacia una vida de sesgo moral a nivel humano (a lo estoico).

He aquí la introducción a esta catequesis en los tres testigos cristianos más antiguos:

Hay dos caminos: uno de la vida y otro de la muerte; y hay gran diferencia entre los dos caminos (Did 1,1).

Hay dos caminos en este mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas. En ellos quedan colocados dos ángeles, uno de la equidad y otro de la iniquidad. Es mucho lo que distan los dos caminos (DLA 1,1).

Hay dos caminos de enseñanza autoritativa: el de la luz y el de las tinieblas. Hay gran diversidad entre los dos caminos. Pues sobre el uno están colocados ángeles luminosos de Dios; pero sobre el otro ángeles de Satanás. Ya que el uno es Señor desde la eternidad hasta la eternidad. El otro, en cambio, es príncipe del tiempo actual de iniquidad (Bern 181-2). Llama la atención que Did no conozca o haya optado por omitir el contraste luz y tinieblas y la contraposición de los dos ángeles. Ambos temas fueron muy desarrollados por los sectarios de Qumrán y, directa o indirectamente (a través de otros textos apocalípticos), han proseguido su camino en tradiciones neotestamentarias (particularmente en Jn. y Ef). En las Dos Vías de Did/DLA se subraya la autoridad de la Torá y falta la apelación apocalíptica de Bern y 1 QS. Quizás el didaquista optó por dejar las representaciones apocalípticas para el discurso escatológico con el que pensaba cerrar el documento.

La parte litúrgica (7,1-10,7).

Tras la catequesis previa, reglamenta el bautismo con la fórmula bautismal trinitaria (como Mt. 28,19b). Cuenta con la inmersión en agua corriente como la práctica habitual, pero admite también el bautismo por infusión (7,1-3).

El contexto bautismal le lleva a tratar del ayuno, pues habla de dos oportunidades en que realizar esta práctica de piedad tradicional. Hay un ayuno prebautismal, de un día o dos, que atañe al catecúmeno y a quien ha de bautizarlo y que se desea hacer extensivo al menos a parte de la comunidad (7,4). Hay otro ayuno semanal, el de los miércoles y viernes. La elección de estos dos días parece motivada por el afán de no coincidir con los fijados para el ayuno por los judíos piadosos: los lunes y jueves. Es notable que el didaquista usa el mismo calificativo denigrante con que la tradición mateana descalifica los ayunos practicados por ostentación; pero si en Mt. 6,16 se trata de no ayunar "como los hipócritas," aquí se prohíbe coincidir con los días elegidos (8,1). Es un rasgo de antijudaísmo 1. Al menos se muestra el afán de mantener una separación entre la comunidad cristiana y la sinagoga.

La misma preocupación se manifiesta al tratar de la oración. El "no como los hipócritas" parece referirse esta vez al contenido. Si los judíos rezaban las bendiciones, o el Shemonehesreh, el didaquista quiere sustituir estas fórmulas por la "ordenada" por el Señor en el evangelio: el Padrenuestro (8,2) y tres veces al día (8,4): Quien esto escribe conoce ya un evangelio escrito 2. Podría ser Mt. 6,9-13; pero también una sección "Q" (cf. Mt. 6,9-12/Lc 11,2-4) en la forma propia a la tradición mateana.

1. El mismo contraste con el judaísmo funda la distinción de días para la Didascalia Siríaca V 14,28.21-22, que añade la asociación del miércoles con el día en que comenzó la entrega del Señor y del viernes con su crucifixión. Asociación que se ha mantenido vigente en la catequesis hasta hoy.

2. Según KÖSTE, el compilador conoce un evangelio escrito y remite a él, aunque no lo utiliza. Su material procede más bien de las mismas tradiciones de donde los Sinópticos han tomado buena parte del suyo.

La plegaria eucarística (9-10).

Pasa a tratar de la eucaristía como de algo bien conocido, dando unos modelos de plegaria. Primero sobre la copa y luego sobre el pan:

Respecto a la acción de gracias, daréis gracias así. Primero sobre la copa: Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de tu siervo David, que nos diste a conocer por Jesús tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Respecto al trozo de pan: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento, que nos diste a conocer por Jesús tu siervo. A ti la gloria por los siglos (9,1-3).

La oración está formulada con términos cargados de resonancias del A.T. (la viña de Is. 5, David) y de la tradición cristiana (la viña de Mc. 12 y par, una primitiva cristología-Siervo, el pan de las multiplicaciones). Hay términos (vida, conocimiento) que evocan en particular la tradición joánica 3. Lo mismo que la oración final, que corresponde a las bendiciones judías para después de la comida (10,1-2). Para unos estas plegarias son simplemente bendiciones del "ágape" (la comida de encuentro fraterno de la comunidad). Un rito equivalente al qiddush judío. Estaríamos en una fracción del pan común, la comida previa a la celebración eucarística. La transición a la eucaristía sacramental quedaría aludida después, entre aclamaciones conclusivas de la celebración anterior:

¡Venga la gracia y pase este mundo! ¡Hosanna al Dios de David! Si uno es santo, que venga. Si no lo es, que haga penitencia. ¡Maranatha! ¡Amén! (10,6).

Si bien en la tradición judía se comía y bebía tras las bendiciones de la copa y el pan, este mismo orden se mantiene en las referencias a la eucaristía sacramental de 1 Cor. 10,16-17. No obsta por lo tanto a reconocer como propiamente eucarísticas las plegarias anteriores. También se ha sostenido que Did 9-10 correspondería a la misa de neófitos. La misa dominical quedaría clara en la sección disciplinar:

Cada domingo del Señor, reuníos para partir el pan y dad gracias; confesando antes vuestros pecados para que sea puro vuestro sacrificio (14,1).

Éste es un texto en el que puede traslucirse la valoración sacrificial muy temprana de la eucaristía. Aunque puede que el acento esté en su celebración universal, conforme a la cita de Mal. 1,11.14 en Did 14,3.

Entre las plegarias de Did 9-10 hay dos intercesiones por la Iglesia muy significativas:

Lo mismo que este trozo de pan estaba disperso por los montes y ha sido reunido para hacerse uno, reúne así a tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu Reino. Porque tuya es la gloria y el poder mediante Jesucristo por los siglos (9,4).

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal. Perfecciónala en tu amor. Reúnela desde los cuatro vientos, a la santificada, en tu Reino, que le has preparado: Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos (10,5).

La unidad del pan es símbolo de la unidad de la Iglesia, dispersa sobre la tierra; pero dispuesta a su reunión en el Reino. Sobre un trasfondo primigenio milenarista (cf. Is. 11,12; Jn. 11,52), puede detectarse una orientación escatológica predominante, pero abierta a una aplicación institucional. Este último es el sentido ya claramente atestiguado por la evolución de estas intercesiones en el canon romano y africano. Esto provee un nuevo argumento a favor del carácter plenamente eucarístico de estas acciones de gracias arcaicas.

3. No se trata de una dependencia de la Did. Es el IV evangelio quien muestra una elaboración teológica más evolucionada de esos temas.

Regulación de los ministerios (11-13.1415).

Las primeras reglas tratan del comportamiento de la comunidad con apóstoles y profetas:

Respecto a las apóstoles y profetas, conforme al precepto del evangelio, actuad así: Todo apóstol que llegue a vosotros, sea recibido como el Señor. No se quedará más que un día; si es preciso, otro más; pero si se queda tres, es un falso profeta. Cuando el apóstol se marche, que no se lleve sino pan, para la etapa siguiente. Si pide dinero, es un falso profeta (11,3-6).

La comunidad ha de saber discernir a unos apóstoles cuyo carisma se confunde con el profético. No vienen enviados por líderes eclesiásticos reconocidos ni acreditados por recomendaciones de otras comunidades. Las normas de discernimiento se reducen al desinterés y al estar de paso. Se trata de gente que ejerce su profetismo en comunidades ya establecidas y en rápida itinerancia. Hasta el tiempo de Did debió haber carismáticos itinerantes, no como portadores de un oficio firme, sino como "pneumáticos," llamados por el Espíritu a la misión y legitimados sólo por su mensaje y conducta. Es muy tentador comparar a estos itinerantes con los "ángeles" y profetas, que vendrán y os darán lo suyo y vosotros les daréis de lo vuestro, del Evangelio de Tomás (EvTom) log. 88. Acaso reflejo de una situación que podría ser la de Siria oriental.

La actividad profética mantenía su vigencia en las comunidades en las que fraguó este documento. La función de estos profetas, como se desprende de los avisos, consistía en enseñanzas, amonestaciones y propuestas concretas. Lo sorprendente es que se da por su puesto que desempeñan el ministerio litúrgico (10,7). Más sorprendente todavía, si se contaba sólo con profetas totalmente desprendidos y muy de paso, que se hable de su sustento tratándoles como al clero del A.T. (13,3). Asistimos a un proceso de sedentarización de un ministerio antes itinerante:

Todo profeta auténtico que quiera instalarse entre vosotros, es digno de su sustento. Del mismo modo el maestro auténtico es también digno, como el obrero, de su sustento (13,1-2).

Se completa así la tríada de 1 Cor. 12,28. Los que vienen a adoctrinar, según Did 13,1, son los apóstoles y profetas itinerantes. No queda claro que los maestros ahora mencionados hayan sido originalmente ministros itinerantes.

Hay quien piensa que los apóstoles habían dejado de venir cuando Jerusalén dejó de ser el centro de autoridad. Los profetas venían de un área en que circulaba la tradición de Jesús de forma fluida (refugiados de Galilea). Los maestros fueron los compiladores de ese corpus de tradición que conocemos como Q. Los patronos locales (obispos y diáconos) fueron los beneficiarios de ese proceso en cuanto preservadores e intérpretes de la tradición textual 4.

Las comunidades en que fraguó la Did podían contar con doble jerarquía ministerial: una itinerante y carismática, de apóstoles y profetas; y otra instalada local, de episcopos y diáconos.

Elegid pues para vosotros mismos episcopos y diáconos dignos del Señor: hombres serenos y desinteresados, sinceros y probados. Porque os administran el mismo oficio público que los profetas y maestros (15,1).

Podría tratarse de una jerarquía local que comienza a afianzarse, en tanto que se desvanecen los ministerios itinerantes (13,14). Podría ser también que las reglas válidas para pequeños núcleos rurales y dispersos han sido completadas para comunidades más numerosas y ya plenamente organizadas: con la misma estructura ministerial de episcopos y diáconos atestiguada por Clemente Romano y por el mismo san Pablo en Flp. 1,1.

4. C.F. Draper, para quien esta comunidad judeocristiana, urbana, que admite paganos, es la de Antioquía después de la separación de san Pablo.

El discurso escatológico (16).

El didaquista (o su modelo catequético de las dos vías) coloca como epílogo un discurso escatológico con bastantes elementos de relato apocalíptico. Su doctrina se refiere a las dos categorías de sucesos premonitorios de los Sinópticos. Toda la perversión moral del tiempo final se personifica en el seductor del mundo (cf. 2 Tés. 2,4.8-10). Hay tres manifestaciones finales de los grandes signos de la verdad (apertura del cielo, trompetazo, resurrección de los muertos). Si las últimas líneas del texto que faltan en H corresponden a la paráfrasis de CA 7,32, el documento concluía con una descripción de la venida del Señor (16,8) como juez del diablo seductor del mundo y la retribución a cada uno por sus obras: el castigo eterno para los malos y la vida eterna para los justos. Una vida eterna en el Reino de Dios descrita con el recurso al dicho apocalíptico itinerante recogido en 1 Cor. 2,9 y EvTom log. 17.

2. San Clemente Romano.

La carta de Clemente Romano a los corintios (1 Clem) es el primer documento patrístico cuyo autor y fecha aproximada de composición queda bastante bien atestiguados. La llamada segunda de Clemente (2 Clem) no es sino el testimonio más antiguo de una homilía cristiana dirigida hacia el 150 a una comunidad ortodoxa pero en la que ha calada algunas tradiciones gnósticas. Probablemente debe su denominación al haber sido coleccionada y editada tras la carta de Clemente. También se atribuyeron a Clemente unas Cartas a Vírgenes y la llamada literatura pseudoclementina: una serie de homilías, correspondencia ficticia y novela de aventuras (Recognitiones). Obra compleja y que ha sido muy estudiada. Dado su pronunciado judeocristianismo y antipaulinismo, ha servido de base tanto para conocer una corriente judeocristiana marginal y tardía como para reconstrucciones audaces sobre el papel de los ebionitas (la secta judeocristiana que admitía la mesianidad de Jesús, pero no su divinidad) en los orígenes del cristianismo.

1. La Primera de Clemente.

Tradición textual.

Este documento estuvo un tiempo integrado en el canon del N.T. de las iglesias de Egipto y Siria. De hecho son bíblicos tres de los seis manuscritos (mss.) en que nos ha llegado. Se encuentra en Londres en el Códice Alejandrino (= A), con la 2 Clem, tras el Ap. Su texto en este códice tiene una laguna de 57,7 a 63,4. En Estrasburgo hay un códice en papiro con fragmentos de su versión copta, junto con las cartas de Sant. y Jn. En Cambridge se conserva un N.T. siríaco de 1170, que contiene 1-2 Clem entre las epístolas católicas y las paulinas:

Los otros tres mss. no bíblicos en que nos ha llegado son: El Hierosolymitanus (= H) de Bryennios, donde está junto con la Didakhé. Una versión latina muy antigua (= L), en un ms. del s. XI, junto con otros escritos atribuidos a Clemente Romano. Por último, una versión copta, con una laguna de 34,6 a 42,1, en un códice de Berlín del siglo IV/V.

Testimonios antiguos.

Según reseña Eusebio de Cesarea (Historia Eclesiástica (HE) III 16; IV 22,1), Hegesipo, tras pasar por Corinto en su viaje de Oriente a Roma h.155-166, en la obra que escribió a su regreso, mencionaba la carta de Clemente Romano a los Corintios y la fechaba en tiempos de la persecución de Domiciano.

Dionisio de Corinto, h.170, en carta a la iglesia de Roma recuerda que la carta de Clemente Romano seguía leyéndose en la asamblea litúrgica de Corinto (Eusebio, HE IV,23,11).

Ireneo de Lyon, que viajó a Roma h.175-178, habla de Clemente como tercero de la lista episcopal romana. Dice que en su tiempo se produjo la grave revuelta entre los cristianos de Corinto y que la iglesia de Roma les envió un escrito muy importante para reconciliarlos y renovar la tradición apostólica (Ireneo, Adversus Haereses (AH) III 3; texto griego en Eusebio, HE V,6,1-2).

También a fines del s. II, Clemente Alejandrino la cita cuatro veces mencionando a Clemente, otra como epístola de los romanos a los corintios y otra como epístola a los corintios. También presenta todo el pasaje de 14,5 a 16,1.

Datación.

Lo más corriente entre los patrólogos es fecharla, conforme al testimonio de Hegesipo, hacia el fin del reinado de Domiciano o comienzos del de Nerva, entre el 94 y el 97 5.

Se aducen también criterios internos. Se piensa que las referencias a las "calamidades súbitas" (1,1) y el "tenemos el mismo combate ante nosotros" (7,1) pueden aludir a la persecución de los cristianos de Roma por Domiciano. La última frase viene tras la alusión a los martirios de Pedro y Pablo (c.5) y la reseña sobre los mártires neronianos (c.6).

El autor y sus destinatarios pertenecen a una tercera o cuarta generación cristiana. Los apóstoles y sus inmediatos sucesores habían muerto ya (42,4; 44,2-3). La iglesia de Corinto es "antigua" (47,6). Los mensajeros romanos llevan toda una vida en la comunidad (63,3).

Sin embargo, no faltan intérpretes que retrasan el tiempo de la composición. Hay quien ha sostenido, p.e., que fue escrita (como obra de propaganda para obtener aceptación en los ambientes oficiales) al comienzo del reinado de Adriano, entre el 118 y el 125. Alega una presunta dependencia de 1 Clem respecto a discursos de Dión de Prusa y la congruencia de los valores encarecidos en la carta con el programa de gobierno de Adriano (“iustitia, clementia, aequitas”), reflejado en sus monedas. A esto hay que objetar que los tópicos retóricos estaban ampliamente difundidos y aparecen reiteradamente en autores muy distantes a lo largo de la cultura antigua. También, que todo programa político de “cambio” presume de valores que son, de tiempo atrás, aspiración del conjunto de la comunidad.

5. no nos resulta convincente el intento de Herron por adelantar la fecha al 70.

Ocasión e intención de la carta.

Es una carta de la iglesia de Roma a la de Corinto. El autor no se presenta a sí mismo, pero todo el escrito trasluce su personalidad.

Es una intervención de la iglesia de Roma en la de Corinto motivada por una discordia dentro de ésta (57,1), debida a la revuelta (51,1) de algunos jóvenes (3,3), que había llevado a la deposición de presbíteros de esta comunidad (44,6).

La carta condena rotundamente la rebelión (1,1; 44,3-4), como pecado mayor que el partidismo denunciado por san Pablo en su 1 Cor.

Pero aquella fracción era un pecado menor, porque os inclinabais a apóstoles atestiguados o a un hombre aprobado por ellos. Pensad ahora quiénes son los que os han desviado y han hecho disminuir el prestigio de vuestra celebrada fraternidad. Queridos: es en extremo vergonzoso e indigno de vuestra conducta cristiana que se diga que la firmísima y antigua iglesia de Corinto, por un par de fantoches, se ha sublevado contra los presbíteros. Tal noticia no sólo ha llegado a nosotros, sino también a quienes disienten de nosotros, de manera que, por vuestra insensatez, se blasfema el nombre del Señor y os ponéis a vosotros mismos en peligro (47,7-7).

El autor no pretende analizar las causas de la crisis, ni busca una salida de compromiso. Quizás porque la cosa estaba muy clara. En todo caso, lo que le interesa es defender vigorosamente la estructuración jerárquica tradicional (7,2) por el principio de la sucesión apostólica.

1 Los apóstoles nos evangelizaron de parte del Señor Jesucristo. Jesucristo fue enviado por Dios. 2 Cristo, pues, por Dios y los apóstoles por Cristo... 4 Tras predicar por comarcas y ciudades establecieron sus primicias, tras probarlos espiritualmente, como episcopos y diáconos de los futuros creyentes (42,1-4).

1 También nuestros apóstoles supieron por N.S. Jesucristo que habría discordia respecto a la función episcopal. 2 Por esta razón, tras haber recibido un conocimiento perfecto del porvenir, establecieron a los antes mencionados y dieron en seguida la norma de que, cuando muriesen, otros hombres probados les sucediesen en su oficio. 3 Estimamos que no es justo quitar del oficio a los que han sido establecidos por aquéllos o, en seguida, por otros hombres eminentes, con acuerdo de la iglesia entera, y que han cumplido irreprochablemente su oficio para con la grey de Cristo, con humildad, pacífica y desinteresadamente, ratificados durante mucho tiempo por todos. 4 No sería para nosotros un pecado venial que echáramos del episcopado a los que han ofrecido los dones irreprochable y santamente. 5 Felices los presbíteros que ya concluyeron su carrera y tuvieron un fin fructuoso y consumado. No tienen ya que temer que nadie los cambie del lugar que les ha sido designado (44,1-5).

La idea de sucesión aparece derivada de la tradición cristiana común, tal como se puede encontrar en los evangelios y Hch. La sucesión apostólica es en 44,1-3 la forma de legitimación de la estructura institucional establecida 6.

6. Maier, en StPatr XXI (Leuven 1989) 137-141, se apoya en 44,4 para contraponer una legitimación social derivada del conjunto de creencias propias del grupo.

2. Explicaciones hipotéticas.

Lucha por el poder.

Una explicación propuesta es la de la lucha por el poder en el seno de la comunidad. La habría provocado el deseo de una generación más joven de una nueva distribución de las relaciones de poder. Estos jóvenes habrían pretendido que, como en otros colegios culturales, los elegidos lo fuesen sólo por un tiempo y luego reelegidos o remplazados.

Es verosímil que ocurriera algo así; pero no pasa de conjetura, pues el texto no ofrece ningún apoyo a que los contestatarios apelasen al modelo de organización de otros colegios.

Entre oficio y carisma.

Por un tiempo estuvo de moda una reconstrucción de la evolución de las primitivas comunidades, basada en la presunta tensión dialéctica entre carismas y ministerios. Aplicándola a la 1 Clem, se ha sostenido que se había llegado a un choque entre los nuevos carismáticos, profetas y maestros de la segunda generación, y los obispos y diáconos que habían cubierto el vacío dejado por los carismáticos de la primera generación (cf. 48,5-6).

Sin embargo, hay que descartar la hipótesis de que los rebeldes fueran profetas o carismáticos itinerantes o sencillamente carismáticos. Nada alude a éstos y de ser itinerantes no se explica que Clemente les proponga como gran obra de penitencia el marcharse a otra parte (54,1-4).

3. El orden eclesiástico.

El objetivo de la carta es expresamente eclesiológico (63,2). Las amonestaciones morales, en figura de catálogos de vicios o de amonestación mediante relatos ejemplares, están al servicio del interés por asegurar la paz y la concordia como un valor social, eclesiológico.

La Iglesia se entiende como estructura organizada con autoridad institucional. El centro teológico de la carta es la corroboración institucional de la autoridad como tal. Si bien entre sus avisos hay muy poco de reglamento y las compilaciones canónicas han seguido su propia trayectoria, desde la Didakhé a las Didascalías y Constituciones, puede decirse que la 1 Clem es doctrinalmente el preámbulo histórico de las Constituciones eclesiásticas llamadas Apostólicas. Su importancia queda en el hecho de que para salvar la institución comunitaria deberá elaborarse una constitución eclesiástica.

Clemente ve a la Iglesia en continuidad con Israel, y por ello recurre a los precedentes del A.T. Tiene más citas del A.T. que cualquier otro libro del N.T. en particular. Su utilización de la Escritura es puramente argumentadora e ilustrativa. No la utiliza según el esquema de predicción y cumplimiento, ni tipológicamente 7. Para Clemente no hay “dos tiempos” ni un salto del Antiguo al N.T. El verdadero Israel (29,1-30,1) tiene su réplica en la comunidad cristiana, organizada y sometida a los presbíteros (y a toda autoridad: 60,4). Los disidentes están ya en camino de ser cainitas, de pasar del lado de los idólatras y perseguidores de la Iglesia.

7. Sólo en un sentido amplio puede hablarse de una tipología en cuanto a estructura y organización eclesiástica (40-41 y 43), como hace MAGGIONI, StPat 1966, p.9-12.

3. La Carta de Bernabé.

La denominada Epístola de Bernabé (Bern) es un tratado teológico que se presenta, artificialmente, como carta (1,1; 21,9). No ofrece base suficiente para identificarlo con una primitiva homilía pascual 8.

Por su contenido se distribuye claramente en dos partes. La más amplia es la sección doctrinal (1-17), que trata de dar respuesta a la cuestión sobre el valor y sentido de la revelación del A.T. para los cristianos. El autor sostiene que la interpretación literal de la Ley por los judíos ha sido un engaño diabólico. Ofrece una visión muy negativa sobre la historia de Israel, que ve como una larga apostasía. Para los cristianos, Israel y la Ley constituyen un problema que no queda resuelto desde la simple profesión de fe. El autor está convencido de que la fe ha de culminar en un mayor conocimiento. Por eso ofrece como complemento de la fe un conocimiento perfecto: una explicación alegórica y tipológica del A.T. referido a Cristo y los cristianos. Lo que no le impide utilizar algunos textos muy literalmente para denunciar al judaísmo.

La sección moral recoge una catequesis judía de las dos vías (18); por un lado los mandatos y virtudes (19) y por otro los pecados y vicios (20). Tras esto, viene la conclusión (21).

Es un documento que tuvo mucha recepción en la antigua cristiandad alejandrina. Clemente Alejandrino (S. II/III) la cita varias veces en Stromata y, según Eusebio de Cesarea, la comentaba en su obra perdida Hypotyposeis, entre las Epístolas Católicas y el Apocalipsis de Pedro (HE VI 14,1). En la primera mitad del S. III Orígenes cita Bern 5,9 y la llama “epístola católica” (Contra Celso I 63). Eusebio la colocaba junto a obras de canonicidad discutida; pero personalmente la tenía por espuria (HE III 25,1-5). El Códice Sinaítico, también alejandrino y del S. IV, lo añade (junto con el Pastor de Hermas) a los libros del N.T., tras el Ap. El primer historiador de la literatura cristiana, san Jerónimo (S. IV/V), cita la epístola y la atribuye a Bernabé; pero la coloca entre los apócrifos.

8. Barnard (Oxford 1966) 73-85, explica la carta, por una serie de indicios a los que atribuye peso acumulativo, como una homilía leída por el celebrante en la vigilia pascual.

9. Wengst (Berlin-New York 1971) p.95-99, entiende que la “gnosis” de Bern se refiere primero y ante todo a las expresiones de la voluntad de Dios en la Escritura. La Escritura es entendida como Ley. Opinamos que no tiene en cuenta suficientemente el papel fundamental de la Escritura como predicación de Cristo.

Lugar y fecha.

Los intérpretes se dividen entre una localización en Alejandría y otra en Siria-Palestina. A favor de la primera, el criterio de crítica externa de que los testimonios antiguos sobre su utilización y valoración proceden de Alejandría. Como criterios internos se alega que también corresponde a la tradición del judaísmo helenístico alejandrino, tanto por su soteriología y ética como por el abundante uso del alegorismo; pero hay que notar que falta toda la teología del Logos y que es muy fuerte la orientación escatológica.

A favor de una composición en Siria-Palestina se han aducido contactos con la mentalidad de Qumrán. En los documentos de esta secta se da un “conocimiento” de enseñanza soteriológica, que implica también una historia de la salvación muy crítica respecto a determinados aspectos del judaísmo. En la Regla de Qumrán hay una instrucción moral sobre los dos Espíritus, que es uno de los precedentes de la catequesis de las dos vías. En Bern éstas quedan presentadas como el camino de la luz y el de las tinieblas. Hay un documento qumránico (1 QM) que describe la guerra escatológica de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Se señala también que Bern conoce tradiciones rabínicas. Por otra parte tiene tradiciones emparentadas con las Odas de Salomón y afinidades doctrinales y lingüísticas con Jn, en un estadio más arcaico que el reflejado por el IV evangelio 10. Pero Bern no es ni un esenio, ni un rabino cristiano ni un joánico. El problema es insoluble, dado el frecuente trasiego de personas y documentos entre los S. I y II por toda el área del Mediterráneo oriental. Las relaciones entre Alejandría y Siria fueron muy estrechas en los orígenes de la comunidad. Por ello mantiene su peso, a favor de la raigambre alejandrina, el argumento de los testimonios antiguos.

Se ha creído encontrar una clave de la fecha de composición en una alusión a una crisis histórica muy determinada.

Para acabar dice también: "Los mismos que han destruido este Templo lo reedificarán." Es lo que sucede, pues, como efecto de su guerra, ha sido destruido por los enemigos. Ahora los mismos servidores de los enemigos lo reconstruirán (16,3-4).

Parece claro que el "terminus a quo" de la composición es la destrucción del Templo del 70. Sin embargo sigue incierto el "terminus ante quem." Se discute si la reconstrucción alude a la política benévola para con los judíos de Nerva (a.96), que pudo dar pie a esperanzas de reconstrucción del Templo; lo que hubiera sido un motivo de confusión para los cristianos; o, más bien, se trata de la construcción del nuevo templo espiritual que es la comunidad cristiana (16,6).

Otro texto alegado tiene la ambigüedad de muchas expresiones apocalípticas. Bern 4,4-5 es una cita libre de Dan 7, que el autor mismo no sabe explicar (4,6). La aplicación de los diez cuernos (= reyes) y del pequeño que abatirá de un golpe a tres de los cuernos mayores a la sucesión de césares romanos es incierta (por la dificultad de situar su comienzo desde una perspectiva oriental); pero parece situarnos más cerca del 70 que del 130. Tenemos que resignarnos a dejar abierta la fecha de composición entre el 70 y el 130.

10. Cf. Braun, NTS 4 (1957/58) 119-124, quien piensa que tradiciones joánicas pudieron llegar a Egipto antes de la redacción del cuarto evangelio. Bern conocía a Jn. antes de la letra.

El autor.

Si el documento es unitario, su antijudaísmo y su probable composición tardía llevan a excluir que el autor haya podido ser Bernabé, el compañero de Pablo en el viaje misionero de Hch. 13-15.

El autor es un maestro. Cuida de no arrogarse ese título (1,8; 4,9); pero esto puede entenderse como recurso retórico. Un maestro que transmite una enseñanza tradicional, tratando de ser didáctico y sintiéndose responsable ante Dios de su aceptación y práctica:

La hipótesis de los tres estadios.

Se ha propuesto distinguir en el documento tres épocas, tres teólogos, tres redactores. La base del texto (B1) puede haber sido una carta de Bernabé, el compañero de Pablo, cuyo crédito debía ser considerable entre los medios judeocristianos. No tiene nada de extraño que el documento fuese refundido por otros dos redactores: B2 (h.90-115) y B3 (h.130).

B1 (1,1-5; 2,1; 4,3.10-13) recuerda la línea de fondo de 1-2 Tes. El autor queda más próximo al judaísmo que cualquier otro autor neotestamentario. Pudo haber sido Bernabé, el compañero de Pablo.

Puesto que los días son malos y el Adversario ejerce el poder, debemos cuidar de nosotros e investigar los preceptos del Señor (2,1).

Se acerca el último escándalo, del que está escrito lo que dice Henoc; pues es por esto por lo que el Dueño ha abreviado los tiempos y los días: para que su Amado llegue pronto a su heredad (4,3).

B2 se muestra como un judío helenista cristiano, que además de las virtudes intelectuales, predica las de una larga espera. Su intención es añadir a la fe la gnosis de una inteligencia espiritual de la Escritura.

En efecto, el Dueño nos ha dado a conocer por medio de los profetas lo pasado y lo presente y nos ha dado a gustar las primicias de lo venidero (1,7).

Por lo tanto debemos multiplicar las acciones de gracias al Señor, que nos ha dado a conocer lo pasado, nos ha hecho sabios en el presente y no carecemos de comprensión sobre lo venidero (5,3).

B3 es un antijudío y pregnóstico (h.130) que inserta 2,4-10 y 3. Trata de impedir la conversión al judaísmo de algunos cristianos, en una época de sobresalto mesiánico. Para él no hay realmente Antiguo Testamento, ni progreso histórico de la revelación ni prefiguración de Cristo en la historia bíblica. El A.T. le sirve para combatir al judaísmo tomando en su máximo rigor literal las denuncias proféticas.

Porque ha mostrado mediante todos los profetas que no necesita ni de sacrificios, ni de ofrendas... (2,4).

Por eso hermanos el (Dios) Magnánimo, que ha previsto que el pueblo que preparó para su Amado tendría una fe pura, nos ha prevenido de antemano de todo, para que no vayamos a quebrarnos como prosélitos en la ley de aquéllos (3,6).

La hipótesis de Robillard ofrece una explicación coherente y atractiva, como todos los deshilvanados de un texto que persiguen determinadas líneas de lenguaje o pensamiento para atribuirlos a tiempos o autores distintos. La explicación resulta arbitraria en tanto que no quede apoyada por indicios serios en la tradición textual o el cotejo con documentos paralelos. Ambos criterios fallan en este caso. Ésta y otras teorías de interpolación fallan además porque es difícil imaginar cómo el supuesto segundo o tercer editor se sintiese movido a añadir a un texto original que, según las teorías propuestas, expresaba una teología muy distinta de la suya.

La hipótesis de las fuentes.

Según Windisch, el autor elaboró conjuntamente dos fuentes principales: materiales de testimonios (T) y materiales de doctrina (D). La primera (T) habría sido una colección temática de argumentos escriturísticos. La contribución personal de B queda sobre todo en los complejos exegéticos, en las anotaciones exegéticas y parenéticas y en la composición del conjunto. Estima también que hubo dos reelaboraciones: B1 y B2, aunque la segunda sólo se distingue de la primera por pequeñas añadiduras y quizá algunos cambios de orden. Aunque también se pregunta si no fue B2 quien incorporó todo el material D.

Prigent ha propuesto entender el texto como una combinación de tres fuentes principales:

Florilegios o grupos de testimonia escriturísticos, dirigidos contra el culto y los ritos materiales del judaísmo: los sacrificios y el ayuno (2-3), la circuncisión (9), la alianza (14), el sábado (15) y el Templo (16):

Para acabar les dice: “No soporto vuestras neomenias y sábados” [Is 1,13] (15,8a).

Testimonia cristológicos, que agrupan textos entendidos cristianamente como profecías de la pasión y resurrección (5,1-6,7):

Y también dice: “He tendido mi espalda a los azotes y las mejillas a las bofetadas; puse mi cara como una piedra dura” [Is 50,6-7] (5,14).

Tradiciones midrásicas (midrashim) orientadas a una interpretación alegórica o tipológica, para extraer implicaciones sacramentales: el paraíso y la tierra prometida, tipos del bautismo (6,8-19; 11); el chivo emisario y la becerra colorada: la cena y la pasión (7-8); Ex. 17 y Núm. 21, tipos de la cruz (12):

¿Qué dice después?: “Había un río que corría por la derecha y crecían de él árboles espléndidos. Quien coma de ellos vivirá eternamente” [cf. Ez. 47,1-12]. Esto significa que bajamos al agua cargados con la mancha de los pecados; pero subimos llevando en el corazón los frutos que son el temor y la esperanza en Jesús, al tenerlos en el espíritu (11,10ab). Prigent señala además pequeños bloques de tradición apocalíptica: Henoc (4,3; 16,5-6), Daniel (4,4-5) y el manual de moral de origen judío de las dos vías (18-20).

La disparidad de fuentes no sirve para justificar las posibles incoherencias de un autor que ha seleccionado lo que le interesaba para sus objetivos. Además es difícil delimitarlas cuando carecemos de otra documentación comprobante, pues el autor no sólo ha podido modificarlas radicalmente sino hacer composiciones propias dentro del mismo estilo.

Sin embargo, sí parece que el uso de Testimonia por Bernabé representa un estadio posterior al que se encuentra en el N.T., añadiendo y adaptando libremente textos suplementarios. Es probable que hubiese una fuerte tradición oral y gran variedad entre los parcialmente escritos. Las colecciones de testimonios pasaron luego del uso polémico a la enseñanza catequística (Ireneo), siendo finalmente desplazados por los evangelios. Bernabé y san Justino constituyen un estadio intermedio entre las formas de testimonios que hay tras escritos neotestamentarios y las compilaciones escritas desarrolladas posteriormente por san Cipriano (s. III) y san Gregorio de Nisa (s. IV).

Corriente ideológica.

Los cristianos eclesiásticos proveyeron una serie de soluciones al problema de la discontinuidad entre el A.T. y la revelación cristiana. Como san Pablo, san Justino y otros muchos, Bern acepta la solución histórica en cuanto que cree que Cristo ha inaugurado una nueva época de la historia; pero difiere al declarar que lo que Cristo ha traído consigo no es nuevo, sino la antigua revelación entendida correctamente (2,4-3,6). Al subrayar esto (10), adelanta de un modo más radical la argumentación alegórica y espiritualista de los maestros cristianos alejandrinos, Clemente y Orígenes (que subrayaban el doble significado de la Ley: el material y el espiritual, dando preeminencia al segundo). Su proximidad hermenéutica con la exégesis cristiana alejandrina explica que fuera un texto venerado por muchos hasta fines del s. IV. Sin embargo, también la herejía de Marción podría entenderse como una derivación coherente, al negarse a reconocer el A.T. (entendido sólo literalmente) como revelación del Dios de Jesucristo.

Las herejías gnósticas fueron contratadas por pastores y teólogos eclesiásticos. Fieles al Dios de Jesucristo, que se reveló ya en el A.T., trataron de defender y explicar la Biblia judía y cristiana con los recursos culturales de su tiempo. La Iglesia se mantuvo fiel a su legado de textos inspirados; pero ha tenido siempre que contrarrestar resabios de la misma dificultad que llevó a la ruptura gnóstica y marcionita y que no acertó a resolver el Pseudobernabé.

4. San Ignacio de Antioquía.

Datos biográficos.

Eusebio de Cesárea (HE III 36) habla de Ignacio como obispo de Antioquía en tiempos de Trajano (98-117). Narra, según la tradición, que había sido enviado de Siria a Roma para ser arrojado a las fieras como mártir cristiano. Durante su viaje por Asia, bajo la vigilancia de sus guardias, exhortaba a las comunidades de las ciudades por donde pasaba, previniéndoles sobre todo contra las herejías que comenzaban a difundirse y exhortándoles a mantenerse adheridos a la tradición apostólica. Escribió cuatro cartas desde Esmirna a las iglesias de Éfeso (Eph), Magnesia (Magn), Trales (Tral) y Roma (Rom). En la última pedía que no trataran de librarle del martirio. Otras tres desde Troas a las iglesias de Filadelfia (Philad) y Esmirna (Smyr) y al obispo de esta última Policarpo (Pol). Como añade que Ireneo estaba al tanto de todo ello y recoge su cita de Ign. Rom 4 (Iren. AH V 28,4) y las frases que le dedica Policarpo al enviar una colección de sus cartas a la iglesia de Filipos (Polic. Phil 9 y 13) (HE III 36,12-15), la página de Eusebio resume casi todo lo que sabemos por la Antigüedad sobre el obispo mártir san Ignacio de Antioquía. Ireneo, hacia el 180, recuerda su martirio (AH V 28,4). Lo mismo que Orígenes hacia el 235 (HomLc VI,4). Eusebio fecha el martirio en el año décimo de Trajano (a. 107); pero esta indicación tiene sólo un valor aproximado.

La colección de cartas y su tradición textual.

Aunque la colección que se editó primero (1495) fue una recensión latina de cuatro cartas, con un texto completamente ficticio, podemos distinguir básicamente tres recensiones de las cartas de Ignacio. El “textus receptus” de la llamada recensión media o eusebiana, que consta de siete cartas. La recensión larga, publicada primero en la versión latina (1498) y más tarde en el texto griego (1557 y 1589), añade otras cinco cartas a las siete conocidas por Eusebio. El carácter interpolado de esta recensión, no sólo por la añadidura de cinco cartas sino también en el mismo texto de las siete eusebianas, quedó manifiesto por la publicación en 1644, en versión latina, de una colección mixta, que contiene quince cartas: seis pertenecientes a la recensión media (sin interpolaciones) 4, cinco a la larga, Rom insertada en un

relato legendario del martirio y tres cartas pertenecientes a la recensión medieval. El texto griego de esta colección mixta fue publicado en 1646 y más completo en 1689. Hasta 1845 no se publicó una traducción siríaca que contiene Eph, Rom y Pol en forma abreviada. La llamada recensión corta.

Es probable que la colección reunida por Policarpo (Phil 3,2) comprendiese las seis cartas escritas a las iglesias de Asia y que no integrase la carta Rom. Es también el caso del manuscrito Medicaeus (de Florencia) del s. XI. El Colbertinus (de París) del s. X transmite sólo Rom inserta en un relato legendario del martirio de Ignacio.

El trasfondo teológico.

Se ha discutido si Ignacio tiene en mira un doble frente adversario o está saliendo al paso a una sola línea, aunque compleja, de heterodoxia.

Corwin cree que Ignacio representaba un "partido del centro" en Antioquía, entre un grupo judeocristiano esenio y un grupo docetista: "espirituales" al margen del culto comunitario. Barnard presenta objeciones a la interpretación de Corwin. Ignacio arguye contra un "judeocristianismo docetista" rampante en las comunidades de Asia Menor a las que escribe. Nunca afirma la existencia de dos partidos a los que se opone. En Magn acusa a las mismas personas de judaísmo y de docetismo. En otras usa los mismos términos cuando habla de las dos tendencias. En cambio Meinhold estima más adecuado atender a los matices propios a los disidentes de cada comunidad y en Eph y Magn da un peso específico a elementos carismáticos opuestos a la estructura ministerial. Es probable que Ignacio esté enfrentando también un error distinto del de judaizantes y/o docetistas. El de los que condicionaban su reconocimiento de los ministerios eclesiásticos a la excelencia en dones carismáticos. Ignacio pudo encontrarse en Asia con cristianos que se sentían mejor representados por un tipo de ministerio carismático como el reflejado en Ap.

Últimamente Sumney ha argüido que los adversarios de Ignacio en Esmirna eran docetistas y en Filadelfia la cuestión quedaba en la interpretación y autoridad del A.T.

El docetismo corresponde a un sincretismo griego de base dualista. Se aspiraba a una salvación puramente espiritual del alma inmortal. La doctrina de una resurrección de los muertos resultaba un contrasentido (cf. Hch. 17,32). Un Dios salvador encarnado en la materialidad, con un cuerpo sujeto a pasión, muerte y corrupción, contradecía esa perspectiva espiritualista. Si se aceptaba el mensaje cristiano de salvación era depurándolo de los elementos chocantes con esa mentalidad. Ignacio enfrenta tal tergiversación de la fe desde la tradición, firmemente encarnacionista y sacramental, del catolicismo siríaco. Apela a la confesión de fe tradicional que puntualiza como regla de fe contra la cristología docetista: Haceos los sordos cuando se os hable prescindiendo de Jesucristo, el del linaje de David, el de María, el que verdaderamente nació, comió y bebió, verdaderamente fue perseguido bajo Poncio Pilato, verdaderamente fue crucificado y murió, a la vista de los seres celestes, terrestres e infernales. El que también verdaderamente resucitó de los muertos, al haberle alzado su Padre. El Padre que también, de modo semejante, nos alzaré a los que creemos en él, en Cristo Jesús, sin el cual no tenemos la verdadera vida [Tral 9,1-2].

El procedimiento de Ignacio, la puntualización de una confesión de fe tradicional mediante los términos precisos para excluir una interpretación herética, es el mismo al que recurrirán los concilios de Nicea y Constantinopla, al precisar un credo trinitario como regla de fe contra las herejías del s. IV.

La doctrina de la unidad.

No insiste en la unidad de Dios porque no tiene en perspectiva ni el politeísmo pagano ni el dualismo gnóstico. No hay más que un solo Dios, que se ha manifestado por Jesucristo su Hijo. El Dios de los cristianos es invisible, pero no incognoscible; pues se ha hecho visible para nosotros por Jesucristo:

Sé aún más celoso de lo que ya eres. Discierne los tiempos. Está atento al que está por encima del tiempo, al intemporal, al invisible que por nosotros se hizo visible, al impasible que se hizo pasible por nosotros, al que soportó de todo por nosotros [Pol 3,2].

Por esto insiste en la unidad de Dios y de Cristo. El Hijo, aparecido en forma humana, ha venido del Padre (sin dejarle) y ha vuelto a Él en la unidad. Los dos términos, Dios y Cristo, aparecen repetidas veces en estrecha alianza.

La voz del mártir se eleva en tono apasionado para defender la unidad de Cristo contra el docetismo judaizante, que ponía en duda la realidad de los acontecimientos históricos de la vida del Salvador. Ignacio les opone la regla de fe, a partir de fórmulas ya estereotipadas por el uso litúrgico:

Porque nuestro Dios, Jesús el Cristo, ha sido llevado por el vientre de María, conforme a la dispensación (οἰκονομίαν) de Dios, del linaje de David y del Espíritu Santo. Nació y fue bautizado para purificar el agua por la pasión [Eph 18,2].

En Smyr 1,1-2 encontramos otra fórmula credal, más desarrollada y marcada por la polémica antidocetista. Ignacio insiste en la verdad de la "carne" de Cristo. Pero Cristo es también "espíritu": una realidad sobrehumana (naturaleza divina), que le une a su Padre. Hijo de María, es también Hijo de Dios, Dios mismo. Los sufrimientos de su carne son denominados sufrimientos de Dios. Jesús, engendrado como hijo de María, es también ingénito, impasible, intemporal, invisible, en virtud de su esencia divina. La divinidad de Cristo es considerada en su resurrección gloriosa. Pero este Cristo preexistía. Estaba ya antes de los siglos junto al Padre. Es el pensamiento del Padre, que al encarnarse sale del silencio de Dios.

La unidad de Cristo con el Padre fundamenta la unidad del cristiano con Cristo. Jesús, "carne" y "espíritu," es la vida del cristiano. Cristo-vida constituye el centro de la vivencia y del pensamiento de Ignacio. El cristiano debe, por la fe y la caridad, unirse al Cristo de carne y espíritu, a su humanidad y divinidad, a su muerte y resurrección: todo el misterio de la encarnación redentora. También la vida exterior del cristiano, su carne, debe manifestar el espíritu de Cristo, que

habita en él. Toda la vida del cristiano debe tender a imitar y reproducir esta unidad de carne y espíritu realizada en Cristo, esa misteriosa unidad de Cristo con el Padre.

Sobre este tema de la unidad del cristiano con Cristo se desarrolla el misticismo de Ignacio. Emerge de ahí el ideal de la imitación de Cristo (Philad 7,2). La imitación consiste no sólo en la observancia de la ley moral y en la vida de acuerdo con las enseñanzas de Cristo, sino también en conformarse uno mismo particularmente a su pasión y muerte:

Permitidme ser un imitador de la pasión de mi Dios. Que si alguno lleva a Dios en sí, entienda qué es lo que quiero, y se compadezca de mí al saber lo que me angustia [Rom 6,3].

Concibe el martirio como la perfecta imitación de Cristo. La muerte es el medio de encontrar a Cristo, que es el camino que conduce a Dios:

Escribo a todas las iglesias y les dejo bien claro que voy de buen grado a morir por Dios, si es que vosotros no lo impedís. Os ruego que no tengáis conmigo una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las bestias, por las que podré alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios y he de ser molido por los dientes de las bestias para que resulte puro pan de Cristo [Rom 4,1].

Con el tema de la imitación y la unidad, armoniza el de la inhabitación de Cristo. La divinidad de Cristo habita en los cristianos como en un templo. Ignacio está tan inspirado por esta idea que acuña nuevas palabras para expresarla. Los cristianos son portadores de Dios, de Cristo, de un templo (theophoroi, christophoroi, naophoroi). El mismo se denomina Teóforo.

De aquí se sigue el estar con Cristo. Los cristianos sólo realizan esta unidad cuando hacen uno con su obispo mediante la fe, la obediencia y, en particular, mediante la participación en el culto divino. No reconoce una independencia individualista en la vida espiritual o en la unión mística con Cristo. Su misticismo brota del culto litúrgico. Su terminología depende de símbolos y frases tomados de la liturgia.

La unidad de los cristianos con Cristo se traduce por la unidad de los cristianos entre sí, unidad de la Iglesia. Los orgullosos herejes, que niegan el don de Dios, son también los que se separan de la comunidad, del obispo y del altar. La Iglesia, en cambio, es unidad de fe y de vida, comunión de amor de la que Jesucristo es principio y ley. Esta unidad se expresa en un organismo visible, provisto ya de la organización jerárquica necesaria para su funcionamiento. Las cartas de Ignacio son el primer testimonio de la conjunción y consolidación de la triple jerarquía: episcopado monárquico, presbiterado y diaconado:

Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles. Respetad a los diáconos como mandamiento de Dios. Que no se haga sin el obispo nada de lo que atañe a la Iglesia. Considerad sólo legítima la eucaristía que sea presidida por el obispo o quien él mismo encargue. Donde aparezca el obispo, esté allí la multitud congregada (πλήθος). Lo mismo que donde esté Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica. No es lícito ni bautizar ni celebrar el ágape prescindiendo del obispo. Lo agradable a Dios es lo que aquél apruebe, a fin de que todo lo que se haga sea seguro y legítimo [Smyr 8, 1-2].

La multitud (πλήθος) puede subir al grado de ἐκκλησία sólo en unión con el obispo. La calificación καθολική ἐκκλησία aparece aquí por primera vez en la literatura cristiana. Ha sido interpretada en sentido espacial, como "universal," por la contraposición que traza el texto entre la iglesia del obispo (la particular) y la Iglesia de Cristo (la universal). Sin embargo hay razones para pensar que se trata de la plena realización escatológica a la que la Iglesia debe tender.

Desde la concepción de la Iglesia como una realidad espiritual con Dios o Cristo como obispo invisible, llega Ignacio a la justificación del episcopado monárquico, al colocar al obispo como cabeza de la Iglesia visible haciendo las veces de Dios o de Cristo. En la cúspide está el obispo, representante de Dios, cuya autoridad deriva de la misión de los apóstoles; pero que es sobre todo imagen del Dios invisible (τύπος Θεού). Es un episcopado monárquico quien preside las comunidades. Pero vemos al obispo rodeado de sus presbíteros y diáconos. El obispo preside como representante de Dios o de Jesucristo, los presbíteros forman el senado apostólico, y los diáconos se hacen cargo de los servicios de Cristo (Magn 6,1; Tral 2,1-3,2).

La unidad de los cristianos entre sí y con Cristo encuentra su expresión, al mismo tiempo que su alimento, en la εὐχαριστία, sacramento de la unidad. Es la conmemoración litúrgica de la Cena del Señor. Esta comida es un sacrificio, que reúne a los fieles alrededor del obispo con el presbiterio y los diáconos (Philad 4) como alrededor de un solo altar, símbolo visible de la única Iglesia, agrupada alrededor del único Cristo, hijo del Padre único (Magn 7,2). La Eucaristía une entre sí a los cristianos, porque une a los fieles a la carne y a la sangre del Señor. Es antídoto contra la muerte (Eph 20,2), que comunica al cristiano la vida de Cristo. Ignacio coincide con la tradición joánica en el estrecho acoplamiento de la cristología a la eucaristía. Se ha nutrido del mismo trasfondo espiritual.

5. El Pastor de Hermas.

Un apocalipsis parenético.

Aunque no hay un género único en toda la obra, se puede catalogar como apocalipsis. Corresponden al género el discurso en primera persona, la narración de visiones y éxtasis, la entrada en escena de angeli interpretes, la carta celeste. Encajan dentro del género las alegorías y también la parénesis; pero esta obra no trata de desvelar ni el futuro escatológico ni el mundo trascendente. Hermas usa la imaginería apocalíptica para urgir a penitencia y, así, llevar a cabo la realización de la Iglesia.

Valoración antigua.

San Ireneo (AHIV 20) lo cita como Escritura y esto lo recuerda también Eusebio (HE V 8). Clemente Alejandrino da unas diez citas del libro, siempre aceptando su carácter de revelación; pero sin decir nada sobre quién era Hermas.

Orígenes cita con frecuencia el libro, que considera muy útil y divinamente inspirado (ComRom XVI 4); pero lo separa cuidadosamente de los escritos canónicos y acepta que el lector, si quiere, lo rechace.

El llamado Canon Muratoriano (fines del s. II) descarta su canonicidad por ser obra reciente, de un hermano del papa Pío. Lo admite para la lectura privada.

Tertuliano (s. II/III), en su *De oratione*, reconoce su influencia en prácticas litúrgicas. Más tarde, en su etapa montanista, lo combate. La controversia montanista pudo contribuir a desacreditarlo. Los montanistas chocaban con su reconocimiento de la penitencia eclesiástica. Los antimontanistas con el carácter profético del mensaje de Hermas.

Ya en el s. IV, Eusebio (HE III 3) recuerda la disparidad que se había dado en su valoración o no como libro canónico. Nota que escritores eminentes lo habían usado y juzgaron útil para la instrucción catequética.

Hermas.

Sobre el autor disponemos sólo de los datos que podemos entresacar de la obra. Es un liberto, desafortunado en su matrimonio, con serios problemas con sus hijos 5, propietario y acaso empresario venido a menos. No se sitúa en ninguna de las categorías eclesiásticas (presbítero, diácono, profeta, maestro) que menciona en su obra. Habla por su propia autoridad como visionario y desde su propia responsabilidad; aunque se cuida de integrar eclesiásticamente esta forma doctrinal extraordinaria en el área de competencia de las autoridades eclesiásticas tradicionales.

Contenido.

El libro aparece distribuido en tres partes bien diferenciadas: las cinco Visiones, los doce preceptos (Mandata) y las diez parábolas (Similitudines).

En las Visiones entra en escena una Anciana que se aparece a Hermas y le amonesta a penitencia, a él y más aún a sus hijos (Vis I).

Un año después la misma Anciana transmite a Hermas una carta celeste, que denuncia los pecados de sus hijos y de su mujer. Se anuncia el perdón a todos los pecadores que se arrepientan antes de un día fijado como límite. La Anciana le da un recado para los que presiden la iglesia. Luego un ángel, en sueños, le explica que la Anciana no era la Sibila sino la Iglesia, creada antes de todo y por quien se hizo el mundo. A Hermas se le encarga que haga dos copias del librito: una para Clemente, que habrá de enviarlo a otras ciudades, y otra para Grapté, que dará aviso a viudas y huérfanos. Hermas habrá de leerlo en la misma ciudad con los presbíteros que presiden la iglesia (Vis II). En una nueva visión, la Anciana le hace ver una gran torre, que seis jóvenes construyen sobre el agua con piedras cuadradas, traídas por miríadas de hombres; pero muchas, estropeadas, rotas o redondeadas, quedaban sin utilizar. Le explica que la torre en construcción es ella misma, la Iglesia. Las piedras bien encajadas son los apóstoles, episcopos, doctores, diáconos, que han ejercido bien su ministerio (13,1). Otras, los mártires, justos, neófitos y fieles. Las dejadas cerca son los pecadores dispuestos a penitencia. Las desechadas lejos, los inicuos, viciosos, renegados, impenitentes. A todos se les abre la posibilidad de penitencia. El fin llegará cuando concluya la construcción de la torre, que será pronto (Vis III). La Vis III va dirigida a catecúmenos, pues su entera preocupación es mostrar cómo los hombres pueden acceder a la Torre, e.d., a la comunidad eclesial. El interés del pastor es exhortar a los catecúmenos a apresurar su conversión. Veinte días después, Hermas tropieza en su camino con un monstruo grande como una ballena; pero que le deja pasar. Entonces le sale al encuentro una joven novia de cabello blanco en la que reconoce a la Iglesia. Esta le explica que el monstruo prefigura una gran prueba que está por llegar (Vis IV) 6.

La primera parte de la obra (Vis I-IV) se dirige a los catecúmenos. La segunda (Vis V-Sim) se vuelve hacia los bautizados. Los mensajes de penitencia, el dirigido a los catecúmenos (Vis II) y el destinado a los bautizados (Mand IV), se complementan.

La Vis V caracteriza como revelaciones los preceptos y parábolas que siguen. Con ello el autor da un encuadre apocalíptico a su contenido de notificaciones no siempre "apocalípticas." Entra en casa de Hermas un hombre de aspecto glorioso con traje de pastor, que dice haber sido enviado por el más venerable de los ángeles para vivir con él el resto de sus días. Es, pues, su ángel de la guarda, oficio distinto del de portador de revelación, pero que le manda escribir los preceptos y parábolas. Es el Pastor, el ángel de la penitencia (Vis V) 7.

El primer precepto es la fe en el Dios creador, temerle y ser continente (Mand I). Hay que mantenerse en la simplicidad y la inocencia (Mand II). Amar la verdad (Mand III). Guardar la castidad. Hay obligación de repudiar al consorte adúltero; pero también de reconciliarse una vez que se arrepienta. Es exacto que no hay más penitencia que la bautismal; pero el Señor, compadecido, ha instituido esta nueva y única llamada a penitencia para los cristianos pecadores (31,1-6). Las segundas nupcias no son pecado (Mand IV). La paciencia abre espacio al Espíritu Santo y la cólera al diablo (Mand V) 8. El Pastor le habla de la vía recta de la justicia y la tortuosa de la injusticia. Con el hombre hay un ángel de la justicia, en quien hay que confiar, y un ángel del mal que hay que discernir por sus obras (Mand VI). Hay que temer a Dios haciendo el bien y temer las obras del diablo (Mand VII). Hay también dos clases de continencia: abstenerse del mal y no abstenerse del bien (Mand VII). No dudar de Dios en la oración (Mand IX). Hay que alejarse de la tristeza, que es hermana de la duda y de la cólera y arroja al Espíritu Santo (Mand X). El Mand XI es testigo de la intrusión de la adivinación pagana en la Iglesia y de su competición con la profecía cristiana. Evoca un ministerio profético abierto a todos los fieles y sujeto a prueba por los mismos fieles n. El Mand XII expone la doctrina de los dos deseos, el bueno y el malo. Hermas es encargado del ministerio de la penitencia. El ángel de penitencia ha sido enviado para estar con los penitentes y darles el poder de triunfar.

La primera parábola enseña que nuestra ciudad futura queda lejos de la presente. Hay que habitar en ésta como en tierra extranjera (Sim I). El olmo y la parra sirven de parábola de la solidaridad del rico y el pobre (Sim II). Los justos y pecadores en este mundo son como los árboles sin hojas en invierno, que no se distinguen (Sim III). En cambio, en el otro mundo serán como los árboles frondosos y los secos en verano (Sim IV). El ayuno grato a Dios es guardar los mandamientos. Se explica la parábola del esclavo que ha cuidado esmeradamente el viñedo y a quien el amo hace coheredero de su hijo. El amo es el Creador, el hijo es el Espíritu Santo y el esclavo es el Hijo de Dios: la carne en que tomó morada el Espíritu Santo y que le sirvió de lleno. También a nuestra carne ha venido el Espíritu (Sim V). El ángel de la voluptuosidad y el error pastorea a ovejas para quienes ya no hay penitencia, porque han apostatado (62,3), y otras corrompidas, para quienes aún hay esperanza. El ángel del castigo es quien las pastorea por los caminos largos y duros de la penitencia (Sim VI). Es quien atribula a Hermas para lograr que los suyos se arrepientan (Sim VII). Sigue la parábola de la distribución de los ramos de sauce y su diferente estado al ser devueltos. El sauce es la ley de Dios. El que distribuye es el Hijo de Dios. El ángel grande y glorioso es Miguel (69,2-3). Los ramos secos son los apóstatas, que no han hecho penitencia. Los otros, diversos grados de pecadores, penitentes y fieles (Sim VIII). El Espíritu Santo, que ha hablado bajo la figura de la Iglesia, es el Hijo de Dios (78,1). En la construcción de la torre sobre roca se hace una pausa para examinar las piedras que aún pueden ser aprovechadas en la construcción (si hacen penitencia) (Sim IX). Recomendaciones finales del Ángel que se le aparece con el Pastor a su lado (Sim X).

Hermas trata de problemas prácticos de la vida de la Iglesia más que de sutilezas doctrinales, entre las que a veces se pierde. Es el caso de su cristología angélica y adopcionista, así como de su binitarismo. Binitarismo en la identificación del Espíritu, el Hijo de Dios y el primero de los Ángeles. Adopcionismo en la carne (humanidad) del Siervo que sirvió tan bien al Espíritu que mereció ser reconocido como heredero. Si bien el texto de la sumisión de la carne al espíritu en Sim V cobra un alcance general y se aplica a todos los cristianos. La lección de moral de los preceptos y parábolas es una enseñanza muy didáctica, más que un mensaje profético. La religión de los preceptos se remite explícitamente a un monoteísmo moral idéntico al del A.T.

Hay una doble visión de la Iglesia: En la Vis III propone la comunidad cristiana como el objetivo ideal por alcanzar y en la Sim IX muestra la Iglesia tal como es, compuesta por pecadores. La Vis III ofrece una imagen sincrónica de la Iglesia como asamblea litúrgica con sus ministros. En la Sim IX opta por una imagen diacrónica de una Iglesia fundada sobre el testimonio y el martirio de las generaciones precedentes. Sin embargo no hay que apurar la distinción entre la Iglesia ideal y la empírica, o el prototipo y la imagen; pues puede tratarse de una misma Iglesia, la oculta y la manifiesta. Una Iglesia en tres estadios: preexistente, existente o manifestado y escatológico. La transición al estadio manifiesto queda indisolublemente ligada con la manifestación del Hijo de Dios que es el fundamento eterno de la Iglesia.

Doctrina de la penitencia.

Las interpretaciones sobre la doctrina penitencial de Hermas pueden distribuirse, en tres propuestas básicas:

1. El "jubileo" de Hermas. Se ha sostenido que un rigorismo intransigente era lo corriente en la Iglesia entre el 100 y el 140. No había penitencia postbautismal por la irremisibilidad de los pecados cometidos después del bautismo (cf. Heb 6,4-8; 10,26-31; 12,16-17; 1 Jn. 3,6). Hermas es el primero en reaccionar contra este rigorismo; pero queda imbuido por él. Se precisa una revelación celeste para afirmar la posibilidad de una penitencia postbautismal. Sin embargo Hermas la considera una concesión excepcional, una especie de jubileo a fecha fija. Tras lo cual se volverá al rigorismo anterior.
2. Una serie de teólogos católicos, como D'Ales, Galtier, Poschmann y Rahner, coincidieron en denunciar la teoría anterior como falsa. Hermas no innova en materia penitencial, sino que apremia a la disciplina penitencial por la inminencia de la Parusía.
3. Joly propone una teoría intermedia, sustentada ya por Amann en el DThC. Es falso que la Iglesia primitiva haya elevado al rango de doctrina oficial el rigorismo intransigente; pero es también difícil sostener que no existió nunca. Se afirma en apócrifos como el Evangelio de los Egipcios, Hechos de Pedro con Simón, Hechos de Tomas, Hechos de Pablo y Tecla. Sin pasar a discutir el testimonio de Heb, que puede entenderse como exageración pastoral. Hermas es incomprensible si no se admite que lucha contra el rigorismo. Tal como él presenta las cosas, la penitencia postbautismal es una innovación que es encargado de anunciar. Es probable que esté buscando un compromiso entre dos tendencias. Hermas vincula la doctrina rigorista de la penitencia y remisión de pecados únicamente en el bautismo con la confianza de que la misericordia de Dios alcanza también a los pecadores bautizados y les concede la penitencia postbautismal, una única oportunidad y en plazo breve. Proclama la posibilidad de la penitencia postbautismal, pero encerrándola en los límites de un jubileo excepcional: penitencia a fecha fija, mientras se construye la Torre, que será concluida pronto. La concepción de Hermas no era viable. En el 170 Dionisio de Corinto suprime la fecha fija y readmite a todo pecador, cualquiera sea su pecado, si hace penitencia.

El pensamiento de Hermas es incoherente sobre el alcance de su penitencia. A veces parece negar el beneficio del jubileo a los apóstatas. Su vacilación no alcanza sino a este pecado. No conoce los tres pecados irremisibles (apostasía, homicidio, adulterio) de Tertuliano montanista. También esta contradicción de Hermas puede deberse a que había en su tiempo disparidad sobre la readmisión de los apóstatas.

Hermas insiste en que sólo Dios remite los pecados; pero el perdón divino requiere un arrepentimiento que debe ir acompañado de expiación, que puede proceder del arrepentido mismo o del ángel del castigo, que inflige diversas penas en esta vida. Lo que corresponde a la jerarquía eclesiástica es dar a conocer la oportunidad de penitencia y exhortar al arrepentimiento. Hermas atestigua el hecho de la reconciliación eclesiástica. Condición necesaria, aunque insuficiente, del perdón divino, puesto que Hermas se dirige también a diferentes categorías de pecadores en la Iglesia.

2. APÓCRIFOS NEOTESTAMENTARIOS

La denominación convencional “apócrifos neotestamentarios” engloba una literatura muy heterogénea, que sólo artificialmente se puede clasificar con los cuatro géneros literarios del N.T. Son textos depreciados desde la época patristica hasta hace pocos años. Se los consideraba derivaciones secundarias y tardías de los escritos neotestamentarios, producidas 1) por la devoción popular y su curiosidad por narrar más sobre los personajes neotestamentarios; 2) por el interés de la propaganda herética en crear escritos pseudoapostólicos que contuviesen claramente las enseñanzas sectarias. Se admitía la importancia de esta literatura por reflejar las tensiones y tendencias dentro del cristianismo del tiempo real (no ficticio) de su composición y también por su influjo histórico en la piedad popular y diversas manifestaciones artísticas. Se admitía que los textos podían integrar ocasionalmente materiales primitivos muy difíciles de discernir.

1. Evangelios Apócrifos.

En la tradición antigua de dichos o hechos de Jesús, fuera de los evangelios canónicos, podemos distinguir: a) Textos (en parte sólo fragmentos de obras perdidas) que pueden corresponder a los estadios más antiguos de la tradición cristiana. Hay que determinar en cada caso cuál puede ser su relación con los canónicos y dónde se colocan en la historia de la tradición de Jesús de los siglos I y II. Es el caso de los Agrapha y de fragmentos de evangelios desconocidos; b) Hay otro grupo de textos en los que parece claro que guardan alguna relación con los evangelios canónicos o con sus fuentes; pero cuyo material ha sido desarrollado en líneas teológicas muy determinadas. Es el caso del Evangelio de Tomás (EvTom) copto, los tres evangelios judeocristianos (Evangelio de los Nazarenos, de los Ebionitas, de los Hebreos), el Evangelio de Pedro (EvPe) y el Evangelio de los Egipcios (EvEg); c) Una tercera serie de documentos, se diferencian tanto de los evangelios canónicos que, aunque lleven el título de evangelio, sólo se pueden asimilar al género evangelio en la medida en que los motiva decisivamente la referencia a la persona de Jesús y ofrecen su contenido como mensaje salvífico. Buena muestra es el Evangelio de Felipe (EvFel); d) Puesto peculiar ocupan los documentos que se presentan como “Diálogos,” vinculados a apariciones del Resucitado. Hacen uso de un material de “dichos” más antiguos y se apropian también de modelos griegos. Fueron sobre todo los gnósticos los creadores de este género peculiar; e) Por último las obras caracterizadas por el afán de completar relatos anteriores. A partir del S. II (Protoevangelio de Santiago, Protoev) comienza la producción de textos que tratan de colmar las lagunas dejadas por las narraciones canónicas. El centro de interés puede ser la infancia de Jesús (Evangelio Eclesiástico de Tomás) o la pasión y resurrección (literatura de Pilato, Evangelio de Nicodemo, Evangelio de Bartolomé).

“Agrapha” y Fragmentos de evangelios.

Un “agraphon” es un dicho atribuido al Jesús terreno, que no nos ha sido transmitido por los evangelios canónicos. No entran aquí ni los discursos atribuidos al Resucitado ni los que autores cristianos primitivos consideran “palabra del Señor” al atribuir al Cristo preexistente o al Resucitado expresiones proféticas del A.T. o enseñanzas del Apóstol. Tampoco las citas libres de dichos canónicos. Así mismo se excluyen las frases atribuidas a Jesús en relatos legendarios. Se trata más bien de dichos del tipo de los recogidos por los Sinópticos, excluyendo los que se reconocen como creaciones posteriores (lógia gnósticos del EvTom, mandeos, talmúdicos, maniqueos y aun islámicos). A veces se ve claramente que son proverbios atribuidos a Jesús (cf. Hch. 20,35) o combinaciones de dichos ya conocidos (EvTom 48 y 102). Jeremias reducía a 18 los agrapha que podrían integrarse en el cuadro de la tradición recogida por los Sinópticos. Hofius piensa que aún sobran la mitad y en definitiva sólo da cuatro como inobjetables desde un punto de vista histórico tradicional: En cuanto a cuáles pueden ser dichos auténticos de Jesús, se queda preferentemente con estos tres:

Quien esté cerca de mí, está cerca del fuego. Quien esté lejos de mí, está lejos del Reino (EvTom log. 82).

(Quien hoy) queda lejos (os) quedará mañana (cerca) (Pap. Ox. 1224).

Nunca estéis contentos, sino cuando miréis a vuestro hermano con amor (EvHeb: citado por Jerónimo, In Ephes 5,4).

El criterio de “autenticidad” no hace justicia a los dichos extracanónicos de Jesús. El problema esencial es saber cuál es el lugar histórico de un logion y de qué modo puede ayudarnos a determinar la situación de su origen en la historia de la Iglesia.

Son numerosos los evangelios apócrifos que se encuentran citados o mencionados por el título en antiguos escritores eclesiásticos. Algunos han reaparecido, como el EvPe publicado en 1892 y el EvTom (NHC II 2) publicado en 1959. También han aparecido textos, sobre todo en papiros, que han sido considerados fragmentos o extractos de evangelios perdidos. Al fragmento de Fayum (1885) y el Papiro de Oxyrhynchus 1 (1897), han seguido otros muchos, cuya clasificación es a veces difícil. Uno de los más notables es el Papyrus Egerton 2 (1935), que contiene fragmentariamente cuatro perícopas (la primera de tipo joánico, dos con paralelos en los relatos sinópticos y la cuarta que cuenta un milagro de Jesús a orillas del Jordán). Es más probable la explicación de esta mezcla de material canónico y apócrifo como efecto de la continuidad de la tradición oral, aun después de escritos los canónicos, que juzgarlo como exponente de un estadio anterior de la tradición:

... su peso ingravido... dudando aquéllos (como si se tratara) de una pregunta extraña, Jesús, que estaba andando, se paró en la ribera del Jordán, extendió su mano diestra... y sembró en el río... y, a vista de ellos, el agua produjo fruto...

Hay quienes sostienen que el EvPe (con relatos de la pasión, la guardia en la tumba y la resurrección) no sólo acarrea alguno de los materiales evangélicos más tempranos, sino que puede tener en su redacción final una composición cronológicamente equivalente a Mc. Se arguye que el EvPe se inscribe mucho más a menudo que los canónicos en la

perspectiva de una referencia escriturística; pero, a diferencia de Mt. y Justino, sin tratar de demostrar la existencia de una correspondencia exacta entre la profecía y su cumplimiento. Esto implica el presupuesto de que al principio había sólo la convicción expresada en 1 Cor. 15,3-5 y luego (los canónicos) se sintió la necesidad creciente de historizar ese relato. Nos parece más verosímil la explicación alternativa tradicional. Si hubo al comienzo una “reseña histórica,” crecientemente ampliada con materiales escriturísticos, el EvPe aparece como relato secundario.

Tres tipos de evangelios apócrifos.

Los evangelios apócrifos se integran de modo muy variado en el género literario “evangelio” y, en una serie de casos, lo desbordan. En grandes líneas podemos distinguir tres tipos de evangelios apócrifos: a) los que traslucen una estrecha relación con los sinópticos. Dado lo fragmentario de la transmisión de algunos de estos textos, es difícil discernir si nos ha llegado en ellos tradición presinóptica o es simplemente material tomado de los canónicos. Los escritos de este tipo son, por lo menos, anteriores a la segunda mitad del S. II; b) obras que se pueden identificar como exponentes del movimiento gnóstico. Suelen ser documentos que narran visiones y conversaciones, de Jesús (casi siempre el Resucitado) con sus discípulos. Están muy interesados por el Redentor celeste y muy poco por el Jesús terreno. En la mayoría de los casos, las preguntas son sólo ocasión para los largos discursos del Revelador celeste. Transforman el género literario “evangelio” desembocando en el género del tratado doctrinal. Traslucen casi siempre utilización de los canónicos y hay menos huellas de posible tradición presinóptica; salvo en el caso específico del EvTom que se puede colocar a caballo entre, a) y b); c) el tercer grupo queda caracterizado por el afán de completar episodios de la vida de Jesús, sacando y ampliando elementos de los canónicos. Es el que queda más marcado por elementos secundarios y legendarios. Casi siempre pretenden edificar y, por ello, no sólo son expresión de la piedad popular de su tiempo de composición, sino que han influido también la piedad popular de siglos posteriores.

Este reparto de la literatura evangélica apócrifa en tres tipos tiene sus inconvenientes (hay escritos marcados a la vez por el material legendario y la tendencia gnóstica); pero sirve para delimitar ciertas peculiaridades estructurales, que nos pueden dar a conocer las propiedades, origen y aun antigüedad de tales obras.

a) Evangelios judeocristianos.

Su referencia nos ha llegado casi siempre en citas muy fragmentarias de los Padres de la Iglesia. Por eso es difícil sacar conclusiones sobre el carácter de cada una de las obras y sus mutuas relaciones.

El Evangelio de los Nazarenos (EvNaz), escrito en lenguaje semita (arameo o siríaco). Según san Jerónimo, lo utilizaban los judeocristianos sirios y mostraba un estrecho parentesco con el Mt. canónico. Según Vielhauer, muestra respecto a Mt. un carácter secundario, tanto en las narraciones (con frecuente ampliación novelesca de tradición) como en la materia de los discursos. Lo ve, más que como una ampliación independiente de la tradición aramea más antigua, como una retraducción ampliada de la materia del evangelio griego. En cambio Klijn opina que Mt. y el EvNaz representan desarrollos separados de la misma comunidad básica. El EvNaz es un documento que respira el espíritu del judaísmo con el que parece estar en constante debate. El círculo judeocristiano que lo usaba no parece ser peculiarmente herético.

El Evangelio de los Ebionitas (EvEb) era un evangelio compuesto en griego, de una secta judeocristiana herética. Está próximamente emparentado con el Mt. canónico, aunque con divergencias esenciales. Es un documento que presupone los sinópticos. Sus variaciones respecto a la tradición sinóptica son en parte literarias (Jesús mismo narra la vocación de los Doce apóstoles) y en parte dogmáticas. Se explica la supresión de Mt. 1-2 porque los ebionitas negaban el nacimiento virginal de Jesús. Según su propia cristología, la filiación divina de Jesús no radica en su generación divina ni en su nacimiento milagroso, sino en la unión del Espíritu Santo con él en el bautismo. La unión del ser celeste con el hombre Jesús lo hace Hijo de Dios, Cristo 1. Esta cristología adopcionista, la oposición al culto y el vegetarianismo, diferencian al judeocristianismo de los ebionitas del de los nazarenos y lo marcan como una secta herética.

El tercero, y el más citado, es el Evangelio de los Hebreos (EvHeb). Los pocos fragmentos conservados no traslucen un parentesco peculiar con alguno de los evangelios canónicos. Contienen sin embargo elementos sincretistas y muestran el carácter herético de sus utilizadores judeocristianos. Destaca el interés por Santiago (representante de un judeocristianismo estricto y líder de la primitiva comunidad jerosolimitana), que sería el primer testigo de las apariciones del Resucitado y la autoridad más destacada del círculo de Jesús. Este judeocristianismo contiene elementos sincretistas gnósticos. El Espíritu Santo es identificado con la Madre de Jesús, encarnación de la potencia celeste. Y el mismo Espíritu Santo se identifica con el arcángel Miguel. Probablemente era el evangelio usado por judeocristianos egipcios y estaba escrito en griego. Su concepción teológica queda dominada por la teología de Sabiduría judeocristiana. Era propio de gente que se consideraba en posesión del Espíritu. Compuesto con ayuda de las tradiciones canónicas, puede reflejar también material corriente en el período precanónico.

La versión copta del Evangelio de Tomás, descubierto en Nag Hammadi, ha permitido reconocer que unos pocos dichos desconocidos de Jesús, hallados muy fragmentariamente en papiros de Oxyrhynchus y publicados a comienzos de siglo, pertenecen a una recensión griega del mismo documento. Es una compilación de dichos de Jesús distribuida desde la primera edición (1959) en 114 logia. Casi la mitad tiene paralelos en los escritos canónicos. Otros, de contenido diferente, son del mismo estilo que los de los Sinópticos. Aproximadamente un tercio de los logia parecen creaciones gnósticas. Consta que algunos de éstos ya circulaban desde mediados del S. II en adelante. Este documento puede haber integrado material muy primitivo, algo así como una versión oriental de “Q”; acaso la tradición judeo-cristiana de la “gente de Santiago” (cf. log. 12). La compilación, que tuvo lugar entre “cristianos de Tomás”,

combinó y amplió el primer material con otro posterior para facilitar una comprensión gnóstica del conjunto. Contra la opinión de Vielhauer estimamos que no es un rasgo gnóstico de la cristología ebionita, sino a la inversa.

b) Evangelios gnósticos.

Suelen catalogarse como tales una larga y complicada serie de documentos, de entre los que destacaremos el Evangelio de la Verdad (EvVer). Presupone las narraciones evangélicas canónicas y usa también el Ap. y las Paulinas. La obra no sigue el esquema de visión o conversación, corriente en los evangelios gnósticos. Es, más bien, un discurso público o meditación edificante sobre el evangelio entendido como el anuncio pleno de la verdad, la repentina y graciosa revelación del propio “yo” y de Dios. Anuncio transmitido a los “elegidos,” “pneumáticos,” “vivos” por un “Enviado” (quien por ello mismo es Salvador). Éste despierta a esos hombres, hasta entonces hundidos en la profunda niebla de la ignorancia y del error, a la “conciencia” y a la “luz.” La esencia del Evangelio está pues comprendida en la “gnosis,” el conocimiento salvífico. El Hijo, al venir salvíficamente como revelador, ha sacado a los hombres del olvido, mostrándoles su verdadera naturaleza, librándolos de la ignorancia en que estaban sobre su procedencia del Padre y sobre su propia situación. Esta ciencia es lo que los libera de este mundo inferior y les permite ascender al “Pléroma”: a lo que es la “plenitud” del Ser y de su propio ser. Se obtiene así el “descanso.”

En este grupo encajan una serie de escritos puestos directa o indirectamente bajo el nombre de Jesús. Sophia Jesu Christi (SophiaJC) nos ha llegado también como carta dogmática, dirigida por un maestro gnóstico a los suyos, sin expresos rasgos cristianos: el tratado Eugnostos 2. Otro documento, Pistis Sophia, es más bien un grupo de obras. La primera parte gira en torno al mito gnóstico de Sophía: el ser divino caído y arrepentido, que expresa su esperanza de ser liberado del caos en que ha caído. Los dos Libros de Jeu, muy emparentados con el escrito anterior, proceden probablemente del mismo círculo de gnósticos (barbelo-gnosis), de tendencias encratitas.

Esta doble recensión ha servido de argumento para sostener el carácter secundario del gnosticismo cristiano, al considerar que es el redactor cristiano quien la ha convertido en una conversación del Resucitado con sus discípulos.

c) Evangelios legendarios.

En este grupo se integran tanto los Evangelios de la Infancia como la Literatura de Pilato. Nos vamos a detener sólo en el Protoevangelio de Santiago. Por su género literario corresponde a la literatura narrativa popular; pero por el trasfondo bíblico y una serie de motivos judeocristianos podemos clasificarlo como un midrás cristiano de tipo hagádico. Aunque el relato desemboca en la historia del nacimiento de Jesús y episodios posteriores (los Magos, matanza de los Inocentes, muerte de Zacarías en el santuario por orden de Herodes), es, más bien, una narración del nacimiento milagroso de María, hija del rico Joaquín y de su mujer Ana, de su crecimiento en el Templo y de su virginidad (confiada mediante una elección por sorteo al viudo con hijos José), que no quedó rota por el nacimiento virginal de Jesús. El autor pretende ser Santiago; lo que se ha entendido desde antiguo de Santiago, el hermano del Señor, hijo de un primer matrimonio de S. José. En realidad el libro no es anterior al 150. Presupone la historia canónica de la Infancia, aunque utiliza con mucha libertad tanto a Mt. como a Lc. Es probable que siga también tradiciones orales (nacimiento en una gruta de Belén). Orígenes, y probablemente Clemente Alejandrino, conocen ya la obra y Justino toca de cerca alguno de sus temas (nacimiento en la gruta, filiación davídica de María). Su objetivo es la glorificación de María y anuncia ya una serie de temas de la mariología. Su explicación de los “hermanos del Señor” fue considerada plausible hasta san Jerónimo. La explicación de tales “hermanos” como “primos” no sólo la desplazó, sino que motivó luego en Occidente una reacción polémica contra el Protoev. En Oriente fue una obra muy estimada, tanto por los ebionitas como por los Padres griegos. Por su exaltación de la virginidad es obra muy considerada por las iglesias siria, copta y armenia. Muestra esta obra la antigüedad del culto de María, ya muy avanzado en tiempo de la redacción. Tuvo gran influjo en el desarrollo de la mariología y significó mucho tanto para la liturgia y la piedad católica como para el arte.

2. Hechos Apócrifos de Apóstoles.

En el siglo II se desarrollan tres maneras de entender a los apóstoles: 1) La judeocristiana, por la que los apóstoles son, después de Jesús, el punto de partida de una cadena de tradición (Papías, Policarpo, Polícrates). San Ireneo dará expresión sistemática al concepto de tradición apostólica; 2) La helenizante, que tiende a una visión espiritual de los apóstoles como “hombres divinos,” itinerantes y taumaturgos. Es una concepción que ha fraguado sobre todo en los Hechos apócrifos y ha producido tradiciones eclesiásticas a nivel local. La Iglesia de los gentiles ha hecho apóstoles de los paganos a los doce discípulos enviados por Jesús a Israel; 3) Para los gnósticos, los apóstoles son los iniciados del Dios revelador. Llegan a ser, después de Cristo, divinidades reveladoras que abren el camino del regreso a la esfera de lo divino.

Tradición textual.

Sólo en el caso de los “Hechos de Tomás” (HchTom) tenemos, más o menos, la obra entera, gracias a su popularidad en la cristiandad siríaca. Para el resto de los Hechos Apócrifos de Apóstoles (HchAAp) disponemos sólo de fragmentos en griego, latín, copto, etiópico, armenio y antiguo eslavónico. Desde fines del S. II algunos autores eclesiásticos nos han dado citas ocasionales. Pese a todo, su transmisión ha sido más amplia y frecuente que la de los Evangelios apócrifos, si exceptuamos los Evangelios de la Infancia. Lo mismo que éstos, fueron de algún modo tolerados, como leyendas populares o escritos de entretenimiento y edificación. Pudo influir también el que, dado lo tardío de su

composición, no hicieran competencia a los Hechos canónicos en el proceso de consolidación del canon. A su vez, al no contar con el apoyo de la autoridad canónica, se perdieron más fácilmente; como tantas obras de la literatura antigua y, en particular, muchas de las novelas.

Los cinco más conocidos (Hechos de Pedro, Hechos de Pablo, Hechos de Andrés, Hechos de Juan, Hechos de Tomás) tuvieron la suerte de quedar reunidos en el S. IV en un "corpus," muy apreciado por los maniqueos y conocido todavía por Focio (S. IX).

El contraste con los Hechos canónicos.

Al componer Hch, Lucas quiso ser historiador y predicador. En su descripción histórica discute cuestiones teológicas. En cambio los HchAAp no están interesados por un programa teológico; sino que quieren entretener y lograr un efecto propagandístico, en particular de la tendencia encratita. Su interés se centra en los destinos y hechos personales de los protagonistas. No ve la historia de la Iglesia como una nueva época de la historia de la salvación. La tendencia edificante se muestra en la inflación de historias de milagros. Se quiere celebrar a los apóstoles como taumaturgos. Los HchAAp y Hch. se diferencian, pues, esencialmente, tanto en género y forma como en contenido y teología.

En el S. I las condiciones eran favorables a la difusión de tradiciones referentes a los apóstoles. Mérito de Lucas fue haber alzado a un nivel literario una tradición hasta entonces oral y popular. Había recibido una doble herencia: las tradiciones petrinas de la fundación y las tradiciones paulinas de la misión. La teología cristiana del apostolado explica cómo Lucas pudo redactar una obra doble. A la historia de Jesús da como correlativo la historia de los testigos. Un siglo después se da tanto la canonización de la segunda parte de Lucas como el desarrollo de leyendas apostólicas. Un hogar de irradiación misionera es el que les ha servido de matriz. La elección del apóstol protagonista parece motivada por la situación centrada o marginal de la comunidad en que se escribe. A diferencia de la teología paulina, se concentra el poder de Dios sobre la fuerza, y no sobre la debilidad del apóstol y de su testimonio.

Mundo social.

Estudiosos americanos han prestado recientemente atención al trasfondo social de estos textos, mediante el estudio sociológico de los HchAAp. Se ha destacado que, en comparación con los siglos I y III, el S. II, acaso el más decisivo en el desarrollo de la Iglesia antigua, es un siglo silencioso. Por ello los HchAAp son un recurso potencialmente rico para datos sobre el mundo social de este período formativo. St. L. Davies cree que los HchAAp, aunque ambientados en el S. I, fueron escritos por cristianos adheridos a apóstoles, taumaturgos itinerantes, del S. II. Pero su presupuesto metodológico ha sido no estudiar los textos primariamente como producciones literarias o como obras doctrinales, sino como documentos de historia. Parte también del presupuesto histórico de la existencia de carismáticos itinerantes en el S. II, que, pese a la popularidad de los estudios de G. Theissen, no tiene suficiente apoyo histórico.

Parece encontrar más apoyo en los textos su tesis sobre la "revuelta de las viudas." Sostiene que los HchAAp derivan de comunidades de mujeres cristianas continentales, las "viudas" de la Iglesia. Una comunidad cristiana para quien la continencia sexual era un valor primario y un modo de vida. Ve tal comunidad reflejada en el auditorio de los apóstoles descritos. Es muy frecuente que las figuras ejemplares en tales auditorios sean mujeres. Excepto los apóstoles mismos, en los HchAAp ningún varón cristiano queda tan favorecido, o tan ensalzado, como una serie de mujeres. Como Migdonia en los HchTom, Maximila en los HchAnd, Cleopatra y Drusiana, de los HchJn. La Tecla de los HchPa es una cristiana excepcional y modelo de una vida continente. V. Burrus ve también las experiencias de mujeres cristianas en conflicto con el papel asignado a la mujer en la familia patriarcal y con las instituciones sociales y políticas que la reforzaban. Pero su interpretación, enfocada sobre la oposición entre las heroínas y los representantes del poder masculino, no hace justicia a los textos. La castidad no es un interés primordialmente femenino en los HchAAp. Todos estos planteamientos tienen mucho de anacrónico, como retroproyecciones del feminismo contemporáneo en textos ajenos a esta problemática. Se ha observado que la misma Tecla de los HchPa existe sólo como una extensión de la personalidad e influencia de Pablo. Actúa sólo con la fuerza que su recuerdo le proporciona y con una devoción total a su causa.

La recepción de los Hechos apócrifos.

El testigo más antiguo de la existencia de algunos de estos Hechos es Eusebio de Cesarea (HE III 25,4-6), que descartaba como heréticos los de Andrés, Juan y otros apóstoles y dejaba entre los libros discutidos (como el Pastor y Bern) los HchPa. Epifanio parece más informado sobre el uso de estos apócrifos. Escribe que los usaban los origenistas (especialmente los HchAnd). Los encratitas utilizaban los HchAnd, HchJn, HchTom y otros (Haer. 47,1). Los sectarios que denomina Apostolici o Apotactici usaban especialmente HchAnd y HchTom (Haer. 60, 1.5). Se trata, pues, de varios grupos relacionados con los encratitas y situados en el Asia Menor del S. IV.

No es del todo exacta la afirmación de E. Junod de que los testimonios antiguos sobre los HchAAp se afanan en no ver sino escritos heréticos. Varios de ellos no fueron más heréticos que, por ejemplo, los alejandrinos Clemente y Orígenes. Hay referencias favorables de Agustín, Filastrio de Brescia y algunos concilios. Su composición se debe en buena parte a la necesidad de una literatura de entretenimiento específicamente cristiana, así como al interés religioso edificante. Aunque hay que reconocer que, aun sin un origen directamente herético, emergen en ellos elementos paganos del cristianismo vulgar. Lo que proporcionaba un suelo fértil para ideas heréticas, en particular gnósticas. Puede decirse que proceden de los círculos, sumamente fluidos, existentes entre las dos grandes líneas, el gnosticismo y el catolicismo popular. Una misma obra puede fusionar elementos católicos y gnósticos. Lo que sí está claro es que fueron

verdaderamente populares en grupos exteriores o marginales de la Gran Iglesia: priscilianistas, encratitas del S. IV en Asia Menor, así como en las Iglesias siríaca, copta y armenia. La recepción de los HchAAp por los maniqueos pudo haber sido muy temprana, si Mani (lo que se discute) pasó su juventud en un medio judeocristiano y gnostizante en que se utilizaban mucho los apócrifos. Ya el Salterio maniqueo, redactado probablemente en el último cuarto del S. III, contiene claras alusiones a los HchAAp. Los motivos dominantes de su recepción, en bloque, por los maniqueos, han sido los temas de sufrimiento y la ética encratita. Cuando la Iglesia luchaba por disociarse de los que consideraba herejes, lo hizo, en parte, rechazando la literatura usada por ellos, y ello incluía con frecuencia los HchAAp. Estos documentos tuvieron que sufrir “curas de adelgazamiento” a manos de copistas posteriores, preocupados tanto por la ortodoxia doctrinal como por una dosis mayor de racionalismo histórico.

Los Hechos de Pedro.

La primera parte, perdida salvo pocos restos, pone la acción en Jerusalén. Allí también el primer choque entre Pedro y Simón Mago. Luego Simón corrompe la comunidad cristiana de Roma en ausencia del apóstol Pablo (durante su viaje a España). Pedro viaja a Roma, y discute con Simón en el Foro. Simón se rompe las piernas en un intento fracasado de ascensión al cielo. Se cuenta también el martirio de Pedro, crucificado cabeza abajo a petición suya. No es una refutación de la gnosis simoniana, sino una muestra de que Dios es más fuerte que Satán, a cuyo servicio está Simón.

En parte se trasluce algo de docetismo y expresiones monarquianas 4, así como una tendencia encratita, ya visible en la eucaristía con pan y agua; pero sobre todo en el subrayado de la continencia sexual como condicionamiento de la salvación. Con esta ética podían vincularse fácilmente motivos que pueden señalarse como “docetistas” o “gnósticos.” Sin embargo, son rasgos, más que del gnosticismo, de la misma piedad popular de los S.II y III.

Buscando su trasfondo social, Stoops destaca que HchPe presenta a Jesús como un patrono celeste superior a sus competidores. Entiende que la relación entre Cristo y los creyentes podía quedar amenazada por la influencia de patronos humanos dentro de la comunidad. Por ello el autor está interesado en limitar el papel de estos últimos. La obra ilustra también el antagonismo entre taumaturgo y mago. Las peripecias de esta lucha entre Pedro y Simón son reveladoras de las creencias de la época.

El contenido, la tendencia teológica y una referencia de Tertuliano, permiten datar la obra entre 180 y 190.

Hechos de Pablo.

Tertuliano (De Baptismo, 17) rechaza esta obra por razones teológicas (por no admitir la participación de las mujeres en la administración doctrinal y sacramental) y la atribuye a un presbítero asiático que, por su falsificación, fue desposeído del ministerio. En cambio es utilizada sin reparos por su contemporáneo Hipólito (In Dn III) y también por Orígenes (ComJn XX 12). Eusebio la señala entre los libros discutidos. Jerónimo cuenta entre los apócrifos los viajes (período) de Pablo y Tecla y toda la fábula del león bautizado. He aquí lo ocurrido cuando el apóstol es condenado a las fieras en Éfeso (según lo que parece una interpretación legendaria de 1 Cor. 15,32):

¡Al encantador! ¡Al envenenador! Pero el león miró a Pablo y Pablo al león. Pablo reconoció que era el león que había acudido a ser bautizado. Movidio por la fe, dijo Pablo: “León, ¿eres tú el que bauticé?”. El león respondió a Pablo: “Sí.” Pablo volvió a hablarle: “¿Y cómo es que has sido cazado?” El león habló de una voz: “Lo mismo que tú, Pablo.” Al mandar Jerónimo soltar muchas fieras para que Pablo fuese muerto, así como arqueros que diesen muerte al león, aunque el cielo estaba claro, estalló una tremenda granizada cielo abajo, de modo que muchos murieron y los demás emprendieron la huida; pero no tocó ni a Pablo ni al león, aunque murieron las demás fieras por la cantidad de granizo, que también alcanzó y cortó la oreja de Jerónimo. El pueblo al huir gritaba: “¡Sálvanos, Dios, sálvanos, Dios del hombre que ha luchado con las fieras!” Y Pablo se despidió del león, sin que éste dijese nada más. Salió del estadio, bajó al puerto y subió al barco que lleva a Macedonia (7: Pablo en Éfeso).

Su autor es un compilador masivo, que, con intención de glorificar al Apóstol, según cuenta Tertuliano, le atribuyó y fijó por escrito leyendas en curso (algunas pueden retener datos históricos apreciables). De ahí los saltos y contradicciones que se dan en el relato. Narra actividades de Pablo desde Damasco a Jerusalén. Luego Pablo en Antioquía. Continúa con los Hechos de Pablo y Tecla, donde ésta, conversa y compañera de misión de Pablo, sale libre de dos condenas a muerte; una por fuego y otra por fieras. Más adelante trata de Pablo en Myra, Tiro, Sidón, Éfeso y Corinto, de donde pasa a Italia. Concluye con el relato del martirio.

Los cuatro discursos de Pablo en HchPa contienen el kerigma presentado por un predicador misionero en Asia Menor a fines del s. II. El contenido teológico-catequético se centra en torno a la idea del Dios único y creador. En el primer discurso en Éfeso, Pablo se presenta a los paganos como un apologista del s. II, sostenedor del más puro monoteísmo. Contra la idolatría reencontramos los motivos del discurso misionero judío, que opone el Dios único al politeísmo griego. La descripción de la trascendencia de Dios se vincula con el platonismo medio por la teología negativa. Cristo es verdadero hombre. Las verdades sobre María, la Madre de Jesús, son presentadas con una formulación que parece eco de algún credo. Cristo es el Kyrios. No encontramos formulada una cristología del Logos, como en los apologistas, sino más bien una fe viva en que Jesucristo es el Señor universal. El Kyrios de los HchPa, del Martirio en particular, es el Cristo resucitado, elevado a la diestra de Dios y puesto en la esfera celeste, con una soberanía universal que es la misma de Dios.

No sólo por el testimonio de Tertuliano, sino por la misma obra, se deduce que su lugar de origen fue Asia Menor. Por su dependencia respecto a los HchPe, podemos situar el tiempo de composición entre 185 y 195.

3. Heterodoxos y Eclesiásticos

A la interpretación tradicional de un cristianismo eclesiástico, derivación directa del apostólico, que tuvo que enfrentar tergiversaciones secundarias de la fe (ebionismo, docetismo, gnosticismo), ha quedado contrapuesta la visión de un cristianismo extremadamente pluralista, según la cual la ortodoxia fue la línea sectaria que logró imponerse por factores como la organización institucionalizada. Desde una u otra perspectiva se reconoce que en el siglo II la lucha contra el gnosticismo es un factor decisivo en el proceso de consolidación o constitución de la Gran Iglesia.

1. El Gnosticismo.

El gnosticismo es uno de los movimientos ideológicos, religiosos y filosóficos, que a lo largo de la historia han buscado dar respuestas a las preguntas básicas que continuamente se hace el hombre sobre la propia identidad y situación, origen y destino. Los gnósticos se plantearon repetidamente las cuestiones fundamentales de la identidad humana, desde las deficiencias de su situación en este mundo y aspirando a una superación trascendente de todas esas limitaciones.

Tratando de aclarar la confusión existente en el uso de los términos, consideramos la gnosis (“conocimiento”) como tendencia reiterada del espíritu humano a un conocimiento salvífico mediante revelación. Un conocimiento de los misterios divinos reservados a una elite. Limitamos el concepto de gnosticismo a diversas combinaciones de determinadas características básicas correspondientes a un movimiento ideológico que se manifiesta de modo peculiar entre el s. I o II y el s. III d.C.

El gnosticismo podría quedar, si no caracterizado, al menos significativamente representado, por el mito de la caída de una entidad celeste en el mundo de la materia. Nuestro mundo queda así impregnado de partículas divinas. Parcelas de esa Alma del mundo que debe liberarse recogiendo sobre sí misma, resucitando de la ignorancia, para retornar a una Unidad primordial.

No toda gnosis es gnosticismo, sino sólo la que implica la identidad divina del conocedor (el gnóstico), del conocido (la sustancia divina de su Yo trascendente) y el medio por el que se conoce (la gnosis como facultad divina implícita, que debe ser despertada y actuada).

Dentro del fenómeno gnóstico cabe señalar diversos tipos desde perspectivas distintas. Por un lado los varios gnosticismos sectarios descritos por los antiguos heresiólogos. Simón Mago es visto por san Ireneo, a fines del s. II, como el iniciador de todas las herejías. La gnosis simoniana es todavía importante en la descripción de san Hipólito, a comienzos del s. III. La descripción de Ireneo se detiene con la mayor amplitud en la del sistema valentiniano. Valentinianos y marcionitas son los combatidos directamente por Tertuliano (s. II/III). Todavía en el s. IV, Epifanio, pese a ser un entomólogo de herejes que incrementa artificialmente el número de sectas, se preocupa de reseñar textos valentinianos. En el s. III las rápidas alusiones a los heresiarcas se concentran en la mención de Basílides, Valentín y Marción.

El hecho de que entre los textos de Nag Hammadi haya unos de marcado carácter judío (que suelen tener por personaje central a Seth) y otros claramente cristianos (exponentes, más o menos, de doctrinas valentinianas) ha dado pie para distinguir dos tipos básicos: el gnosticismo sethiano y el valentiniano (Congreso de Yale en 1978). Se sugiere que el gnosticismo primitivo apareció en dos especies radicalmente diferentes: una “inversión” de elementos del judaísmo, especialmente de carácter no cristiano, y un tropo alegórico sobre el catolicismo. Los dos, sethianismo y valentinianismo, pueden haberse encontrado en la figura histórica de Valentín, quien según una antigua fuente fue influido por el uno y fundó el otro.

Hay quienes, paralelamente a un gnosticismo de raigambre judía y al de los sectarios gnósticos cristianos, presentan un gnosticismo que podríamos calificar de “eclesiástico,” en el que encajarían textos neotestamentarios, como Ef. (Schlier) y Jn. (Bultmann), figuras como Ignacio de Antioquía (Schlier), Clemente Alejandrino (Völker), Orígenes (Campenhausen), Pacomio y Evagrio Pónico (Jonas).

Aparte quedaría una corriente de gnosticismo pagano, el del Corpus Hermeticum.

La última gran derivación del gnosticismo en la Antigüedad es el maniqueísmo. El mandeísmo, que sobrevive residualmente en Irak, es visto por algunos como una de las expresiones más tempranas del gnosticismo y por otros como una rama tardía.

Características.

Los aspectos más comúnmente subrayados pueden, sintetizarse en tres o cuatro caracteres fundamentales: 1. Un conocimiento teosófico y antroposófico. El hombre se reconoce en su yo profundo como parte integrante de la divinidad; 2. El dualismo anticósmico, que tiene en común con otras corrientes de pensamiento, como el apocalíptico. Sólo que la gnosis radicaliza la conciencia de escisión en sí mismo y en el cosmos, hasta el punto de proyectarla en la misma deidad. Este mundo no puede proceder directamente sino de una divinidad inferior; 3. Con todo, esta concepción dualista radical se elabora sobre un fondo monístico, pues en definitiva los gnósticos son decididos partidarios del Dios trascendente y único. Lo expresan, con la excepción de los marcionitas, mediante los recursos de la mitología, en un doble movimiento de degradación y de reintegración de la divinidad.

Elementos de mitología gnóstica.

Dada la multiplicidad de sistemas gnósticos, nos limitamos a reseñar algunos datos que corresponden a las características antes reseñadas, tomando como punto de referencia la mitología de los valentinianos.

Punto de partida del anticosmismo es un sentimiento trágico de la existencia. La realidad de este mundo es una ilusión: Es más apropiado decir que el mundo es una ilusión (Carta a Rheginos sobre la resurrección: NHC I 4, 48,14-15).

El platonismo vulgar había afianzado la contraposición entre el mundo sensible y el ideal. Hay textos que transparentan el influjo del dualismo platónico:

¡Ay de vosotros, cautivos, que estáis atados en cavernas! ¡Reís! ¡Os regocijáis con carcajadas locas! No captáis vuestra perdición, ni reflexionáis sobre las circunstancias, ni habéis comprendido que habitáis en tinieblas y muerte (Libro de Tomas el Atleta: NHC II 7, 143,21-26).

El dualismo histórico y escatológico propio de la visión sobre el mundo de los apocalípticos, su visión pesimista de un mundo moral-mente corrupto y físicamente envejecido, quedan radicalizados por los gnósticos:

Este mundo es un devorador de cadáveres (Evangelio de Felipe: NHC II 3,73,19).

Vuestra esperanza está puesta en el mundo y vuestro dios es esta vida. ¡Estáis corrompiendo vuestras almas! (TomAtl: NHC II 7, 143,10-15).

Sólo sobrepujando este ámbito de ilusión y engaño se puede llegar a atisbar y a conocer de lleno la auténtica realidad trascendente:

Nadie conoce al Dios verdadero, salvo solamente el hombre que quiera renunciar a todas las cosas del mundo (Testimonio de la Verdad: NHC IX 3, 41,4-8).

El anticosmismo radical pasará a ser una de las divisorias entre los sectarios gnósticos y los cristianos eclesiásticos. La devaluación del mundo acarrea la de su Creador. Este mundo no puede ser la obra del Dios bueno y sabio. Tiene que ser el producto de un ser inferior:

El mundo vino a ser por un error. Porque el que lo creó quiso crearlo imperecedero e inmortal; pero se quedó corto de alcanzar su deseo. Ya que el mundo nunca fue imperecedero. Ni lo era el que hizo el mundo (EvFel: NHC II 3, 75,2-9).

La Antigüedad tardía queda marcada por una búsqueda de la trascendencia y de la unidad divina que se expresa en corrientes como el platonismo medio, el judaísmo helenístico, el cristianismo eclesiástico y el gnosticismo. En este último, el rechazo del mundo y su creador alienta el impulso de búsqueda de un Dios trascendente desconocido, de quien se subraya la inefabilidad. Entre los gnósticos hubo grandes teólogos de una teología negativa. Acuñaron expresiones del tipo: Dios no es, por no ser nada de lo que es, o, a la inversa:

Nada existe excepto El que Es. Es innominable e inefable (I Apocalipsis de Santiago: NHC V 3, 24,19-21).

No sólo es el llamado "sin comienzo" y "sin fin," porque es ingénito e inmortal. Lo mismo que no tiene comienzo ni fin, es inasequible en su grandeza, inescrutable en su sabiduría, incomprensible en su poder, inasible en su dulzura. En sentido propio, sólo Él es el bien, el Padre ingénito y el completamente perfecto (Tratado Tripartito: NHC I 5, 52,34-53).

Pese a su predilección por el lenguaje apofático, los gnósticos construyen su teología con lenguaje tomado de la filosofía y de las tradiciones bíblicas y litúrgicas:

Y cuando pregunté para saberlo, me dijo: La Mónada es una monarquía con nada por encima. Es el que existe como Dios y Padre de todo. El invisible, que está por encima de todo, que es imperecedero, que existe como pura luz que ningún ojo puede sostener. Es el Espíritu invisible y no es apropiado pensar en Él como un dios o algo semejante, puesto que es más que un dios. Ya que no hay nadie por encima ni nadie lo señorea (Apócrifo de Juan: NHC II 1, 2,25). Es un Dios que se ha dado a conocer gratuitamente por revelación sobrenatural. En sí es inasequible. Por eso han fracasado en su búsqueda todos los esfuerzos humanos racionales y religiosos:

Saludos. Quiero que sepáis que todos los hombres nacidos desde la fundación del mundo hasta ahora son polvo. Al investigar sobre Dios, quién es y a qué se asemeja, no lo han encontrado (Eugnostos: NHC III 3, 70,3-8).

Sin embargo, los gnósticos cristianos elaboran sus especulaciones sobre el trasfondo del misterio trinitario. El Dios trascendente es un Dios que se comunica en una serie de emanaciones (treinta según los valentinianos) que constituyen la plenitud (Pléroma) de la divinidad:

El Padre, el incomprensible, el inconcebible, el perfecto, el que hizo el Todo, en tanto que el Todo está dentro de Él y el Todo necesita de Él; ya que retuvo dentro de sí las perfecciones que no dio al Todo (Evangelio de la Verdad: NHC I 3, 18,31-38).

De este Dios procede directamente el Todo divino y, en última instancia, no hay nada que no sea de alguna manera derivación de esa única realidad absoluta:

Enseñan [los valentinianos] que hay en las alturas invisibles e innominables un Eón perfecto preexistente, al que llaman Preprincipio, Prepadre y Abismo. Incomprensible e invisible, eterno e ingénito, se mantuvo en profundo reposo y tranquilidad durante una infinidad de siglos (Ireneo, Adversus Haereses I 1,1).

Valentín es quien de modo más coherente y comprensivo elaboró un mito, reelaborado por sus discípulos, para explicar cómo de la unidad divina se pudo llegar a la multiplicidad actual. Un elemento de la esfera divina, salió del pléroma y quedó en el vacío exterior. Como en un "big bang" mítico, ello dio origen a la eclosión de todo el actual conglomerado de elementos divinos, lo psíquico y lo material.

El último de los eones emanados a partir del Padre, Sophía, cometió un pecado por el que ella (o su engendro Sophia Achamot) tuvo que ser expulsada del pléroma. Envuelta en sus pasiones, tristeza, temor, angustia (prototipo del gnóstico antes de recibir el conocimiento revelado), añora el mundo de arriba con una nueva pasión, más próxima a lo espiritual, la "conversión." Cuando entra en escena el Salvador enviado desde el pléroma, Sophía queda liberada de sus pasiones, que, al solidificarse, constituyen la sustancia material (hylica). También la conversión se consolida en una

sustancia intermedia entre lo material y lo espiritual, la sustancia psíquica. Si en la materia se distinguen agua, tierra, fuego y aire, en lo psíquico hay una jerarquía de seres, encabezada por uno que, incitado secretamente por Sophía, decide organizar el caos en que se encuentra en un cosmos ordenado. Se trata del Demiurgo, el Dios creador, que no es otro que el Dios del A.T. Quien, ignorante del mundo de arriba, se cree supremo y se proclama único Dios:

Por eso [según los ofítas] Jaldabaoth exultó y se pavoneó a la vista de todo lo que se encontraba bajo él y dijo: “Yo soy el Padre y Dios y no hay nadie sobre mí.” Pero la Madre, al oírle, le gritó: “No mientas, Jaldabaoth, que por encima de ti está el Padre de todo Hombre Primordial, así como el Hombre Hijo del Hombre” (Iren. AH I 30,6).

En su obra creadora ha modelado hombres de puro barro (materiales). En otros ha añadido en un soplo su mismo hálito de vida (psíquicos). Al hacerlo, sin darse cuenta, ha introducido en algunos gérmenes vitales de la misma Sophía. De aquí que haya espirituales, pneumáticos, chispas divinas insertas en su creación.

Si los hombres carnales, los hylicos, están abocados a la aniquilación final que corresponde a todo lo material, los pneumáticos están seguros de su retorno a la esfera divina de donde en última instancia proceden. El conocimiento gnóstico se lo garantiza y da ya ahora un sentido pleno a su vida presente.

A los psíquicos, como al mismo Demiurgo, no les queda posibilidad de acceso al pléroma, al que son ajenos por naturaleza, pero llegarán a obtener, por la fe y las obras, una salvación apropiada en la Ogdóada, el umbral del pléroma, por encima del séptimo cielo, donde, entre tanto, mantiene su trono el Demiurgo, el Dios del A.T.

Ésta es la suprema de las potestades cósmicas que trata en vano de frenar al gnóstico en su ascenso celeste.

Entonces subí al séptimo cielo. Vi a un hombre anciano vestido de luz y era su vestido blanco. Su trono que estaba en el séptimo cielo brillaba más que el sol, siete veces más. Habló el Anciano diciéndome: ¿A dónde vas, Pablo, el bendito y puesto aparte desde el seno de su madre? Yo entonces miré al Espíritu, que movía su cabeza diciéndome: Conversa con él. Y respondí diciendo al Anciano: Estoy yendo al lugar del que salí. Y me respondió el Anciano: ¿De dónde eres? Respondí yo mismo diciendo: He descendido al mundo de los muertos a fin de hacer cautiva la cautividad: esa que fue hecha cautiva en la cautividad de Babilonia. Respondió el Anciano diciendo: ¿De qué modo podrás alejarte de mí? Mira y ve a los principados y las potestades. Habló el Espíritu diciéndome: Dale la señal que tienes y te abrirá. Y entonces le di la señal. Volvió su rostro abajo hacia su creación y los que son sus propias potestades. Y entonces se abrió el séptimo cielo y subí a la Ogdóada (Apocalipsis de Pablo: NHC V 2, 22,23-24,1).

La descripción del Anciano en el séptimo cielo se arraiga en la tradición apocalíptica. Es el Dios del A.T., devaluado al nivel de un Demiurgo ignorante de las realidades divinas superiores. Intenta retener a Pablo y ponerlo a su servicio. Le plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender. Sólo el espiritual, el perfecto gnóstico, conoce las verdaderas respuestas a las cuestiones fundamentales. El darlas, es la manera de obtener paso libre de los poderes que tratan de frenar el ascenso.

2. San Ireneo de Lyon.

Ireneo se aferra a la tradición eclesiástica para salir al paso a las especulaciones gnósticas. Hasta el descubrimiento de los textos de Nag Hammadi ha sido la fuente fundamental para el conocimiento del gnosticismo.

Nacido en Asia Menor, hacia el 140 o el 150, nos cuenta que en su juventud había escuchado a san Policarpo de Esmirna. Dado el movimiento migratorio de la época por toda la cuenca mediterránea, no es sorprendente que le conociéramos instalado en Lyon y presbítero de esta comunidad. En el 177/178 fue comisionado ante el papa Eleuterio para mediar en la controversia montanista (Eusebio HE V 4,1-2). Por este tiempo fue el sucesor del obispo mártir Photinus (HE V 1,29-31; 5,8). Haciendo honor a su nombre, medió ante el papa Víctor I en la controversia pascual (HE V 24,11-18). Es la oportunidad en que cuenta la visita de san Policarpo a Roma en tiempo del papa Aniceto. El no haberse puesto de acuerdo en esa misma cuestión no había sido óbice para que Aniceto como despedida cediese a Policarpo el honor de la celebración.

No sabemos más de él. Los primeros en presentarlo como mártir son san Jerónimo y Gregorio de Tours en el s. VI.

Grandes líneas teológicas.

El plan del *Adversus haereses* indica cuáles son para Ireneo las fuentes de autoridad: Razón, Escritura y Tradición. Para él no cabe pensar en el conocimiento y preservación de la Regla de fe sin una notable medida de actividad racional. En su apología antignóstica confía mucho en el carácter razonable de la doctrina salvífica eclesiástica, como se ve por el peso que da en su obra a la “prueba de razón.”

Hay en él un desarrollo de grandes líneas y puntos de cristalización de su pensamiento. Nos aparece como un teólogo de la unidad, yendo este tema desde la unidad de Dios, de Cristo y del plan divino, hasta la unidad de la Iglesia y la unidad final del hombre con Dios. Lo vemos también como un teólogo de la historia, que, bajo el término de la obra divina, engloba toda la historia del mundo para mostrar que su desarrollo no tiene otro fin que la salvación del hombre. Se nos muestra peculiarmente como un teólogo de la recapitulación, ya que el acontecimiento central de esta historia de salvación es la encarnación del Hijo, que recapitula todas las cosas y las lleva a su término. Uno de los temas más significativos de su repertorio es el de la evolución, el del progreso. El hombre, creado niño e imperfecto, alcanzará su estado de madurez y perfección por la encarnación del Hijo y por el don del Espíritu Santo, que le conduce a la divinización. En este progreso la libertad desempeña un gran papel. Si el hombre hace mal uso de esa libertad, se queda en camino sin alcanzar su fin. La obra de Dios a lo largo de la historia universal consiste no sólo en volver al comienzo, sino en una progresión que lleva al hombre a un resultado superior al punto de partida. Constituye esto una inversión de la perspectiva gnóstica. Por la recapitulación, Cristo no sólo restablece la obra comprometida por Adán

sino que la completa por el don del Espíritu Santo, que lleva al hombre hasta la divinización. La línea de salvación, según Ireneo, no es, pues, horizontal sino ascendente.

Ireneo trata de mostrar que el A.T. predice a Cristo y que la historia salvífica, comenzada en la creación, recapitulada en Cristo, se concluirá, después del milenio, en el Reino. El uso del término ἀνακεφαλαίωσις (recapitulatio) es un intento de Ireneo de incorporar la entera proclamación bíblica sobre la obra de Cristo en una sola palabra. La unidad de la obra de la creación y de la redención se funda a fin de cuentas sobre la unicidad de Dios y la unidad de Cristo. La unidad del plan de Dios es la de su designio e intención: llevar todas las cosas a su perfección al someterlas a Dios por Cristo.

Ya que las afirmaciones de algunos se desvían por las enseñanzas heréticas e ignoran las obras de Dios y el misterio de la resurrección de los justos y del Reino (que es principio de la incorrupción y por el cual los que hubieren sido dignos se acostumbrarán gradualmente a captar a Dios), es necesario decir... (AH V 32,1).

La incorruptibilidad es la vida misma de Dios, es un atributo divino. Las cuestiones de la salus carnis o de la resurrección de la carne deben ser colocadas en el interior de la perspectiva de la incorruptibilidad. Para Ireneo hay una κοινωμία entre el Espíritu y la carne y toda la obra de salvación es el progreso de la unión de la carne y el Espíritu que había sido quebrada por el pecado. Ireneo construye su antropología sobre la carne 1.

1. Orbe señala que la antropología gnóstica se reduce a pneumatología, la de Orígenes debió ser psicología y la de Ireneo se traduce en sarcología.

Teología asiata.

La antropología aristotélica (el hombre como cuerpo y alma), en contraste con la platónica (el hombre como alma en un cuerpo), es uno de los elementos que caracterizan a los teólogos asiatas, como Justino, Ireneo y Melitón de Sardes, frente a los cristianos alejandrinos. Otro contraste significativo puede darse en la doctrina trinitaria, en la medida en que los alejandrinos (y también Justino) subrayarán la personalidad del Hijo como Logos distinto del Padre y los asiatas los distintos modos de actuación del único Dios. Una insistencia en la “monarquía” divina que es ortodoxa en Ireneo; pero que deriva en la herejía de Noeto y los dos Teodoto de Bizancio.

Ireneo ve en toda la obra de la salvación del A.T. una manifestación de las tres personas: El mismo Cristo es, pues, junto con el Padre, el Dios de los vivos, que habló a Moisés y se manifestó a los Padres (AH IV 5,2).

El Hijo hace humanamente revelable al irreveleable Dios (Padre), mediante su propia encarnación. 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. 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.

Al ser pues Abrahán profeta y ver por el Espíritu el día de la venida del Señor y la obra de la Pasión (por la que tanto él mismo como todos los que hubieren creído como él se habrían de salvar) saltó de alegría (AH IV 5,4).

La revelación del N.T. consiste en una manifestación del Hijo. El Hijo mismo es la manifestación visible del Padre; no de un Dios desconocido, sino del Creador de todas las cosas. Es el mismo Verbo quien actúa a través de toda la obra providencial. La vida humana del Verbo es la novedad misma del cristianismo.

Por falta de conocimientos científicos e históricos, se veía forzado, como sus adversarios gnósticos, a emplear un método subjetivo de exégesis como es la lectura alegórica. En consecuencia precisaba apelar a la “viva voz” de la Iglesia como recurso para echar abajo las cavilaciones heréticas, contraponiéndoles las afirmaciones corroboradas por la solidaridad institucional, la universalidad geográfica y el peso de los números. La “viva voz” de la Iglesia fue así el factor esencial y determinante de sus enseñanzas.

Recuerda lo que hemos dicho en los dos libros anteriores. Añadiéndoles éste tendrás una argumentación completa contra todos los herejes. Les podrás resistir con confianza y determinación en pro de la sola fe verdadera y vivificante, que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y distribuye a sus hijos (AH III, prefacio).

Solamente han llegado a nosotros dos de sus obras, que examinaremos seguidamente.

Adversus haereses.

Nos ha llegado el texto completo en una versión latina, anterior al 422, transmitida por nueve manuscritos (agrupables en dos familias: irlandesa y lyonesa) y la “editio princeps” de Erasmo, que dispuso de otros tres manuscritos hoy perdidos.

Contamos con un 74 por 100 del libro I en griego, debido a su utilización masiva por los heresiólogos posteriores Hipólito y Epifanio. Un promedio del 11 por 100 de los libros III-IV y V se ha conservado en griego por su utilización en florilegios dogmáticos y cadenas exegéticas. Nos han llegado también fragmentos en dos papiros (POxyr y Plena). Además hay amplios fragmentos de la versión armenia (sobre todo de los libros IV y V) y fragmentos de la siríaca.

El título exacto, indicado por Eusebio de Cesarea, Ἐλεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως, caracteriza ya el sentido y contenido de la obra.

En el libro I hay pues una larga serie de exposiciones dedicadas a los diferentes gnósticos: el sistema valentiniano de Tolomeo (1-9), la unidad de fe de la Iglesia frente a las derivaciones del valentinianismo (10-22), precursores de Valentín (23-31), entrecortadas con reflexiones irónicas o teológicas y algunos elementos de refutación.

El libro II lo consagra a la refutación propiamente dicha. Refuta las tesis valentinianas de un Pléroma superior al Dios creador (1-11), las relativas a las emisiones de los Eones, la pasión de Sophía y la Semilla (12-19), las especulaciones sobre los números (20-28), las relativas a la consumación final y al Demiurgo (29-30) y otras tesis de Simón, Carpócrates, Basílides y los “gnósticos” (31-35). Pero no se trata de una refutación fundada sobre principios teológicos, sino sobre un principio mucho más general: el sentido común, la razón. Ireneo trata de mostrar las contradicciones internas de los sistemas gnósticos sobre el plano de la lógica formal. Claro está que tal argumentación “ex ratione,” no excluye otros argumentos de Escritura, fe y tradición; pero constituye la nota dominante del libro II.

En el libro III, Ireneo parte de una demostración de la verdad de las Escrituras (1-5), para abordar la unicidad de Dios, creador de todas las cosas (6-15), y luego la unidad de Cristo, Hijo de Dios, hecho hombre para recapitular en sí mismo su propia creación (16-23). La conclusión subraya la verdad de la predicación de la Iglesia frente a los absurdos a que llegan los que rechazan esta predicación.

El hilo conductor de la primera parte del libro IV podría ser la idea de que el progreso es consecuencia de la unidad. Al concebir el A. y el N.T. como vinculados por un anillo de progreso, asienta su unidad radical contra todos los gnósticos. La característica del libro IV es que toda la argumentación se apoya sobre las palabras del Señor, que Ireneo cita con amplitud y con un modo de cita muy personal (anuncio de la palabra que va a comentar, cita íntegra y comentario más o menos amplio):

Que en efecto los escritos de Moisés son palabras de Cristo, lo dice él mismo a los judíos, como lo ha recordado Juan en el evangelio: “Si creyereis a Moisés, me creeréis a mí: pues él escribió de mí; pero si no creéis sus escritos, tampoco creeréis mis discursos,” con lo que significa de modo muy claro que los escritos de Moisés son discursos suyos. Por lo tanto si esto vale de Moisés, también son suyos sin duda los discursos de los demás profetas, como ya hemos mostrado (AH IV 2,3).

El libro IV despliega las diferentes obras de Dios en la historia, desde el acto creador al juicio al fin de los tiempos. Si en el libro III ha probado la unicidad del Dios creador y la unidad del Verbo encarnado, aquí demuestra la unicidad de Dios a partir de la unidad de sus obras.

En el libro V expone la demostración paulina de la resurrección de la carne (1-14). Muestra la identidad del Dios Creador y Padre por tres hechos de la vida de Cristo (15-24) y por la enseñanza escriturística sobre el fin de los tiempos (25-36). Trata aquí del Anticristo, la resurrección de los justos y el Milenio. La escatología milenarista de Ireneo (precedido por Papías y Justino) es uno de los rasgos más llamativos de la teología asiática. Termina su obra deteniéndose sobre la visión del Reino, sin dar la conclusión.

Demostración de la predicación apostólica.

El escrito *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, mencionado por Eusebio de Cesárea, no fue redescubierto, en versión armenia, hasta 1904. Es una exposición sucinta del mensaje cristiano, dirigida en forma de carta a un amigo. A diferencia del AH, no entra en explicaciones polémicas. En la primera parte se mueve en la tradición catequética y en la segunda en la tradición apologetica. Su originalidad consiste en hacer seguir su exposición del “credo” de un boceto de la historia de salvación. Es aquí donde da un puesto importante a la idea de recapitulación:

He aquí la regla de nuestra fe, el fundamento del edificio y la base de nuestra conducta: Dios Padre, increado, ilimitado, invisible, único Dios, creador del universo. Éste es el primer y principal artículo de nuestra fe. El segundo es: el Verbo de Dios, Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el designio de su profecía y la economía dispuesta por el Padre; por medio de Él ha sido creado el universo. Además, al fin de los tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para destruir la muerte, para manifestar la vida y restablecer la comunión entre Dios y el hombre. Y como tercer artículo: el Espíritu Santo, por cuyo poder los profetas han profetizado y los Padres han sido instruidos en lo que concierne a Dios y los justos han sido guiados por el camino de la justificación, y que al fin de los tiempos ha sido difundido de un modo nuevo sobre la humanidad, por toda la tierra, renovando al hombre para Dios (Epideixis 6).

Ireneo subraya la comunión de las dos naturalezas, divina y humana, en Cristo y la recapitulación, por su medio, de los dos mundos: celeste y terreno, espiritual y material, invisible y corpóreo. Acentúa el valor de la obra terrena, la salvación del hombre corpóreo y sensible y sale al paso de la falsa obra “espiritual” enseñada por los gnósticos.

Doctrina de la Tradición.

La Tradición es la predicación viva de la Iglesia en su plena identidad con la revelación dada por Jesucristo a los apóstoles.

Cristo no ha dejado escritos. Conocemos su doctrina por sus apóstoles a quienes ha dado el poder de predicar el Evangelio: Pues el Señor de todo dio la potestad del Evangelio a sus apóstoles, por quienes conocemos la verdad, esto es, la doctrina del Hijo de Dios. También a ellos dijo el Señor: “El que os escucha me escucha y el que os desprecia me desprecia y también al que me envió” (AH III, prefacio).

Los apóstoles no escribieron primeramente, sino que predicaron este Evangelio. Después nos lo han transmitido en Escrituras: Pues no es por otros por quienes hemos conocido la obra de nuestra salvación, sino por aquellos por

quienes nos ha llegado el Evangelio. Al que primero predicaron y luego, por voluntad de Dios, nos lo han transmitido en Escrituras, para que fuese fundamento y columna de nuestra fe (AH III 1,1).

La tradición apostólica es una traditio ab apostolis (tradición desde los apóstoles), no traditio apostolorum (tradición de/sobre los apóstoles). Esto diferencia netamente la tradición, en el sentido de tradición de la doctrina verdadera, de las tradiciones que proceden de los tiempos apostólicos. No basta que un relato o una doctrina venga desde entonces para que forme parte de la Tradición. Ireneo no llama tradición a las anécdotas que han transmitido los ancianos.

Es una distinción del concepto que no supo hacer el obispo Papías de Hierápolis, contemporáneo de san Policarpo, que buscaba informarse con los que habían estado con los presbíteros, que podían repetir lo que habían dicho discípulos inmediatos del Señor, así como lo que decían, todavía en su tiempo, dos de ellos:

No vacilaré en incorporarte a las interpretaciones cuanto en otro tiempo aprendí bien de los presbíteros y bien lo recordé para corroborar la verdad sobre ellos... Si a alguna parte llegaba alguno de los que habían estado en el séquito de los presbíteros, me informaba de las palabras de los presbíteros: qué dijo Andrés o qué Pedro, o qué Felipe, o qué Tomás o Santiago, o qué Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor y lo que dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del Señor. No pensaba que me fuesen tan útiles las cosas que se sacan de los libros como las que proceden de una voz viva y permanente (Eusebio de Cesárea, HE III 39,3-4).

Su criterio de auténtica tradición (παράδοσις) e interpretación (ερμηνεία) ortodoxas es retrotraerlas a discípulos del Señor a través de los presbíteros. No marca la distinción entre enseñanzas comunes y básicas y opiniones o pareceres en otras cuestiones. A diferencia de lo que hará un par de generaciones después san Ireneo (AH III 2,2), Papías no había elaborado todavía la distinción entre la Traditio ab Apostolis ad Ecclesiam y las traditiones apostolorum. La Tradición (de las verdades de fe), por un lado, y las tradiciones (usos, costumbres o ideales e ilusiones), por otro.

La Iglesia no intentó proseguir el método de Papías con el mismo objetivo de asegurarse de la autenticidad de tradiciones sobre el Señor; y no fue porque la generación de Papías fuera la última que todavía podía contactar con los últimos oyentes de la primera generación apostólica. La tradición oral islámica (hadith), que fraguó en la Sunna, prolonga la cadena de tradición más generaciones y remonta así el dicho o hecho hasta el mismo Mahoma. En el campo cristiano, en probable contemporaneidad con Papías, fueron los gnósticos los que reclamaron apostolicidad por genealogía de transmisión. Si, como se ha sostenido, fueron los eclesiásticos quienes les copiaron el método, podría esperarse que continuasen otros con la misma pretensión que Papías. Creemos que fue el mimetismo de los gnósticos el que hizo caer en la cuenta de la insuficiencia y ambigüedad del método. A lo que recurrieron sus opositores católicos fue a localizar de modo creciente la tradición en esas colecciones de escritos considerados, desde siempre y por la inmensa mayoría de las iglesias, apostólicos o derivados de un "varón apostólico" sin reproche. Frente a las novedades de sistema e interpretación de los maestros gnósticos, se apela a la identificación por la confesión de fe de las iglesias de fundación apostólica. El hecho de que coincidan en la misma doctrina, tras sucesivas generaciones, comunidades que se han desarrollado independientemente, confirma su autenticidad por la identificación con la enseñanza apostólica original. Éste fue el objetivo de Hegesipo que en su viaje hasta Roma se relacionó con muchos obispos, de todos recibió la misma doctrina y constata también que vienen siendo los obispos los responsables de esta transmisión (HE IV 22,1-3). Si a partir de Hegesipo se alarga una cadena de tradición reconstruyendo la lista de obispos de una iglesia, no es para ofrecer un dato nuevo sino para corroborar la continuidad ininterrumpida de los responsables de la transmisión de la tradición anterior. En el campo católico la apelación a las "tradiciones de los presbíteros" (Ireneo, Hipólito, Clemente) quedó limitada a lo que se estimaba un plus de penetración teológica esotérica sobre la fe.

La traditio ab apostolis ad ecclesiam es la que le interesa a san Ireneo. Si la tradición viene de los apóstoles, es la Iglesia quien la recibe. En su concepto de la apostolicidad de la Iglesia, Ireneo es en mucha mayor medida testigo de la fe católica de su tiempo, en particular de las tradiciones asiática y romana, que de su propia capacidad teológica; pero ha sido el primero en formular y desarrollar este concepto de un modo sistemático teológico.

La Tradición, que viene de los apóstoles, se conserva en la Iglesia por la cadena continua de los obispos sus sucesores: Así la Tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, está presente en cada Iglesia para que la perciban los que de veras quieren verla. Podemos enumerar a los obispos establecidos en las iglesias por los apóstoles y sus sucesores hasta nosotros, que ni enseñaron nada de eso ni supieron de los delirios de esa gente. Que si los apóstoles hubiesen sabido de misterios recónditos para enseñarlos a los perfectos, aparte y a escondidas de los demás, se los hubiesen transmitido, más que a nadie, a aquellos a quienes confiaban las mismas iglesias. Pues tenían mucho interés en que fuesen perfectos e irreprochables en todo aquellos a los que dejaban por sucesores, transmitiéndoles el cargo de su mismo magisterio (AH III 3,1).

La garantía de esta Tradición es la continuidad histórica de la cadena de sucesión a partir de los apóstoles. Roma es el testigo privilegiado: Como resultaría demasiado largo para una obra como ésta tratar de enumerar las sucesiones de todas las iglesias, señalaremos sólo las de la iglesia máxima, antiquísima y conocida de todos, las de Roma, fundada y organizada por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo. Al mostrar que esa tradición, que viene desde los apóstoles de la fe anunciada a los hombres, ha llegado hasta nosotros por las sucesiones de los obispos, confundimos a los que forman agrupaciones inconvenientes de la manera que sea.... Pues es necesario que toda iglesia, es decir, los fieles de todas partes, concuerde con tal iglesia, dado su origen más destacado. Ya que siempre ha sido conservada en ella, por los fieles de todas partes, esa tradición que procede de los apóstoles (AH III 3,2).

Se ha discutido si el último párrafo se refiere a la iglesia de Roma o a la Iglesia universal. Opinamos que el principio de que la iglesia que puede justificar el mantenimiento de la tradición desde los apóstoles debe contar con el acuerdo de todas las iglesias locales, se aplica aquí a la iglesia de Roma, pero debe aplicarse a las demás iglesias apostólicas. De

hecho Ireneo ha escogido la iglesia de Roma; pero nos dice que una investigación en las otras iglesias locales daría el mismo resultado. Lo que queda claro es la importancia para todos de unirse con la Iglesia de Cristo sobre la base de la tradición apostólica.

Por eso, aunque no hubiera ninguna Escritura, la Tradición oral de la Iglesia sería la Regla de fe segura:

En este sistema confían muchas gentes bárbaras de las que han creído en Cristo sin papel ni tinta, al tenerlo escrito por el Espíritu Santo en sus corazones, guardando cuidadosamente la salvación y la antigua tradición al creer en un Dios, Creador del cielo y de la tierra y de cuanto hay en ellos, y en Cristo Jesús el Hijo de Dios, quien por desbordante amor a su creatura, consintió en nacer de una Virgen, uniendo él mismo por sí mismo el hombre a Dios y padeciendo bajo Poncio Pilato, resucitado y ascendido gloriosamente, que ha de venir con gloria como Salvador de los salvados y Juez de los condenados, enviando al fuego eterno a los deformadores de la verdad y despreciadores de su Padre y de su propia venida. Los que iletradamente creen en tal fe pueden ser bárbaros por la lengua, pero, mediante la fe, muy sabios por el modo de pensar, la ética y el comportamiento. Agradan a Dios, conduciéndose con toda justicia, pureza y sabiduría. Si alguno les comunicase las lucubraciones de los herejes hablándoles en su propia lengua, al momento se tapanían los oídos y se escaparían lejos, no consintiendo en oír un discurso blasfemo. De manera que por aquella antigua tradición de los apóstoles no dan entrada en la mente a nada de la exposición fantástica de aquéllos (AH III 4). Ireneo, que justificaba la predicación de los apóstoles por la venida del Espíritu Santo, afirma igualmente que esta predicación se mantiene intacta en la Iglesia por la acción de este mismo Espíritu.

2. *Es muy significativa la frase de la Carta de Tolomeo a Flora 7,9: "la tradición apostólica, que también hemos recibido por sucesión."*

4. TENSIONES CON EL MUNDO.

1. Documentos Sobre los Martirios.

Las persecuciones.

La primera intervención imperial contra los cristianos es la persecución de Nerón en Roma, tras el incendio del 64; pero queda limitada a esta ciudad y con esa ocasión. Muy pronto, autoridades aisladas, bajo la presión de la opinión pública, debieron combatir la nueva religión, aunque los Antoninos no tomaran de por sí medidas contra los cristianos. Trajano no tuvo a los cristianos por políticamente peligrosos y prescribió un proceso regular; pero asentó un precedente peligroso: la mera confesión de fe podía ser castigada con la muerte. Medida que no hace sino subrayar el rescripto de Adriano, citado por Justino. Las situaciones catastróficas del último tercio del s. II y el crecimiento numérico y geográfico del cristianismo despertaron la desconfianza y hostilidad tumultuosa de los adherentes de los viejos cultos. Desde Nerón, o mejor dicho desde Trajano a Cómodo, no varió la situación jurídica de los cristianos. En principio quedaban expuestos a las medidas coercitivas de las autoridades, para quienes la pertenencia a la iglesia bastaba para marcarlos como delincuentes; en la práctica disfrutaban de libertad, no sin riesgos, pero casi siempre respetada, salvo en períodos críticos.

Septimio Severo tomó contra los cristianos medidas que quebraban la norma vigente desde Trajano de que no había que buscarlos (*conquirendi non sunt*). La expansión de las comunidades cristianas preocupó al emperador tanto como el éxito de la propaganda judía. Por eso prohibió el proselitismo judío y aplicó la misma norma contra el cristianismo. Posteriormente hubo notorios períodos de tolerancia, como bajo el sincretista Alejandro Severo. Maximino Tracio supo reorganizar el ejército y asegurar las fronteras; pero oprimió a todos los que consideraba emboscados en la retaguardia, y en concreto a los dirigentes y propagandistas eclesiásticos. Un nuevo emperador, Felipe el Árabe, volvió a la política religiosa tolerante de los últimos Severos y favoreció personalmente a la Iglesia. Siguieron dándose tumultos anticristianos; pero fueron la excepción en la primera mitad del s. III, en que no hubo ninguna persecución sangrienta generalizada.

Decio desató el 249 una persecución que la Iglesia sintió como la más terrible de las que había tenido que padecer hasta entonces. El 250 reclamó de todos los subditos del imperio la participación en una *supplicatio* a los dioses, controlada por comisiones locales. No se exigía de los cristianos una apostasía formal, sino que bastaba un gesto idolátrico para recibir el certificado correspondiente. El gran número de apóstatas en diverso grado creó a la Iglesia un serio problema con los inmediatos reclamos de readmisión. El 257 Valeriano dio un edicto contra el clero y las reuniones de cristianos. El año siguiente hizo más severas las penas. La persecución tuvo pronto fin al caer Valeriano prisionero de los persas el 259. En conjunto, el período de 261-303, pese a las catástrofes que asolaron el Imperio, fue un período de paz para la Iglesia, como el tiempo previo a los edictos de Decio y Valeriano.

Diocleciano, instigado por su cesar Galerio, hizo estallar el 303 la persecución más larga y sangrienta, en parte ocasionada por conflictos de disciplina militar con soldados que rehusaban dar a los emperadores los nuevos honores divinos que reclamaban. Se comenzó por una depuración en el ejército y en la corte el 300. El primer edicto del 303 mandaba derribar las iglesias, destruir las Escrituras y objetos de culto y prohibía las asambleas religiosas. Los cristianos perdían sus derechos civiles, rango y dignidades. Un segundo edicto iba contra el clero. El tercero colocaba a los cristianos ante el dilema de apostasía o tortura. El cuarto edicto, del 304, reclamaba como Decio un sacrificio general en todo el Imperio bajo penas de muerte o de trabajos forzados. Los edictos fueron promulgados en todo su territorio, pero aplicados muy diversamente. En algunos puntos llegó a haber ejecuciones masivas. En Occidente la persecución duró sólo dos años. En Oriente sólo el 311 Galerio, en vísperas de su muerte, dio su edicto de tolerancia, pero la persecución se intensificó en el territorio dominado por Maximino Daya y sólo cesó cuando Maximino fue vencido por Licinio el 313. Licinio puso fin a la persecución y Constantino hizo el giro religioso decisivo del s. IV.

Las tradiciones sobre los mártires.

Por Eusebio sabemos de dos colecciones, en las que estaba tanto el material más antiguo (exceptuando lo compuesto en latín, de lo que tenía escasa noticia) como el de los martirios de las persecuciones de Diocleciano y Licinio. Es contemporáneo de la persecución de Diocleciano e hizo él mismo una colección de los martirios de Palestina.

Es muy escaso lo que fuera de Eusebio nos ha sido transmitido por otros autores eclesiásticos. En autores como Clemente y Orígenes el interés por los sucesos históricos queda muy en segundo plano. Más interés prestaron los occidentales (Tertuliano, Cipriano, Lactancio), pero se refieren sólo al norte de África. Cuando con el reconocimiento del cristianismo cesó la razón de los martirios, comenzaron las leyendas. El objetivo de edificación, documentado ya por la utilización eclesiástica de las Acta, operó en la misma dirección. Cómo se describió posteriormente el tiempo de los mártires lo muestra el *De gloria martyrum* de Gregorio de Tours.

Relativamente pronto debió de empezarse a recordar el aniversario de mártires destacados (Martirio de Policarpo 18; Hipólito, *Refutatio*. IX 12; *Liber Pontificalis*). A diferencia de lo que ocurrió en África y en otras partes, en Roma no se leían públicamente las *Passiones martyrum* (Gregorio Magno, Ep. VIII 29). El Decreto gelasiano prohíbe expresamente leer en las iglesias las "*Gesta martyrum*." Se conocía poco más de lo reseñado por Eusebio; pero se contaba con los martirologios, que indicaban sólo nombre, lugar y día del martirio. Para investigar los más antiguos disponemos del catálogo de los cronógrafos romanos del 354, el viejo calendario africano y el *Martyrologium Hieronymianum*. Los mss. de éste se retrotraen a una recensión del s. VI o VII. Sus fuentes fueron una serie de calendarios locales o provinciales y, para Oriente, un *Martyrologium Syriacum*, ampliado por un arriano entre 363 y 381. Los martirologios más tardíos se retrotraen directa o indirectamente al *Hieronymianum*.

Las colecciones de actas de mártires debieron formarse temprano, ya que los martirios se pusieron pronto al servicio de objetivos edificantes. Hoy día la colección más amplia y seria la constituyen las *Acta Sanctorum* de los Bollandistas. El pionero en tratar de seleccionar las más antiguas y auténticas fue el maurino T. Ruinart (1689).

Clasificación de los textos.

La forma literaria de las "*Acta Martyrum*" sigue el género de las actas helenísticas de mártires paganos, donde la fundamental es la oportunidad que da el proceso judicial al héroe para mostrar su excelencia e integridad. Las narraciones centradas en sufrimientos y muerte se sitúan en cambio en la tradición de los relatos martiriales judíos. Elementos de ambos géneros se encuentran ya combinados en los relatos evangélicos de la Pasión.

Una distinción que ha llegado a hacerse clásica por su sencillez y claridad es la que distingue tres tipos de documentos, teniendo en cuenta tanto la forma literaria como la historicidad de sus contenidos. Bardenhewer distinguió así: 1) la acta en forma de protocolos judiciales, 2) la acta en forma de narración, y 3) leyendas. Buscando mayor precisión, Delehayé distinguía: 1) las basadas de algún modo sobre los protocolos oficiales, como las de los mártires escilitanos o las de Cipriano; 2) narraciones literarias basadas en los relatos de testigos oculares (Martirio de Policarpo) o de los mismos mártires (Pasión de Perpetua y Felicidad); 3) documentos reelaborados que se basan como fuente principal en otro/s de una o ambas categorías anteriores; 4) pasiones, que son novelas históricas, e. d., documentos que poseen un núcleo histórico; 5) composiciones puramente ficticias; 6) falsificaciones fraudulentas.

Nos atenemos a la distribución tripartita de Bardenhewer, que hay que completar en cada caso con el análisis de Delehayé. Es frecuente que los títulos no correspondan al carácter del documento.

1. Acta Martyrum:

Las Actas de san Justino y compañeros.

Son las actas del proceso, ante el prefecto de Roma Rusticus, del apologista san Justino y otros seis cristianos, durante el reinado de Marco Aurelio, probablemente el 165. Nos han llegado en tres recensiones: A, B y C (corta, media y larga). Lo más probable es que la media derive de la corta. El documento está integrado por una breve introducción, el interrogatorio, la sentencia y una conclusión corta. Citamos de la recensión A:

Una vez introducidos, el prefecto dijo a Justino: ¿Qué vida llevas? Justino respondió: Una vida intachable e irreprochable para cualquier hombre. El prefecto Rústico dijo: ¿Qué doctrina sigues? Justino respondió: Traté de aprender todas las doctrinas; pero me he comprometido con las verdaderas doctrinas de los cristianos, aunque no agradan a los que tienen opiniones equivocadas. Rústico dijo: ¿Son, pues, ésas las doctrinas que te agradan? Justino respondió: Sí, pues me adhiero a ellas con firmeza. El prefecto Rústico dijo: ¿Cuál es esa certeza? Justino respondió: Que damos culto al Dios de los cristianos, el único que consideramos ser desde el comienzo de todo el artífice (δημιουργός) de la creación del mundo entero; y al hijo (παίς) de Dios, Jesucristo, que fueregonado de antemano por los profetas que había de acercarse al género humano como heraldo de salvación y maestro de buenas doctrinas (A 2). El prefecto dice a Justino: Si fueres azotado y decapitado, ¿crees que subirías al cielo? Justino dijo: Lo espero por el aguante, si aguanto. Pues sé que a los que viven con rectitud les asiste un don divino hasta la consumación. El prefecto Rústico dijo: ¿Piensas, pues, que subirás? Justino dijo: No pienso, sino que estoy firmemente convencido. El prefecto Rústico dijo: Si no obedeces serás castigado. Justino dijo: Contamos con la oración para quedar salvos al ser castigados. El prefecto Rústico sentenció: Que los que han rehusado sacrificar a los dioses sean azotados y ejecutados conforme a las leyes (A 5,1-6).

La sobriedad del diálogo tiene todos los visos de verosimilitud. Lo que Justino dice de sí mismo, su paso por diversas escuelas, y su profesión de fe en el Dios creador y su Hijo atestiguado por los profetas, coincide con lo que acentúa en sus obras apolagéticas.

La Pasión de los mártires escilitanos.

La Passio sanctorum scillitanorum puede ser la pieza consecutiva más antigua del latín cristiano que nos ha llegado. Es el documento fechado más antiguo de la Iglesia latina (17.07.180) y el primero en mencionar la Biblia latina. Recoge el proceso de doce cristianos de Scilium, ciudad no localizada de África del norte. Tras el interrogatorio (la tradición literaria sólo recoge el de seis) son condenados por el procónsul a decapitación. Este texto, a una con el corto protocolo del proceso de san Cipriano, parece reflejar uno de los estadios más tempranos y auténticos en la transmisión textual de las acta martyrum.

El procónsul Saturnino dijo: ¿Qué lleváis en vuestra bolsa? Esperato respondió: Libros y cartas de un hombre justo llamado Pablo (12).

El procónsul Saturnino leyó su sentencia de una tablilla: Esperato, Narchalo, Citino, Donata, Vestía, Segunda, y los demás confesos de vivir por el rito cristiano, ya que les ha sido ofrecida la facultad de volver a la costumbre romana y se han empeñado en su obstinación, que mueran a espada. Esperato dijo: Damos gracias a Dios. Narchalo dijo: Hoy somos mártires del cielo. Gracias a Dios (14-15).

Las Acta proconsularia Cypriani.

Son una de las varias fuentes de que disponemos para la biografía de san Cipriano de Cartago. Al parecer integran tres documentos: 1) Instrucción del proceso ante el procónsul Aspasio Paterno en Cartago, el 30.08.257; 2) Vuelta de Cipriano, arresto el 1.09.258 y juicio ante Valerio Máximo el 14.09.258; 3) La ejecución el mismo día. El relato, según afirma san Jerónimo, fue compuesto poco después de ésta por Poncio, amigo de Cipriano.

El obispo Cipriano dijo: Soy cristiano y obispo. No reconozco otros dioses que el único Dios verdadero “que hizo cielo y tierra y todo cuanto hay en ellos.” Los cristianos servimos a este Dios. Le rogamos día y noche por vos y por todos los hombres, así como por el bienestar de los mismos emperadores. El procónsul Paterno dijo: ¿Así que persistes en esta decisión? El obispo Cipriano respondió: No puede cambiarse una buena decisión que Dios reconoce. El procónsul Paterno dijo: ¿Marcharás, pues, conforme al mandato de Valeriano y Galieno, exilado a la ciudad de Corubis? El obispo Cipriano dijo: Marcharé (1,2-4).

El procónsul dijo: Los muy sagrados emperadores te han mandado cumplir con los ritos. El obispo Cipriano respondió: No lo haré. El procónsul Valerio Máximo dijo: ¡Piénsalo bien! El obispo Cipriano respondió: Haz lo que te ha sido mandado. En cuestión tan justa no hace falta deliberación (3,4-5).

Y así se despojó de la dalmática, que entregó a los diáconos. Se puso firme y esperó al verdugo. Al llegar el verdugo encargó a los suyos que le diesen 25 monedas de oro. Mientras, los hermanos extendían ante él muchos lienzos y pañuelos. Así Cipriano se vendó los ojos con su propia mano; pero al no poder atarse él mismo con las puntas del pañuelo, lo ataron el presbítero Juliano y el subdiácono Juliano. Así padeció Cipriano y su cuerpo fue expuesto en la proximidad, para curiosidad de los paganos; pero, por la noche, fue sacado de allí y, acompañado por un gran cortejo que llevaba cirios y antorchas, fue conducido entre oraciones con gran triunfo al cementerio de Macrobio Candidiano el procurador (que queda en la vía Mappalia junto a las piscinas) y allí enterrado. Pocos días después murió el procónsul Valerio Máximo (4,3-6).

2. Pasiones o Martyria:

Las necesidades de la comunidad han ocasionado relatos martiriales kerigmáticos y edificantes (primero en forma de carta) apropiados para objetivos parenéticos de identificación y corroboración 1.

1. Buschmann (Berlín 1994) p.251, sostiene que aquí, y no en la forma literaria “Acta” (donde los diálogos del proceso serían configuraciones secundarias apologéticas), se encuentra la célula originaria para la constitución de la literatura martirial.

Martirio de Policarpo.

Se discute si este martirio tuvo lugar entre el 156 y el 160, el 166/167 (Campenhausen) o aun el 177 (Grégoire). El estilo del grueso del texto es coloquial y ocasionalmente homilético, con muchas reminiscencias de los evangelios. Ya lo sugiere el nombre del jefe de policía, Herodes, que, junto con su padre y con el procónsul, intentan quebrar la resistencia del anciano de modo amable, como si se guiasen por las directivas del rescripto de Trajano a Plinio. Pese a ello le amenazan con las fieras. El narrador, que atribuye un papel muy activo en que se llegase al martirio a los judíos de Esmirna, destaca en su relato aspectos maravillosos y analogías bíblicas 2. El documento es una carta de la iglesia de Esmirna a la de Filomelio, cuyos fieles habían pedido un relato detallado de lo sucedido. La conclusión de la carta está en el c.20. El c.21 podría ser un apéndice; pero el 22 es espurio.

Al entrar Policarpo en el estadio, se oyó una voz del cielo: “¡Valor, Policarpo, sé fuerte!” Nadie vio al que hablaba, pero algunos de los nuestros presentes oyeron la voz. Por lo demás, al introducirle se produjo un gran griterío de los que oyeron que había sido arrestado. Al traerle ante el gobernador, le preguntó si él era Policarpo. Al afirmarlo, trató de persuadirle a renegar diciendo: Ten consideración de tu edad (y otras cosas semejantes que es costumbre decir). Jura por el genio del emperador. Arrepiéntete. Di: Fuera los ateos. Policarpo, con rostro sereno, miró a toda la multitud de inicuos paganos que estaba en el estadio, levantó la mano hacia ellos, la tendió y, mirando al cielo, dijo: ¡Fuera los ateos! Pero el gobernador insistió: Jura y te dejaré ir. Maldice a Cristo. Policarpo respondió: Llevo 86 años sirviéndole y no me ha hecho ningún mal. ¿Cómo puedo blasfemar de mi Rey que me ha salvado? (9,1-3).

El autor cuida de hacer la distinción que más adelante se definiría con los términos de culto de latría (reservado a Dios) y de dulía (dedicado a los santos):

A él [Cristo] le adoramos por ser Hijo de Dios. A los mártires les amamos justamente como a discípulos e imitadores del Señor por su insuperable lealtad a su propio Rey y Maestro. ¡Que también nosotros lleguemos a ser partícipes y condiscípulos de ellos! (17,3).

El documento nos da el testimonio más antiguo del culto a los mártires y la celebración de su memoria:

Así nosotros, por fin, recogiendo sus restos, más apreciados que piedras preciosas y más estimados que el oro, los sepultamos donde era apropiado. Reuniéndonos allí, en lo posible, con gozo y alegría, el Señor permitirá que celebremos el día aniversario de su martirio, como recuerdo de los que ya han combatido su lucha y como entrenamiento y preparación de los venideros (18,2-3).

2 Cf. Musurillo (Oxford 1972) p.XIII-XV. Aunque, como señala GUILLAUMIN, en *Forma Futuri* (Torino 1975) p.467, no se puede hablar de alusiones escriturísticas donde el autor depende de modelos de oración en uso en su tiempo.

Pasión de Perpetua y Felicidad.

Esta passio no es sólo un relato del proceso y sufrimiento de mártires africanos el 203, sino que es también un apocalipsis cristiano, con reminiscencias del Pastor de Hermas y el Apocalipsis de Pedro (en la visión de Saturo). El autor anónimo encuadra en su obra (1-4 y 14-21) relatos personales de los mártires Perpetua (3-10) y Saturo (11-13)3. Si este documento, con sus “nuevas profecías” y “nuevas visiones” (1,5), fraguó en un círculo montanista, ello pasó desapercibido para Agustín y otros Padres, que admiraron su encanto primitivo y su fervor cristiano.

Los mártires son Perpetua, una matrona acomodada de veintidós años, su joven esclava Felicidad, que dio a luz en la cárcel, los jóvenes Saturnino y Secúndulo, el esclavo Revocato y el joven catecúmeno Saturo.

E inmediatamente después de su oración, le sobrevinieron los dolores de parto. Al quejarse mucho por la dificultad natural de un parto de ocho meses, uno de los ayudantes de los carceleros le dijo: “Si así te quejas ahora, ¿qué harás cuando te echen a las fieras, que menospreciaste al negarte a sacrificar?.” Pero ella respondió: “Ahora soy yo quien sufro lo que sufro; pero allí habrá otro en mí, que padecerá por mí, ya que yo también estaré padeciendo por él.” Así dio a luz a una niña, que una hermana suya tomó por hija (15,5-7).

Este documento es nuestra fuente más importante sobre la idea “popular,” no-teológica, de la vida del más allá en los primeros siglos cristianos, en África del norte. Las visiones de Perpetua en el c.4 y de Saturo en el c.11 dan una imagen bucólica del Paraíso. La de Perpetua en el c.7 nos presenta el polo negativo; no el infierno, sino un lugar separado de purgatorio. Después de la muerte se suponía que las almas descendían todas a los “infiernos” (el Sheol, el Hades subterráneo), para esperar la resurrección de los muertos y el juicio, aunque tal estancia provisional incluía ya cierta recompensa de los justos y algún castigo de los malos. Pero había una excepción importante: los mártires iban de inmediato al paraíso.

3. Cf. Robinson (Cambridge 1891) p.26-58. Estima que el compilador de la obra (relatos de visiones y martirio) fue Tertuliano.

3. Leyendas.

Se encuentran en muchos documentos sobre los martirios, posteriores casi todos a la era de los mártires. Hay desde ligeros retoques de antiguo material auténtico hasta la más desbordada invención novelesca, adornada con los motivos del folclore piadoso. Los relatos sobre los mártires romanos más populares, como Lorenzo, Sebastián, Inés, Cecilia, han quedado tan configurados por la leyenda que su núcleo histórico resulta casi imposible de discernir. Sin embargo, el hecho de estos martirios puede quedar comprobado por la antigüedad del culto, que se remonta hasta el tiempo inmediato al presunto martirio.

2. LOS APOLOGISTAS GRIEGOS.

La crítica del cristianismo.

La condena del cristianismo estaba tan arraigada en la opinión pública que, por mucho tiempo, nadie se tomó la molestia de apoyarla literariamente. Si los historiadores Tácito y Suetonio, el rétor Plinio, los filósofos Epicteto y Marco Aurelio, o el médico Galeno, mencionan a los cristianos, es de paso y siempre en un tono despectivo, que no modifica el reconocimiento de su valor ante la muerte.

Del Octavio (9,6; 31,2) de Minucio Félix, el primer apologista latino, se deduce que el rétor Frontón de Cirta, maestro de Marco Aurelio y Lucio Vero, publicó un discurso contra los cristianos, en el que hacía sitio a las acusaciones corrientes de comidas thyesticas y relaciones edípicas. Se ha conservado la sátira de Luciano de Samosata (a. 167) “El final de Peregrino” (Peri tês Peregrinou teleu-tês). La punta del entero relato va contra los cínicos; pero trata también de pintar de modo burlesco la sociedad de los cristianos que rehuye la luz. Hacia el 178 compuso el ecléctico platónico Celso un “Discurso Verdadero” (Alêthês Lógos) de amplia polémica contra el cristianismo. Nos ha conservado muchos fragmentos la amplia refutación que le dedicó Orígenes, cuando habían transcurrido tres cuartos de siglo desde la publicación del primero. Celso se había esforzado en informarse sobre el cristianismo. Conoce la Biblia y sabe doctrina eclesiástica y argumentos cristianos. Es una buena muestra del cerrado frente adversario que hostigaba a los cristianos:

Aun dejando de lado los cuentos de horrores (incesto, infanticidio, antropofagia), no faltaban los puntos de ataque. En primer lugar se los ponía en línea con los despreciados judíos. Se hacía burla sobre las disputas entre ambos grupos, siendo así que coincidían en lo esencial, sobre todo en la cósmica fe mesiánica. Se gloriaban de su peculiar relación con Dios y en realidad eran una colección de bichos. Su autoridad, comúnmente reconocida, era Moisés, que había

dado a su pueblo la fe en un Dios, junto con el culto de los ángeles y la magia. Jesús, que siguió sus huellas, era un mago engañador. Las historias de los patriarcas, narradas por Moisés, son tan estúpidas y escandalosas, que ellos mismos se avergüenzan y buscan salir del paso, aunque sin éxito, con explicaciones alegóricas. Judíos y cristianos adoran un solo Dios; pero un Dios sometido a pasiones humanas, que se encoleriza y amenaza. Sin embargo no es lo suficientemente poderoso como para auxiliar a su hijo que padece o vengar su muerte. Ni puede ayudar a su pueblo elegido Israel, disperso por el mundo, ni es capaz de salvaguardar a los cristianos de persecuciones sangrientas. En todo caso, se podía tolerar a los judíos su religión nacional; pero había que rechazar a los prosélitos, que se les adherían, menospreciando su propia manera de ser. Más aún a los cristianos, disociados de los judíos, desarraigados y sin tradición nacional, que perseguían una sombra de religión universal. Su doctrina de la Encarnación, sin sentido e impensable, atribuye a Dios una mutación a menos. Cuentan fábulas sobre el nacimiento virginal de Jesús, para ocultar el hecho de que era el hijo de una adúltera seducida por el soldado Panthera. Igualmente increíble lo que cuentan de los magos de Oriente, la huida a Egipto, su bautismo, sus milagros y, sobre todo, su resurrección, ocurrida en un secreto sospechoso. Más bien demuestran su bajo origen y su vergonzosa muerte que era un impostor, que recibió en la cruz el castigo merecido. No es de admirar, pues, que sus secuaces no quieran saber nada de sabiduría humana y sólo pidan fe y más fe como requisito para la salvación. También su proselitismo se dirige a ineducados y simples. Lo que sobreañaden de bueno y comprensible, lo han tomado de los griegos. Su modo de vida es contradictorio y sin sentido. Más valdría que sacasen las consecuencias de su actitud, enemiga de la vida, y desapareciesen del mundo sin dejar descendencia.

Tal es el trasfondo espiritual de las persecuciones contra los cristianos. Así sentían las masas aullantes, que excitaron el odio contra los cristianos y saciaban en la arena sus ojos curiosos con la sangre de los mártires. Así pensaban los círculos cultos y los altos funcionarios que emitían desde su tribunal las penas de muerte.

La empresa de los apologistas.

El único medio para esperar una mejora de la situación era cambiar el punto de vista de la gente culta y, en última instancia, del emperador. Lo intentaron, desde la primera mitad del s. II, escritores cristianos que se arriesgaron en esa difícil empresa. Los escritos apologéticos van dirigidos a los paganos, aunque haya que suponer que sus lectores desde el comienzo fueron mayoritariamente círculos cristianos. Una parte de las apologías del s. II se dirigen como escrito de queja o recurso de amparo al mismo emperador. Así escribe Quadratus a Adriano, Arístides a Antonino Pío, Atenágoras a Marco Aurelio y Cómodo. Apelan al sentimiento jurídico de quienes se tenían por filántropos y filósofos. Reclaman la tolerancia, porque el castigo del mero nombre cristiano contradice el sentido de justicia, orgullo del pueblo romano; pues cualquier intención hostil contra el orden existente queda lejos de los cristianos.

Tres son las acusaciones que levantan contra nosotros: ateísmo, banquetes de Tiestes y uniones edípicas. Pues bien, si esto fuera verdad no perdonéis a clase alguna. Reprimid los crímenes. Extirpadnos con mujeres e hijos... Pero si son bulos y calumnias vacías, con la explicación natural de que la maldad se opone a la virtud y de que es ley divina que los contrarios se combatan, y vosotros sois testigos de que no hay nada de tales crímenes, al mandarnos que no hagamos la confesión, lo que os queda por hacer es una investigación sobre nuestra vida y doctrinas, sobre nuestra adhesión y obediencia para con vosotros, vuestra casa e imperio. Que así no nos concederéis más que a los que nos persiguen. Porque nosotros los venceremos al dar resueltamente hasta nuestras vidas por la verdad (Atenágoras, Legación en favor de los cristianos 3,1-2).

El reproche de ateísmo fue la acusación de mayor alcance, pues abarcaba dos crímenes: el desprecio de los dioses (irreligiositas, sacrilegium), un crimen de lesa majestad, y el rechazo del culto imperial, que, en creciente medida, desde Augusto, era el baremo de una ciudadanía leal; o era negar la reverencia debida a la autoridad, un crimen maiestatis. Para la gran masa del público pagano era un enigma incomprensible un culto sin imágenes.

Otras apologías van dirigidas a la generalidad de los paganos de cultura helenística y son como alocuciones o amonestaciones. Es el caso del "Discurso a los Griegos" (Oratio ad Graecos) de Taciano y de varios escritos transmitidos como de Justino. Un tercer grupo de escritos quiere más bien responder de manera privada a las dudas y preocupaciones de un pagano próximo al autor: así los libros de Teófilo a Autolico y el a Diognetes.

Objetivos.

Aunque el objetivo inmediato de estos escritos no se lograra, este esfuerzo ayudó al cristianismo a salir de su reclusión. Los conversos cultos sentían la necesidad de dar razón de su fe. Estaban convencidos de que tenían algo muy importante que decir. Iniciaron así un diálogo con el mundo contemporáneo. Un diálogo previo a la evangelización y que le abre a la par un nuevo cauce. Estos escritores cristianos se esforzaron en mostrar que la nueva religión no estaba en contradicción con los ideales dignos de reconocimiento de la cultura antigua, sobre todo con los mejores logros de la filosofía.

No resulta difícil discernir un triple objetivo en la obra de conjunto de los apologistas, si bien con distinta insistencia en cada uno de ellos.

1) Salir al paso de la acusación de que la Iglesia era un peligro para el Estado:

Porque nuestra filosofía floreció primero entre los bárbaros. Luego se desarrolló entre tus pueblos bajo el principado de tu antepasado Augusto. Ha llegado a ser un bien favorecedor sobre todo para tu imperio. Ya que, desde entonces, el poderío de los romanos se ha incrementado en grandeza y esplendor. Poderío del que has llegado a ser heredero deseado, y lo seguirás siendo con tu hijo, al conservar la filosofía que ha comenzado con Augusto y se ha nutrido a una

con el imperio. La que también tus antepasados han honrado junto a otras religiones. Además es una gran prueba de su excelencia que nuestra doctrina haya florecido a la par con el feliz comienzo del Imperio, que no haya ocurrido ninguna calamidad desde el principado de Augusto, sino, al contrario, que todo haya sido brillante y glorioso, conforme a las oraciones de todos (Melitón de Sardes, Apología a Antonino, Fragmento 1,23-25: SC 123,20).

2) Frente a los absurdos e inmoralidades del paganismo, exponer el correcto sentir cristiano sobre Dios, el universo y el hombre:

Pues los griegos, que dicen ser sabios, se hicieron más necios que los caldeos, al proponer muchos dioses, que nacieron, unos varones, otras mujeres, esclavos de toda clase de pasiones y obradores de múltiples iniquidades, a los que ellos mismos tuvieron por adúlteros, asesinos, iracundos, envidiosos, apasionados, parricidas y fratricidas, ladrones y rapaces, lisiados y contrahechos, hechiceros y locos. Además algunos de éstos quedaron acabados, otros fueron fulminados. Unos, esclavizados a hombres y escapando como fugitivos, fueron golpeados y se quejaron. Otros se transformaron en animales (Aristides, VIII 2-3).

Con una ofensiva audaz, se vapulea al politeísmo como antinatural e irracional, como una desviación del espíritu humano respecto al verdadero Dios, como una obra de los demonios. Se mostraba que los dioses paganos no eran sino artesanía, o animales de todas clases, o, en el mejor de los casos, seres con todas las miserias humanas. Iba de sí que los escritos defensivos se convirtieran en obras de ataque. Además muchos apologistas dan ilustraciones sobre la esencia y contenido de la religión cristiana más hondas de lo preciso para invalidar los prejuicios de los adversarios.

3) Presentar al cristianismo como la verdadera filosofía, enseñada por el mismo Logos divino. Si bien en algunos apologistas predomina una actitud polémica, negativa, respecto de la filosofía pagana (Taciano, Teófilo de Antioquía), es notablemente positiva la de otros (Justino, Atenágoras):

Al filosofar ¿qué habéis producido de venerable? Pues ¿quién de los más sobresalientes se ha presentado sin impostura? Diógenes afectaba autosuficiencia presumiendo de tonel; pero murió por intemperancia, afectado de obstrucción intestinal por un pulpo crudo. Platón, el dedicado a filosofar, fue vendido por Dionisio por su glotonería. Aristipo, que se paseaba vestido de púrpura como persona fiable, llevaba una vida disoluta. También Aristóteles, que de modo ignorante puso límites a la providencia y que describía la felicidad por las cosas que le complacían, halagaba demasiado con mala educación al adolescente colérico que era Alejandro, quien, muy aristotélicamente, llevaba enjaulado como a un oso o un leopardo a un amigo suyo por no haber querido adorarlo (Taciano, Oratio 2).

Sabemos que han sido odiados y muertos también algunos de los de doctrinas estoicas, ya que su discurso ético llegó a ser el adecuado. Lo mismo ha ocurrido con los poetas en algunas cuestiones, por la semilla del Logos plantada en todo el género humano. Es el caso de Heráclito, como antes dijimos; Musonio, entre los de nuestro tiempo, y otros. Ya que, como hemos indicado, los demonios siempre han maniobrado para hacer odiosos a todos los que, de cualquier manera, se han empeñado en vivir conforme al Logos y huir de la maldad. No es nada extraño, pues, si los demonios, desenmascarados, se esfuerzan en hacer odiar mucho más a los que viven, no ya conforme a una parte del logos seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Logos total que es Cristo (Justino, Apología II 7(8), 1 -3).

La filosofía pagana tuvo, pues, en los apologistas un juicio muy contradictorio; pero están de acuerdo en los fallos de la búsqueda humana y que se precisa una iluminación superior: de los filósofos a los profetas (Justino, Dialogo 7).

Los más destacados (sin contar Justino).

Atenágoras se dirige a Marco Aurelio y Cómodo en tiempos de paz (176/177). Expresa una aproximación leal, conciliadora, próxima a la de Melitón. Como hemos visto, defiende a los cristianos de las acusaciones de ateísmo, festines tiésticos e incesto. Interpreta al cristianismo como una filosofía para un emperador filósofo. Sin embargo distingue el cristianismo de las doctrinas filosóficas en puntos esenciales: Dios y el mundo, el hombre y la moral. Su juicio crítico no perdona ninguna corriente, ni siquiera al platonismo, que —a diferencia de Justino— no presenta como una “preparación” al cristianismo. A lo más valora las filosofías como tanteos de aproximación a la verdad. Por eso subraya las divergencias que separan las diferentes escuelas. Pero reivindica la profesión de filósofo; aunque es esencialmente un gramático orgulloso de su erudición. Su Legatio es, por mucho, la mejor obra literaria de tipo apologético del tiempo de los Antoninos. Fue más lejos que ningún otro pensador del s.II en su reflexión sobre las relaciones trinitarias. Esquivó los fallos de Justino sobre el Logos-Hijo, abierto a interpretaciones subordinacionistas. En contraste con Justino subraya más los aspectos metafísicos y espirituales del Logos, que existía esencial y eternamente dentro de la divinidad; pero parece que minusvaloró la doctrina cristológica del Logos. El Hijo de Dios era más el Logos eterno, dentro de la divinidad, que una figura histórica. Nunca menciona el nombre de Jesús ni episodios de su vida terrena; pero en este descuido del Jesús terreno coincide con Taciano, Teófilo y el compilador de las Sentencias de Sexto, así como el latino Minucio Félix. Cuenta con número creciente de partidarios la autenticidad, discutida, de un tratado De resurrectione, en que se propuso refutar las objeciones de sus adversarios, paganos, gnósticos o cristianos. Melitón de Sardes dirigió una apología a Marco Aurelio 4. Como Atenágoras, también expresa su firme lealtad al emperador. Hacia el 190 lo cita Polícrates de Éfeso entre los personajes difuntos que acreditaban la costumbre asiática de celebrar la Pascua el 14 de Nisán (Eusebio, HE V 24,5). Entre sus muchas obras (perdidas, salvo fragmentos en citas de autores posteriores), Eusebio (HE IV 26,1-14) cita dos libros Sobre la Pascua. Un papiro publicado en 1940 y otro, más completo, en 1960, han permitido conocer este escrito (de h. 160-170) y reconocerlo en traducciones latina, siríacas, coptas y georgiana. Ha sido considerado como homilía pascual, por ser una explicación de Ex. 12,3-32, pero tiene mucho de praeconium paschale, lleno de entusiasmo profético y poético. El rasgo más saliente de la homilía es la

interpretación tipológica de la Pascua judía, asociada a un marcado antijudaísmo. Melitón presenta a Cristo en el cuadro de la economía de salvación. En su conjunto esta cristología marca un progreso sobre la de los otros apologistas griegos del s.II. Entre Ignacio e Ireneo constituye el eslabón más importante para reconstruir la doctrina cristológica del s. II. Precisa la doctrina de las dos naturalezas (corpus (caro)-spiritus) de Cristo como reacción al docetismo. El principio que invoca en el frg. VI para justificar las *duae substantiae* es el de la doble serie de operaciones. Puso en práctica la “comunicación de idiomas” de un modo tan atrevido, que sus ejemplos se hicieron célebres en la Antigüedad. Podemos atribuir a su teología asiática que acuñe expresiones en sí ortodoxas (*Deus passus*), pero que hacen presagiar el error monarquiano 5.

El *Ad Autolyicum* de Teófilo, obispo de Antioquía, que alude a la muerte de Marco Aurelio y a la persecución que continúa, debe ser del 181. Es la única de sus obras (la enumeración de Eusebio es ampliada por Jerónimo) que nos ha llegado. Corresponde al género literario del protréptico o exhortación. La dirige a un amigo pagano culto que le había reprochado su conversión al cristianismo. Aunque en el libro I responde a las objeciones contra la fe en un Dios invisible y la creencia en la resurrección de los muertos, Teófilo sobrepasa los límites de la apologética y trata de dar también una enseñanza desprendida de toda controversia. Parte del libro II queda dedicada a una exégesis continuada de los primeros capítulos del Gen. Teófilo trasluce en esta exégesis un conocimiento directo de la exégesis judía alejandrina. Esquiva todo dualismo cósmico y antropológico, para dejar totalmente de lado a gnósticos y marcionitas, que ahondaban la dualidad de niveles y de historias. Presenta la resurrección como una continuación de la obra creadora del Gen. Toma también de Filón (Opif. 170-172) una teología natural de matriz bíblica y estoica; pero censura sistemáticamente los conceptos platónicos en la medida en que contemplan dualismos antropológicos o cosmológicos. En el libro III responde a la objeción sobre el origen reciente del cristianismo y se remonta a los orígenes mismos de la humanidad. Teófilo es un cristiano medio, que trata de atraer a la fe a los paganos con quienes convive exponiéndoles con sencillez los argumentos que descubrió en su camino personal a la verdad. No tiene la curiosidad simpática e inteligente de Justino o Atenágoras por las ciencias y la filosofía profana. Es el apologista que ha reclamado con más energía la necesidad de la fe, que no es dada sino a los corazones purificados. El punto de partida de su adoctrinamiento cristiano es también para él el Dios único y creador. La doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad ocupa un puesto importante. No así la de la encarnación. Su contenido doctrinal se funda en la Escritura. Su forma literaria es una mezcla de filosofía y retórica griega.

El *A Diognetes* es un escrito breve que ha motivado comentarios entusiastas por su elegancia y sencillez lingüística y el arte con que utiliza los recursos de la retórica tradicional. Tiene expresiones muy logradas y afirmaciones capitales sobre el papel de los cristianos en la obra cósmica y en la historia. Más que una carta (añadidura del primer editor) es un discurso o tratado. Su contenido se desarrolla en una apología contra los paganos y judíos, seguida por el famoso pasaje sobre el papel de los cristianos en el mundo y una *catquesis* somera, como contrapartida positiva de la apología. Culmina en una exhortación. La fecha del documento ha sido muy controvertida; pero los contactos con los otros escritos de los apologistas del s. II permiten colocarlo con mayor probabilidad en el s. II que en el III. Los capítulos apologéticos ofrecen semejanzas con Predicación de Pedro y Arístides. Los capítulos catequéticos y la exhortación muestran más analogías con Hipólito y Clemente Alejandrino. Todo esto permite fechar el documento entre el 190 y el 200.

4. Después del 175, pues es posterior al nombramiento de Cómodo como heredero. Cf. Grant, *VigChr* 1955, p.27-28.

5. Para Grant (*Philadelphia* 1988) p.98, su teología es un ingenuo monarquianismo de tipo modalista (las personas divinas modos de manifestación del Dios uno).

6. Cf. Marrou, *SC* 33 (París 1951) p.241-268, que opina que el autor, más cercano a Clemente que a Hipólito, podría ser el mismo maestro de Clemente: Panteno.

3. SAN JUSTINO, FILÓSOFO MÁRTIR.

Justino, pagano de origen, era natural de Flavia Neapolis (Nablus), ciudad griega en Palestina, próxima a Siquem. Como en tantos otros casos de la Antigüedad su vocación filosófica procedía de una firme opción personal, había implicado una dedicación académica y su filosofía era producto de su propia evolución vital:

Yo también, en mis comienzos, por el deseo de compenetrarme con uno de estos [maestros], me hice discípulo de un estoico. Tras pasar con él bastante tiempo, me despedí de él, porque no había adelantado nada en el conocimiento de Dios (pues ni él sabía ni, según decía, consideraba tal ciencia necesaria). Me pasé a otro, un peripatético... Como mi alma aún anhelaba ponerse a la escucha de lo más excelente y propio de la filosofía, acudí a un pitagórico muy afamado... Estando así desorientado, me pareció oportuno relacionarme con los platónicos... La consideración de lo incorpóreo me exaltaba. La contemplación de las ideas daba vuelo a mi inteligencia. En poco tiempo me creí ya sabio y, neciamente, esperaba captar en breve al mismo Dios; pues tal es el objetivo de la filosofía de Platón[Dialogo con Trifón] Esta descripción crítica de su itinerario a través de varias escuelas filosóficas, podría corresponder a un simple tópico literario. Los discursos de exhortación a la filosofía (*πρωτρεπτικός*) acompañaban la exaltación propagandística de la propia escuela de una devaluación sistemática de las escuelas rivales. Pero en el relato de Justino sus motivos de desilusión son tan particulares, que podemos entenderlo como básicamente autobiográfico 7. El estoico le ha decepcionado por no entrar en la cuestión fundamental, Dios. El peripatético porque en seguida le ha planteado la cuestión, escasamente filosófica, del pago de matrícula. El pitagórico porque le exige amplios estudios previos: música, astronomía y geometría, como preliminar indispensable para apartar al alma de lo sensorial y acomodarla a lo intelectual. La doctrina platónica es la que más le satisface en su búsqueda de una divinidad trascendente que responda a sus ansias espirituales. Cuando, tras un encuentro personal, llegue a conocer el mensaje cristiano, percibirá

la insuficiencia del método filosófico. Según su relato, llegó al cristianismo al final de una frustrada búsqueda intelectual. Aunque con algo de lugar común literario, la narración guarda correspondencia con actitudes del tiempo. Una vez cristiano, no renuncia por ello a la filosofía, sino que la ve culminada en la revelación cristiana y, antes de conocer ésta, la valora como vía válida de aproximación: Porque la filosofía es en realidad el mayor de los bienes y el máspreciado ante Dios. Es la única que nos conduce a Él.

Su conversión cristiana.

No es arbitrario suponer que al seguir su vocación filosófica, Justino, como tantos otros hombres antiguos, había sido consciente de una conversión a una esfera superior de valores. Su conversión al cristianismo no había significado dejar una filosofía por la religión verdadera, sino haber descubierto la verdadera filosofía.

Siguiendo su relato, la oportunidad se la dio el encuentro con un anciano desconocido al que califica de sabio. El diálogo que sigue muestra que se trata de una figura literaria. En un primer paso de la conversación el sabio le hace consciente de las insuficiencias de la mera especulación filosófica (Dial 3,7-4,1). Justino, familiarizado ya con las escuelas filosóficas griegas, descubrirá que hay una “filosofía bárbara,” la del antiguo Israel, que Dios mismo ha utilizado como cauce para darse a conocer (Dial 7,1). Los profetas no son filósofos; pero sus escritos contienen todo lo que debe saber el filósofo. El anciano, por su parte, es tan filósofo como cristiano.

Ya antes de que Tertuliano proclamase que la sangre de los mártires había sido semilla de cristianos, Justino atestigua el influjo que había tenido en su conversión la actitud de los mártires:

Porque también yo, cuando seguía las doctrinas de Platón, oía las calumnias contra los cristianos; pero al ver cómo iban valientemente a la muerte y a todo lo que se tiene por espantoso, me puse a pensar que no era posible que éstos viviesen en la maldad y en el amor a los placeres [II Apol 12,1].

La amplitud de la filosofía cristiana.

Como filósofo cristiano ve en el cristianismo la verdad filosófica en toda su plenitud. Hasta el punto que piensa que todos los hombres que han vivido conforme a la razón han sido ya cristianos:

Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios. Antes hemos indicado que es el Logos del que participa todo el género humano. Los que han vivido conforme al Logos son cristianos, aunque hayan sido tenidos por ateos. Tal ha sido el caso, entre los griegos, de Sócrates y Heráclito y otros semejantes; y, entre los bárbaros, de Abrahán, Azarías, Misael, Elías y otros muchos [I Apol 46,2-3].

El hombre, además de su cuerpo y de su alma, está constituido por una participación del Logos-Espíritu que lo capacita para una acción de gracia, que lo conduce hasta la divinización. La identificación del Logos con Jesús diferencia el pensamiento de Justino de las especulaciones de Filón, el estoicismo y el platonismo medio. Como lo ve actuando en toda la historia de creación y salvación y dejando su semilla en las mentes creadas, concluye que quienes han vivido conforme a su razón (lógos) vivían ya de acuerdo con el Logos divino. De este modo, Justino compendia y lleva a conclusión en Cristo, el Logos creador, encarnado para instruir a los hombres, toda la historia del espíritu humano:

Lo nuestro se muestra más excelso que toda enseñanza humana porque la entera racionalidad es el Cristo manifestado en favor nuestro al llegar a ser cuerpo, razón y alma. Porque siempre cuanto de bueno profesaron o hallaron los que filosofaban o legislaban, fue logrado por ellos mediante la investigación y la contemplación, conforme a su participación del Logos. Pero al no haber conocido la totalidad del Logos, que es Cristo, muchas veces dijeron cosas contradictorias entre sí [II Apol 10,1-3].

La doctrina del Logos seminal le sirve pues tanto para reconocer lo que hay de “praeparatio evangélica” en las doctrinas sabias y las legislaciones justas, como para explicar los fallos de la cultura humana.

La tradición cristiana.

Llegado al cristianismo desde la filosofía, Justino se integra de lleno en la Iglesia y aprende en ella los conocimientos específicamente cristianos. Transmite a su vez las tradiciones que ha recibido de las comunidades. Habla ya como cristiano estando en Éfeso. En Roma actúa como un misionero al frente de una escuela filosófica. Es el primer claro exponente de ese “proselitismo académico” que cobrará notoriedad, a partir de Panteno y Clemente, en la escuela de Alejandría desde el último tercio del s. II. En su caso se hace evidente el fracaso del objetivo inmediato de las apologías griegas del s. II. Su martirio tuvo lugar probablemente el año 165.

Conecta continuamente con la tradición cristiana en su recurso al A.T. como colección de profecías cristológicas: Desde la clave de la interpretación cristocéntrica, el mejor modo de descubrir esas referencias veladas era para él la interpretación alegórica con la ayuda de la analogía. Algunos de los principios de su explicación alegórica proceden de la tradición platónica; pero la mayoría coinciden con los de la tradición rabínica. Las “Memorias de los apóstoles” le proporcionaban la evidencia histórica que probaba la profecía.

En efecto, a uno de sus discípulos, que le reconoció como Hijo de Dios, Cristo, por revelación del Padre, y que se llamaba antes Simón, lo denominó Pedro. Lo tenemos descrito como Hijo de Dios en las memorias de sus apóstoles y como tal lo confesamos [Dial 100,4].

Se discute el puesto de Justino en la historia del canon. Hay quienes piensan que si fue Marción (h. 150-160) quien estimuló a la Iglesia a formular su propio canon (h. 175-200), entonces Justino antedata este intento. Otros juzgan que Justino devalúa la autoridad del canon emergente del N.T. limitándolo a la enseñanza de Jesús. Al considerar Justino de plena autoridad sólo lo que enseñó el Logos (en el A.T. o por Jesús), apreciaría los evangelios como meros

guardianes de la tradición de dichos o de acontecimientos de la vida de Jesús. Después de Justino se los vería también como garantes literarios de esta tradición.

Justino fundamenta sus enseñanzas éticas en la doctrina de Cristo. El contenido de su parénesis da la impresión de remitir a un catecismo comunitario compuesto de dichos del Señor. Usaba fuentes escritas que armonizaban el material paralelo de los sinópticos. I Apol 15-17 se basa probablemente en un catecismo primitivo cristiano usado en la escuela romana de Justino. Hay quien concluye que Justino y sus discípulos usaron los evangelios sinópticos como su fuente primaria para componer catecismos y manuales eclesiásticos, armonizando el material de los sinópticos, y más tarde Taciano compuso una armonía completa en la que incorporaba a Jn. Hay quien sostiene que, lo mismo que el autor de 2 Clem, usó una fuente de dichos sinópticos armonizados, conectados entre sí por un encuadre secundario de preguntas y respuestas, sin materiales narrativos; pero que también tuvo acceso a un texto evangélico escrito ya armonizado y ampliado, con materiales narrativos. También se ha alegado que hacia el 150 Justino citaba los evangelios según una armonía evangélica, que había incorporado los cuatro canónicos; pero con una forma de texto más arcaica que la atestiguada por nuestros canónicos.

Es, sin duda, de la comunidad de donde ha recogido sus formulaciones credales:

Ciertamente que no somos ateos, puesto que damos culto al Hacedor de este universo... Tenemos en segundo lugar al que hemos aprendido que es el Hijo del verdadero Dios, que ha sido nuestro maestro de todo esto y que para eso nació, el crucificado bajo Poncio Pilato, que fue procurador de Judea en tiempos del César Tiberio. Ponemos en tercer puesto al Espíritu profético, que honramos junto con el Logos [I Apol 13,1.3].

Podemos notar que su definición de los artículos fundamentales de la fe no queda marcada por su propia teología especulativa sobre Cristo como Logos de Dios, subordinado al Padre, de cuya voluntad procede, como existencia distinta, para realizar su designio de creación. Pues para Justino la trascendencia del Padre es tal que una misión —teofanía o encarnación— es incompatible con su naturaleza.

A diferencia de la primitiva teología especulativa sobre el misterio de la Iglesia, que detectamos ya en Ef. y el Pastor y daré pie, en el gnosticismo valentiniano del Tratado Tripartito a la integración de la Iglesia en la Trinidad divina, Justino ignora una eclesiología especulativa y se limita a describir cómo se realiza en la Iglesia el bautismo, la eucaristía y la liturgia dominical.

Luego son conducidos por nosotros allí donde está el agua y son regenerados con el mismo rito de regeneración por el que también nosotros fuimos regenerados. Pues entonces se bañan en el agua en el nombre de Dios Padre y Soberano del universo y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo [I Apol 61,3].

Acabadas las oraciones, nos saludamos mutuamente con un beso. Luego se le ofrece, al que preside a los hermanos, pan y una copa de agua y vino. Él, tomándolos, tributa alabanza y gloria al Padre del universo por el Nombre del Hijo y del Espíritu Santo y hace una larga acción de gracias por habernos concedido esos dones de su parte. Concluidas las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama: ¡Amén! Amén en hebreo significa así sea. Hecha la acción de gracias por el presidente, y tras la aclamación de todo el pueblo, los entre nosotros llamados diáconos dan a cada uno de los presentes su parte del pan y del vino y el agua sobre los que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes [I Apol 65,3-5].

Lo mismo que el bautismo no es una simple ceremonia de recepción, sino el sacramento de la regeneración, tampoco la eucaristía es convite comunitario en atmósfera religiosa de plegaria. Es el sacramento que actualiza el dinamismo del misterio de la encarnación del Hijo de Dios:

Porque no tomamos esto como pan común o bebida común, sino que del mismo modo que Jesucristo nuestro Salvador, encarnado por virtud del Logos de Dios, tuvo carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el sacramento sobre el que se ha hecho la acción de gracias, del que se nutren por transformación nuestra sangre y nuestras carnes, por virtud de la oración del Logos, que de Él procede, es carne y sangre de aquel Jesús encarnado [I Apol 66,2].

Su obra literaria.

Sólo contamos con tres, aunque tenemos noticias de obras perdidas y nos han llegado espurias. Justino escribió la I Apología entre el 145 y el 155, probablemente después del 151. Va dirigida a Antonino Pío y sus corregentes Marco Aurelio y Lucio Vero, Senado y Pueblo. La II Apología fue un apéndice ocasional. La escribió poco después, con ocasión del martirio romano de tres cristianos. Su objetivo fundamental es proclamar lo injusto de que los cristianos sean considerados como secta de criminales. Que se les castigue por el mero hecho de serlo, sin que lleguen a probarse los crímenes que se les imputan. Si hubiera entre ellos delincuentes, no serían los fieles quienes los defenderían. Señala lo paradójico del sistema procesal que se les aplicaba:

Y hay más: Si uno de los acusados niega de palabra ser cristiano, lo dejáis libre por no tener ningún delito de que acusarle. Pero si confiesa serlo, le castigáis por esa confesión [I Apol 4,6].

Unos decenios después Tertuliano subrayará en su Apologeticum las incoherencias jurídicas de los procesos contra cristianos. Un delito que normalmente no se persigue de oficio y que basta con negar o hacer propósito de enmienda para quedar libre de pena.

Justino responde a la acusación política arguyendo que los cristianos, lejos de ser un peligro para el Imperio, son sus subditos más leales y con una firme convicción que es garantía de honestidad.

Frente a los prejuicios religiosos de la sociedad pagana, responde que los cristianos no son ateos, de lo que se les tacha por no participar en los cultos politeístas, al no condescender con los absurdos e inmoralidades de los mitos paganos, sino que adoran al único Dios verdadero.

Su mayor originalidad queda en la argumentación filosófica, a partir de su convicción de que el cristianismo es la culminación de la verdadera filosofía. Es el apologista que más subraya una línea positiva de valoración, al entender la filosofía griega como una *praeparatio* evangélica. Esto no obsta a que también utilice la teoría del “robo” de la apologética judeohelenista.

El *Dialogo con Trifón* es una apología contra el judaísmo. Compuso la obra h. 160, sobre el recuerdo de un debate original con el maestro judeohelenista Tifón poco después del 132. Justino conocía creencias y prácticas del judaísmo postbíblico y muestra estar al tanto de métodos judíos de exégesis e interpretación y da una lista de seis grupos heréticos judíos. En cambio, hay poco en él que sugiera un conocimiento próximo del judaísmo helenístico de tipo filoniano. Su milenarismo escatológico, derivado del apocalipticismo judío, es uno de los factores que lo integran en la teología cristiana asiática.

Los tres temas principales del *Dialo*, la Ley mosaica, la cristología y el verdadero Israel, son las cuestiones centrales de la controversia judeocristiana. La Ley es para él fundamentalmente la ritual de los judíos. Subraya ante todo que ha cesado con la venida de Cristo, que es la Nueva Ley, y que su objetivo había sido el de legislación temporal para los judíos. Con la interpretación cristológica de las teofanías, Justino coloca a Dios, en la persona del Cristo preexistente, en el mismo centro de la historia del A.T. Con tal énfasis en la preexistencia es capaz de confrontar a la vez los pensadores paganos, los maestros judíos y los teólogos gnósticos.

5. TEOLOGÍA AFRICANA.

El documento más antiguo del cristianismo africano (*ActScil*) es un testimonio de martirios, como después el de Perpetua y compañeros (*PasPerp*). También las apologías de Tertuliano, el *De lapsis* de san Cipriano y su propio martirio, documentan la presión externa perseguidora. La controversia antiherética de Tertuliano y su propia caída en el montanismo reflejan tensiones internas, que se agudizarán periódicamente (gnosticismo, marcionismo y maniqueísmo por un lado; montanismo, cisma de Felicísimo y donatismo por otro). El sentido jurídico, las preocupaciones éticas de Tertuliano y los intereses pastorales de san Cipriano muestran ya la tónica que fraguará en la diferente idiosincrasia del cristianismo occidental y del oriental. Mientras que el primero se muestra más jurídico y práctico, el otro queda más marcado por lo especulativo y místico.

1. Tertuliano.

Jerónimo afirma que Tertuliano era hijo de un centurión romano y fue presbítero de la iglesia de Cartago. Luego rompió con ella y vivió hasta una edad avanzada. Agustín añade que también acabó rompiendo con los montanistas y fundó su propia secta, los tertulianistas. Eusebio había contado que tuvo notable formación jurídica que le había dado a conocer en Roma. Si sus obras conservadas pueden fecharse con seguridad entre el 196 y el 212, no hay razones para no fechar su nacimiento h.170 y pensar que murió antes de llegar a viejo. No queda claro su procedencia y contorno social ni a qué edad o por qué medio se convirtió del paganismo al cristianismo. El mismo nota en el *Ad uxorem* que se casó ya cristiano con una mujer cristiana.

Si Tertuliano, convertido, rechazaba el paganismo y todo lo que incluía de incompatible con su fe, no renegó de la cultura adquirida en su juventud. Su cultura retórica incluía, como reclamaba Cicerón, la filosofía, el derecho y la historia; sin ser propiamente ni filósofo, ni jurista, ni historiador. Sus pronunciamientos negativos, circunstanciales, contra dialéctica, retórica y filosofía, por los peligros que podían amenazar la pureza e integridad de la *regula fidei*, no quitan a su aspiración a una síntesis en la que el cristianismo coronaría las adquisiciones de la cultura antigua conciliable con la fe.

Tertuliano montanista.

Es comprensible que, como muchas naturalezas inclinadas al racionalismo y empujadas a la acción, se sintiese atraído por los fenómenos visionarios y extáticos de la vida religiosa. En el fondo busca una decisión para las últimas cuestiones sobre los deberes de la fe y la obediencia. Como esto no se lo proporciona la exégesis más estricta de la Escritura o la tradición de la Iglesia, ni la ley natural demasiado genérica, acaba buscando la plena certeza en otra inspiración. En los círculos montanistas encontraba una última autoridad espiritual que cubría sus opciones radicales con su testimonio inspirado. Tertuliano afirma repetidamente que las revelaciones montanistas no se oponen, en ningún sentido, a la doctrina tradicional de las iglesias apostólicas; sino que proveen una seguridad adicional y ayudan en la solución de dificultades. Lo que encontró más atrayente en el montanismo fue su insistencia en un puritanismo ético, que no era previamente desconocido como un ideal cristiano; pero que había sido un asunto dejado a la opción de cada conciencia. Su grupo parece haber tenido sus celebraciones eucarísticas; pero no una jerarquía episcopal propia. Los que el grupo mismo (*spiritales*) llaman *psychici* pueden ser los dirigentes, más que la masa de creyentes de la Gran Iglesia (*simplices*). Tertuliano evoluciona, cada vez con más encarnizamiento, en un sentido opuesto a la jerarquía, en tanto que continúa erigiéndose en defensor de la Iglesia. Es un problema de autoridad en la Iglesia. La Iglesia de Cartago se había distanciado del montanismo de modo creciente a partir del 203, de modo inverso a como Tertuliano se iba adhiriendo con más pasión a este movimiento. Cuando una y otro llegaron a la ruptura, Tertuliano pasó a la invectiva violenta. El reconocimiento del *Paráclito* y su defensa le separaban de los que pasó a llamar “psíquicos.” Ha llegado a una concepción de la Iglesia espiritual cuyo núcleo no son los obispos sino el hombre espiritual.

Obra literaria.

Como autor literario se caracteriza por su originalidad. Da vigoroso cauce expresivo a su carácter apasionado con la técnica más depurada. Abusa del sarcasmo y su dialéctica resulta más ofuscante que convincente. El lenguaje es muy propio suyo, expresión de su poderosa fuerza configuradora. Es el primer escritor que, en una obra literaria considerable, se ha servido de la lengua especial de los cristianos; pero no es el creador de esta lengua, que tiene todos los rasgos de una configuración colectiva de una comunidad lingüística. Su estilo es conciso, marcado y frecuentemente oscuro.

Es el único teólogo no católico antiguo cuya obra nos ha llegado casi completa. Conservamos 31 de sus escritos. Sin embargo, la tradición manuscrita es relativamente escasa. Algunas obras sólo nos han llegado en el Codex Agobardinus (Parisinus 1622), copiado en la primera mitad del s. IX. De otras, se han perdido los mss. que sirvieron para las ediciones renacentistas.

En contraste con la preservación de sus escritos, tanto por la oscuridad de su estilo como por el recuerdo doloroso de su defección, fue un autor poco leído y citado todavía menos. Ya en la generación casi inmediata, san Cipriano, que lo utiliza mucho, no lo cita.

Puede deslindarse la composición de sus escritos en dos grandes bloques, según correspondan al período católico o al montañista de su vida. La cronología relativa de algunas de sus obras puede establecerse por referencias del propio Tertuliano. La sucesión de las obras dogmático-polémicas corresponde de algún modo al orden de las doctrinas en la regla fidei.

Escritos apologéticos.

Su *Adversus Iudaeos* está escrito no para convertir a los judíos sino para desviar a los paganos del proselitismo judío, tratando de mostrar que el cristianismo era el genuino heredero espiritual de Israel 2. Más tarde reutiliza parte de este material en el *Adversus Marcionem*.

El *Ad Nationes* viene a ser un esbozo del gran tratado apologético que escribió a continuación, el mismo a. 197: el *Apologeticum* es la más sólida de las apologías latinas. En su argumentación considera principalmente las acusaciones políticas. En contraste con los apologistas griegos, desvía la defensa de la línea filosófica a la jurídica. Critica con particular énfasis el procedimiento judicial contra los cristianos.

Si su gran tratado apologético va dirigido a la gente culta, también destina algo más simple y breve a un público popular. En el *De testimonio animae* desarrolla una frase del *Apologeticum*: “*Testimonium animae naturaliter christiana*!” Arguye que en expresiones espontáneas corrientes, como “si Dios quiere,” “Dios bendiga,” “Buen Dios,” se expresa un espontáneo testimonio monoteísta del alma, que apunta al cristianismo. Encontramos aquí la concepción (originalmente estoica) del conocimiento de Dios por los *sensus communes*, que recogerá de modo más elaborado en su tratado *De Anima* (41,3).

El *Ad Scapulam* es una violenta invectiva, el 212, contra la política anticristiana del gobernador romano de este nombre.

Escritos doctrinales polémicos.

Sus controversias intramuros del cristianismo se desarrollan primero contra dos formas de herejías: la de Marción y su discípulo Apeles, por un lado, y la de Valentín y sus émulos por otro. Para llevarla adelante recurre a dos métodos. Por una parte trata de mostrar la inconsistencia de las herejías como doctrinas cristianas por su falta de conformidad con las Escrituras, instrumento de la verdad revelada. Este método reclama el examen y refutación de cada sistema en particular. Sólo para enfrentar a Marción escribió una obra en cinco libros. Buscó otra táctica que las enfrentase de un modo global recurriendo al argumento jurídico de la *praescriptio* (objección fundada sobre motivos diversos que simplifica o abrevia el proceso).

La cuestión clave para Tertuliano es: ¿A quién pertenece la Escritura? ¿Quién está legitimado para hacer uso de ella?

Es aquí sobre todo donde les cerramos el paso, al no admitirles a que entren en discusión alguna sobre las Escrituras. Si es aquí donde más se esfuerzan, antes de que puedan utilizarlas, hay que ver primero a quién corresponde la posesión de las Escrituras, para no admitir que se las apropie quien no tiene ningún derecho (*De praescriptione haereticorum* 15,3-4).

Plantea una doble prescripción: Cristo no reveló su doctrina sino a los Apóstoles. Los Apóstoles, a su vez, no la han confiado sino a las Iglesias fundadas por ellos:

De aquí sacamos la prescripción: Puesto que el Señor Cristo Jesús envió a los apóstoles a predicar, no hay que acoger a otros predicadores que a los que Cristo instituyó. Ya que nadie conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo se lo ha revelado [cf. Mt. 11,27/Lc 10,22]. Y no se ve que el Hijo se lo haya revelado a nadie más que a los apóstoles, a quienes envió a predicar precisamente lo mismo que les había revelado. Qué es lo que han predicado, es decir, qué es lo que Cristo les ha revelado —y aquí presento la prescripción—, no puede probarse sino por esas mismas iglesias que los mismos apóstoles fundaron al predicarles, tanto de viva voz, como se dice, como después por cartas. Si esto es así, queda claro que toda doctrina que concuerde con la de esas iglesias apostólicas, matrices originales de la fe, ha de considerarse verdadera. Pues conserva, sin duda, lo que las iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios (*Praescr.* 21,1-4).

La piedra de toque de la conformidad de cualquier doctrina con la de tradición apostólica es la Regla de Fe. Ello mismo deja fuera de lugar a cualquier especulación que la contradiga, por mucho que pretenda apoyarse en textos bíblicos (*Praescr.* 37,1).

Enfrenta, en lo característico de cada uno, la utilización herética de la Escritura por Marción y Valentín:

El uno ha falsificado con su mano el texto de las Escrituras. El otro, el sentido, por su manera de interpretarlo. Pues, aunque Valentín parezca guardar la integridad de la Escritura, no es menos pérfido que Marción al mutilar el verdadero texto. Marción se ha servido con tino y publicidad no de la pluma sino de la tijera, ya que ha hecho un destrozo de Escrituras para acomodarlas a su sistema. Valentín ha sido magnánimo con ellas. Dado que no ha adaptado las Escrituras a su sistema, sino que ha acoplado su sistema a las Escrituras; pero en la práctica ha quitado más y ha añadido más al quitar sus significados propios a cada una de las palabras y al añadir invenciones de cosas que no están ahí (Praescr. 38,7-10).

Marción, en efecto, había mutilado las Escrituras al desechar todo el A.T. y tomar del N.T. sólo Lc. (suprimiendo Lc. 1-2) y Pablo: sometido este texto a una drástica revisión para suprimir toda referencia de continuidad, al descartar la identidad del Dios de la Ley y los profetas y el Padre de Jesucristo. Valentín en cambio se las arreglaba, mediante la arbitrariedad de la alegoría, para leer en los textos recibidos por la Gran Iglesia sus especulaciones mitológicas.

Pese a que los principios afirmados en De Praescriptione harían superfluo entrar en controversia con las distintas doctrinas heréticas, Tertuliano desciende a combatir con los herejes al terreno de sus argumentos. Su obra más voluminosa está dedicada a la refutación de la herejía marcionita.

En el *Adversus Marcionem*, Tertuliano presenta su refutación del marcionismo en cinco libros. Los presenta como si fuese el fiscal de un proceso judicial contra Marción. Los tres primeros constituyen discursos de presentación del caso. Los dos últimos someten a examen los argumentos de su opositor.

En el I arguye que el Dios inventado por Marción no lo es en ningún sentido; en el II, que el Creador del mundo es Dios y bueno; en el III, que el Cristo prometido por el Dios Creador es el Cristo de los evangelios. Tertuliano toma sus argumentos principalmente de los autores cristianos del s. II y de la filosofía popular. Se advierte que ha leído mucho a Ireneo.

En los libros IV y V discute detenidamente el Evangelio mutilado de Marción y su edición de las epístolas paulinas, arguyendo que, pese a esas alteraciones tendenciosas (y lo ya prejuzgado en las *Antitheses*: el centón de textos del A.T. reunido por Marción para mostrar el mal carácter del Dios “justo” de los judíos y su incompatibilidad con el Dios “bueno” de Jesucristo), ese mismo N.T. recortado sigue presentando a un Cristo que no es otro que el que hacían esperar la Ley y los profetas del Creador:

Voy a denunciar cada frase y todo el equipo del impío y sacrílego Marción, al recurrir ya al mismo evangelio del que se ha apropiado mediante manipulaciones. Al que para dar más crédito ha añadido, como una especie de dote, una obra titulada *Antitheses*, por su contraposición de contradicciones. Obra que fuerza la separación de la Ley y del Evangelio. Con la que distingue dos dioses, por lo tanto contrapuestos. A cada uno le corresponde su Instrumento, o, como es más corriente decir, su Testamento. Con ello pretende que se dé también crédito al Evangelio en conformidad con las *Antitheses* (IV 1).

Marcionitas y valentinianos son los herejes de actualidad para Tertuliano. A los segundos los refuta en escritos particulares; pero también les dedica una polémica global.

El *Adversus Valentinianos* es una narratio dentro de la tradición retórica. Hace una adaptación novelesca del mito valentiniano para de valorarlo con buen acopio de ironía:

El primer poeta romano, Ennio, se había contentado con hablar de “las inmensas salas del cielo.”.. Pero lo que es de admirar es cuántos pisos sobre pisos y terrazas sobre terrazas han colgado, levantado y ampliado los herejes para dar alojamiento a cada uno de sus dioses. Admitamos que haya sido nuestro Creador quien ha distribuido en apartamentos las salas de Ennio. Con tantas plantas superpuestas y tantas escaleras para cada dios como herejías hay, nuestro mundo se ha convertido en una casa de vecindad. ¡Con tantos pisos en el cielo uno se creería en el Edificio Felicles! No sé en qué parte de él, pero debe ser en la buhardilla, vive también el dios de los valentinianos. Atendiendo a su substancia lo llaman Aion Téleion [Eón Perfecto]. A su persona: Propator [Prepadre] y Proarche [Pre-principio]. También Bythos [Abismo]: lo que es poco congruente con uno que habita en las alturas (8,1-3).

Tertuliano toma con sorna la especulación cosmogónica valentiniana sobre el Eón Perfecto, Abismo, y las sucesivas emanaciones de los treinta eones que constituyen el Pléroma, así como la Ogdóada y los siete cielos. Compara todo este tinglado mitológico con una conocida casa de vecindad, que debía ser un rascacielos para la época.

En el *De carne Christi* toma posturas extremadas para rechazar el docetismo de Marción, Apeles y Valentín. Aun así se atiene al nacimiento de Jesús per virginem. Saca también argumento de la lección variante de Jn. 1:13:

¿Qué significa, pues: “No ha nacido de sangre ni de la voluntad de la carne ni de la voluntad de varón, sino que ha nacido de Dios”? [Jn 1:13]. Seré yo quien saque más provecho de este versículo cuando haya confundido a los que lo han adulterado. Pues pretenden que lo escrito es: “No de la sangre ni de la voluntad de la carne ni del varón, sino que han nacido de Dios.” Como si la frase designase a los que han creído en su nombre, mencionados antes. Con ello tratan de probar la existencia de esa semilla misteriosa de los elegidos y espirituales, que se atribuyen a sí mismos (19). Tertuliano polemiza aquí contra la lección de nuestro *textus receptus* de Jn. 1:13, que atribuye a corruptela valentiniana. Según él, el texto original de Jn. 1,13, la lección en singular 3, es una afirmación explícita de la concepción virginal de Jesús.

Escribe también un *De resurrectione carnis* contra el rechazo de la resurrección corporal de los muertos. La frase *resurrectio mortuorum* podía reinterpretarse de una mera supervivencia del alma inmortal. El uso de *caro* es un salir al paso a toda evasiva. Acaso por eso mismo *resurrectio carnis* fue la formulación recogida por el Símbolo Apostólico o Credo romano.

El *Adversus Praxeam*, polémica contra un contradictor del montanismo, es testigo de la primera discusión teológica en la que se aborda estrictamente la compatibilidad entre monarquía divina 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, 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 como la unidad de origen, así 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. Para salvar la unidad de Dios y la divinidad de Cristo, Praxeas postula la autoen-carnación y pasión del Padre. La teología patripasiana suponía en el fondo una vuelta al monoteísmo judío; pues radica 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. Gracias a Tertuliano conocemos unos cuantos de los testimonios bíblicos invocados por los monarquianos: Gén. 1:1; Is. 44:24; Sal. 44(45):2; Is. 45:5; Jn. 10:30; 14:9-11; Lc. 1:35; 1 Cor. 15:3-19. 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. Entra también en cuestión la doctrina de las emanaciones del Pléroma; sin embargo la obra tiene mayor interés por su desarrollo de terminología trinitaria.

En *Scorpiace* contradice la actitud negativa respecto al martirio de muchos gnósticos, en contraste con la prontitud de que hacían gala los montanistas.

3. *Lección atestiguada también por Justino, Dial. 63,2; Hipólito, Ref, VI 9; Ireneo, AH III 16,2 y el texto etiópico de la EpAp. Citados por MAHÉ, SC 217 (París 1975) p.411.*

Escritos parenéticos.

Sus tres obras más tempranas conservadas tratan de cómo debe vivir el cristiano su vida de fe en una sociedad pagana. En *De spectaculis* denuncia los espectáculos circenses y teatrales por idolátricos y lujuriosos. El *De idololatria* denuncia que la religión pagana tiene gran número de ramificaciones en la vida social, y dondequiera que el cristiano entra en contacto con estas ramificaciones, está en peligro de incurrir en idolatría. Señala los peligros en el ejercicio de una ocupación o profesión (escultor, astrólogo, maestro, comerciante, soldado) y los causados por contactos sociales (festividades paganas, celebraciones públicas, ceremonias privadas). Lo mismo que ve una oposición radical entre Atenas y Jerusalén en el dominio del pensamiento, la ve entre Roma y Jerusalén en la vida diaria. En *De cultu feminarum* se opone tajantemente a los adornos y cosméticos como contrarios a la humildad y a la castidad.

Tertuliano es el primer autor de la antigüedad cristiana que nos permite entrever algo de las modalidades concretas de la penitencia eclesiástica. La institución de la penitencia canónica es para él el proceso obligatorio a que deben someterse todos los cristianos culpables de faltas graves tras su bautismo, si quieren obtener su readmisión en la asamblea cristiana, signo y prenda del perdón divino.

Tertuliano ofrece en los albores de la teología latina una doctrina bautismal, rica y armoniosa, recogida de la tradición viva de la Iglesia. El bautismo es un acontecimiento, inserto en la unidad y progresión de la historia salvífica y, en cierto sentido, su culminación, en cuanto que en él son santificados los hombres. Su *De baptismo* defiende el sacramento contra la propaganda gnóstica y subraya la necesidad de prepararse con el mayor cuidado. Más vale diferirlo que exponerse a recaer en la vida de pecado apenas recibido el sacramento. Admite que el bautismo de sangre, el martirio, puede suplir el bautismo de agua.

2. SAN CIPRIANO DE CARTAGO.

La inquietud, el radicalismo, el no conformismo de los escritos de Tertuliano, es traído por Cipriano dentro de un equilibrio y bajo la regla eclesiástica. En el campo de visión del responsable eclesiástico, aparecen las mismas cuestiones bajo otra luz que en la toma de partido apasionada del intelectual que no conoce reparos.

Converso y pronto obispo.

Es sólo una conjetura fechar su nacimiento entre 200/210. Es muy probable que naciese en el mismo Cartago, de padres muy acomodados y bien relacionados. Sabemos poco de su vida antes de su elección episcopal. Acaso más que maestro de retórica, como dice Jerónimo (*De viris illustribus* 53), orientó su carrera a la administración pública. Se ha dicho que con él comienza la serie de obispos "curiales," que buscan cumplir su misión espiritual con el estilo de magistrado de los cónsules o procónsules. También que, en comparación con el Oriente griego, esto representa un tipo nuevo, específicamente occidental, de clericalismo católico.

Su iniciación al cristianismo le vino por medio de un presbítero cartaginés, Ceciliano, según cuenta su biógrafo, el diácono Poncio (*Vita Cypriani* 4). Bajo su dirección comenzó su estudio de la Biblia y probablemente también de los escritos de Tertuliano. Es notable cómo en su primer opúsculo apologético, a propósito de su conversión (h.246), sale marcadamente a primer plano la consideración político-moral. El *Ad Donatum* ofrece una serie de consideraciones de ese tipo que debieron influir en su conversión. Cipriano lo escribe para estimular a un amigo, al que considera demasiado tibio, y para acabar de apartarle de los honores y de los bienes materiales. Probablemente se proponía, con celo de neófito, llegar a catecúmenos con poca prisa por recibir el bautismo y, sin duda, a paganos todavía dados al culto de los ídolos y a los vicios de una sociedad de la que traza una pintura entristecedora. Es la obra de un rétor que

multiplica las invectivas contra los gustos perversos de un mundo apasionado por espectáculos escandalosos, que busca la felicidad en las riquezas y en las vanidades de los honores y el poder. Cipriano subraya que la verdadera felicidad y seguridad es romper con el mundo y conservar siempre la gracia y la inocencia bautismal. En el relato de su conversión aglutina tanto elementos doctrinales procedentes de la catequesis cristiana africana como los de expresión lingüística propios de un rétor romano.

Esto era lo que yo mismo me decía a menudo. Pues me sentía aferrado por las muchas desviaciones de mi vida pasada, de las que me creía incapaz de salir. Secundaba los vicios que llevaba adheridos, sin esperanza de mejora. Animaba mis males, como si fuesen ya propios y connaturales. Pero, una vez que con la ayuda del agua engendradora, fue lavada la mancha de mi etapa anterior y se difundió dentro de mí, reconciliado y puro, la luz de lo alto, después de recibido el Espíritu celeste y de que un segundo nacimiento me reparó como hombre nuevo, de modo admirable se acabaron mis dudas, quedó abierto lo cerrado, lúcido lo tenebroso, resultaba fácil lo que antes parecía difícil, posible de hacer lo que juzgaba imposible, como el reconocer como terreno lo que antes, nacido de la carne, me hacía vivir inclinado a los pecados; como divino, lo que ya desde antes animaba el Espíritu Santo (c.4).

Sus libros de colección de textos bíblicos, *Ad Quirinum* (posteriormente llamados *Testimonia*), son de hacia 248/249. Cipriano no era un teólogo profundo o creador, con intuiciones ricas y originales, lo que nos permite verle como exponente de la actitud que prevalece en la Iglesia de su tiempo para con la Escritura. Su método más llamativo es la lectura esencialmente cristológica del A.T. Llega a encontrar aquí enseñanzas y regulaciones cristianas sobre el bautismo, la eucaristía y el sacerdocio. Lo que más le interesa del N.T. son los dichos de Jesús (*praecepta, mandata*) considerados como exhortaciones parenéticas para los cristianos de su propia generación. Su frecuente interpretación tipológica se basa corrientemente en una persona bíblica más que en textos escriturísticos concretos. Le falta la fantasía alegorizante de su contemporáneo alejandrino Orígenes.

La persecución y el cisma.

Es sorprendente su rápida promoción al episcopado (248/249). Había pasado apenas un año, y ya su autoridad se encontró con la prueba de fuego de la persecución. La de Decio (a.250) falló en su plan de disolución de la Iglesia, porque todo el aparato militar y burocrático tenía sus fallos. Tras un año, la muerte del emperador puso término a la persecución. No se había contado con que los apóstatas volverían a la Iglesia y ésta encontraría medios para readmitirles; primero como penitentes, luego como miembros plenos.

La prominente personalidad de Cipriano provocaba tanto más la ira de la plebe pagana cuanto que las autoridades parecían respetarlo. El obispo se vio en la alternativa de exponerse a una revuelta, que no sólo le traería el martirio sino una caza general de cristianos en Cartago, o escapar de la ira de la multitud y así exponerse a las críticas de sus adversarios eclesiásticos. Prefirió huir, pues quería seguir guiando a su comunidad en el difícil tiempo de la persecución, aun a costa de su propia fama. Las medidas estatales apuntaban primero a los líderes eclesiásticos. Mediante su ejecución esperaban dejar sin guía a la Iglesia y difundir el pánico en las comunidades. En pocos días murieron mártires los obispos de Roma, Antioquía, Cesárea y Jerusalén. El de Alejandría logró escapar apuradamente. La huida de Cipriano fue aprovechada por la oposición interna. Tampoco podía esperar el obispo mucha comprensión de parte de los confesores. También la comunidad de Roma, que ponía a su obispo Fabiano como modelo de mártir, entendía que Cipriano debería haber seguido corroborando a los fieles con su presencia y dando ejemplo de testimonio martirial cuando se viese forzado a ello. La doble carta que la iglesia de Roma en sede vacante, en ejercicio de su solicitud por las demás iglesias, dirige al clero de Cartago, no disimula sus reparos al comportamiento de Cipriano e invita a ese clero a ocupar el puesto abandonado. Enterado a tiempo, Cipriano supo dominar la difícil situación. Toma la iniciativa de la respuesta. Agradece y elogia el relato sobre Fabiano y descalifica el anejo que le criticaba. Antes de responder detenidamente, se ocupa de restablecer su autoridad en su propia comunidad. Cuenta allí con apoyos, manda mensajeros, consolida el aparato eclesiástico, escribe exhortando a la cautela y a evitar provocaciones, organiza una discreta atención a los confesores, cuida de asegurar el dinero para la atención de los necesitados. Cuando ya lo que está en cuestión no es la persona de Cipriano sino su autoridad como obispo, por sus decisiones en la cuestión de los "lapsos," vuelve a escribir a Roma para contar con su reconocimiento y ayuda. Como su mejor justificación, les adjunta copia de su correspondencia con el clero y fieles de Cartago durante los meses pasados. Explica las razones de su fuga y prueba que no ha pretendido otra cosa que lo que los romanos reclamaban en su carta. Esta carta de justificación se cruza con otras de Roma al clero y confesores de Cartago, que condena la actitud de estos últimos sobre los "lapsos." Nuevas cartas de Cipriano al clero y a los confesores romanos, acarrearón el definitivo reconocimiento romano. Se aprueba su conducta y se le informa oficialmente de un Sínodo romano, que posterga la respuesta definitiva a la cuestión de los lapsos por ser en Roma muy fuerte, al contrario que en Cartago, el partido de los rigoristas extremos liderados por el presbítero Novaciano, precisamente el escritor de la carta del clero romano. Tampoco faltó una respuesta cumplida de los confesores romanos.

En Cartago, las dificultades más serias habían comenzado propiamente con los apóstatas (*lapsi*) que pedían reconciliación. La apostasía había sido provocada por una persecución muy diferente de las anteriores. Había pillado desprevenidos al grueso de los cristianos y fueron bastantes los que se precipitaron a sacrificar (*sacrificati*), ofrecer incienso (*thurificati*) o, sobornando a funcionarios, a librarse consiguiendo los certificados de haber cumplido con el gesto idolátrico, aun sin haberlo realizado (*libellatici*). Se añadió la intervención de los "confesores," solicitados por los lapsos para que facilitasen la readmisión y que, al urgirlo, complicaron más las cosas. Cipriano quiso esperar a que se aclarase la situación. En Roma se habían tomado ya disposiciones semejantes. Los lapsos quedaban de momento en

situación de penitentes. Como extrema concesión, podían contar con la reconciliación en el lecho de muerte. Cipriano valoraba las cartas de los confesores como recomendaciones para después. Pero entonces —Cipriano seguía en su refugio— estallaron las antiguas rivalidades. Parte de los clérigos le negó la obediencia, haciendo causa común con los confesores. El diácono Felicísimo tomó posición públicamente contra el obispo. Fue excomulgado; pero se le unieron cinco presbíteros. Cipriano tuvo que hacer nuevos nombramientos y pedir a la comunidad que retirase la obediencia a aquellos clérigos. Insistía en el oficio episcopal como el soporte decisivo de la Iglesia. Aquéllos eligieron como nuevo obispo al presbítero Fortunato. Este cisma de Felicísimo o “facción de Fortunato,” ocurrió ya después de la persecución y del retorno de Cipriano. Este obtuvo una victoria decisiva cuando el Sínodo de Cartago del 251 se atuvo a su vía media. No quedó aclarado el aspecto dogmático de estas decisiones. Al estallar dos años más tarde una nueva persecución, se decidió recibir sin más en la comunidad a los penitentes, para resistir en frente cerrado a la amenaza.

La controversia sobre la reconciliación de los apóstatas encuentra su plasmación literaria en el *De lapsis*. Cipriano reclama el mantenimiento de la regulación anterior. Los “lapsos” —tanto *sacrificati* como *libellatici*— debían de hacer penitencia pública hasta que los obispos reunidos tomaran un acuerdo. Quedaba sin efecto la acción precipitada de los presbíteros. Cipriano exhorta a los que habían caído a quedarse entre tanto en la condición de penitentes.

En efecto, queridos hermanos, ha emergido un nuevo tipo de desastre, como si el daño de la tempestad perseguidora hubiera sido poco, ha llegado al culmen con un mal disfrazado bajo el nombre de misericordia. En contra del vigor del Evangelio y de la ley de nuestro Señor Dios, por la presunción de algunos, se concede una readmisión en la comunión, que es nula y falsa, que pone en peligro a los que la dan y no aprovecha a los que la reciben (c.15).

Con el *De Ecclesiae Catholicae Unitate* sale al paso del cisma, tanto el que se había dado en su propia comunidad como el que se dio en la iglesia de Roma cuando Novaciano, adoptando un rigorismo extremado, enfrentó al papa Cornelio por su readmisión de los apóstatas arrepentidos. Todavía no parece estar al tanto de las raíces doctrinales de la ruptura de Novaciano: su rechazo a admitir cualquier reconciliación de los lapsos, cuya presencia sólo contaminaría la pura asamblea de los santos (*coetus sanctorum*), que es como él concibe la Iglesia, de la que se presentó como cabeza y protector. Cipriano estaba oponiéndose de hecho a dos movimientos diametralmente opuestos, los extremos de laxitud y de rigorismo; pero en el *De unitate* sólo considera al último como una revuelta contra la autoridad debidamente constituida y, en esta medida, comparable al cisma en su propia iglesia de Cartago.

Su actividad no se agota en la eclesiástica de gobierno. Se dedica con éxito creciente a una labor literaria. Los temas y pensamientos le vienen muchas veces de Tertuliano. Cipriano escribe con un lenguaje de experto predicador de la comunidad. Junto a asuntos eclesiásticos, trata cuestiones de educación espiritual y virtudes (*De zelo et livore*, *De bono patientiae*, *De habitu virginum*, *De opere et elemosynis*, *De dominica oratione*). Trasluce un ansia a la vez política y escatológica frente a las calamidades del mundo (*Ad Demetrianum*, *De mortalitate*).

La crisis de los rebautismos.

La posición eclesiástica de Cipriano se ha afianzado en estos años difíciles. Desde lejos se busca su consejo y se nota que está acostumbrado a que se sigan sus orientaciones. Sin embargo, la ascensión a la sede romana de Esteban I trajo un cambio serio en las relaciones de Roma con Cartago. Se añadió una disputa sobre una cuestión grave: la práctica africana de rebautizar a los que habían recibido su iniciación cristiana en grupos cismáticos o heréticos. En la concepción eclesiológica de Cipriano no cabía que pudiesen conferir el Espíritu Santo quienes lo habían perdido. Se atenía en esto a una tradición de la iglesia africana. Cipriano quería mantener esta práctica sin pretender imponerla fuera de su provincia, y esto ya constituía una debilidad dogmática de su postura. Esteban, en cambio, pasó al ataque directo. En Esteban y Cipriano encontramos, pues, dos concepciones diferentes del ser de la Iglesia y de la jerarquía. Simplificando un tanto, el contraste entre la concepción católica y la episcopaliana. Se ve cómo una unidad de la Iglesia entendida así puede quedar destruida por conflictos entre eclesiásticos o llevar consigo el germen de la disolución. Como si para Cipriano esta unidad fuese, más que un hecho, una vocación espiritual, un objetivo moral de sus guías. Si no se llegó a una ruptura fue, probablemente, porque una nueva persecución puso fin de momento a la controversia, al morir mártires tanto Esteban como, algo más tarde, Cipriano. Por un tiempo las cosas quedaron como quería Cipriano.

Persecución y martirio.

Cuando estalló la primera persecución Cipriano optó por esconderse, en parte por desconocimiento de la situación (al creer que el peligro pasaría pronto) y sobre todo por la convicción de que su oficio le imponía el deber de guardarse. Apenas un decenio después se sintió justificado para entregar su *cathedra* y seguir el tropel de los que él mismo había corroborado por largo tiempo para que diesen su vida por la causa de Cristo. Seguro de la preeminencia del martirio, ha repensado toda la vida cristiana en función de esta certidumbre. Por ello los términos e imágenes que ha empleado son los que servían de ordinario para caracterizar las pruebas de los fieles perseguidos, “siguiendo a Cristo” sobre las “huellas” de la Pasión y de la Glorificación y, más genéricamente, las pruebas terrenas de los milites Christi.

Ante la persecución de Valeriano, Cipriano se queda para afrontarla. Valeriano había decretado que se prohibiesen las reuniones culturales cristianas y sus visitas a los cementerios y que los líderes cristianos fuesen desterrados. Quienes quebrantasen las prohibiciones serían ejecutados. Cipriano fue exiliado en agosto del 257 a una ciudad poco alejada (algunos obispos de Numidia en cambio fueron enviados a minas de sal).

Su *Ad Fortunatum*, dirigido formalmente a un amigo, pero en realidad a su grey, es una exhortación al martirio preparándola para el recrudecimiento de la persecución que preveía próximo. Está lleno de ejemplos, citas y analogías de la Biblia, mostrando los males de la idolatría, el premio al sufrimiento y la necesidad de perseverancia.

En julio del 258 Valeriano intensificó la persecución contra los clérigos y la extendió a los laicos (confiscación de bienes y pena de muerte a los recalcitrantes más destacados). Cipriano tuvo noticia del martirio de Sixto de Roma, el quinto papa durante su propio pontificado. El nuevo procónsul de Cartago no se dio prisa. Cipriano fue traído de nuevo a la ciudad y quedó en arresto domiciliario. No quiso aprovechar ofertas de fuga y escondite. Estaba decidido a morir en su ciudad y entre su pueblo. Por eso se escondió cuando el procónsul le quiso juzgar en su ciudad de veraneo y reapareció cuando volvió a la capital. Durante el proceso y ejecución (14.09.258) una multitud entusiasta le dio escolta triunfal. Hubo quienes lanzaron sus vestidos para recogerlos como reliquias empapadas con la sangre del mártir.

Eclesiología de San Cipriano.

Los cismáticos creían no renegar nada de la regla de fe. Cipriano muestra que no se puede quebrar la organización actual de la Iglesia sin cortarse de la raíz que la funda.

La Iglesia no es sólo Cuerpo, sino también Madre, Esposa, Casa de Dios. El término más frecuente es Mater: “Para que alguien pueda tener a Dios como Padre, tenga a la Iglesia como Madre” (Epístola 74,7); pues no saca de sí su fecundidad sino de Cristo su esposo. Sólo la esposa del que tiene el Espíritu puede engendrar espiritualmente hijos de Dios. El tema de la “Casa de Dios” (Domus Dei) es escatológico y también eucarístico. La Iglesia es ya lo que será en el cielo, pues el cuerpo eclesial, el de la Madre, el de la Esposa, está unido al Esposo en la unidad de un solo Cuerpo: el cuerpo del Señor que se hace presente en la eucaristía. La Iglesia es madre al dar el bautismo. Nos constituye en cuerpo al celebrar la eucaristía.

Con las imágenes Cipriano tiene en mente una realidad eclesiástica concreta. Para él la madre es sobre todo la jerarquía eclesiástica, el obispo, que asegura la recta fe y la unidad de la Iglesia; mientras que el cuerpo es sobre todo el pueblo, que queda bajo la dirección del obispo y no se deja arrastrar al campo enemigo de los cismáticos. Si el cristiano por su vida en el mundo hace presente a Cristo, el obispo, el presidente ordinario de la eucaristía, lo hace de un modo especial. Es la instancia concreta representativa de la unidad y santidad de la Iglesia.

La unidad de la Iglesia tiene su fundamento último en la unidad de las tres personas divinas. Porque la Iglesia tiene el Espíritu nos anima con la vida divina. Porque es esposa de Cristo nos une a su cuerpo. Nos comunica la vida filial que viene del Padre. La Iglesia en su estructura misma significa la acción divina que la unifica. Es el sacramentum unitatis (De unitate).

Episcopado y unión con Roma.

Los cuatro ejes principales sobre los que se desarrolla la demostración de Cipriano son: la autoridad monárquica del obispo, la necesidad de la comunión entre los obispos, la pertenencia a la única Iglesia católica y la importancia de la unión con Roma.

La revuelta de la “facción de Fortunato” obliga a Cipriano a insistir sobre el carácter jerárquico de la institución eclesial y el papel del obispo. Todos los obispos tienen su poder del que recibió Pedro (Mt. 16:19). Todas las iglesias están fundadas super episcopos. De este principio se deduce que el episcopado es monárquico. Puesto que no hay más que un obispo y éste lo es por sucesión, sólo el primer elegido es el legítimo obispo. Al confiar la responsabilidad a los apóstoles (Jn 20:23), Cristo asentó la necesaria multiplicidad del episcopado.

El colegio apostólico es considerado como el origen del episcopado de todos los obispos tomados en conjunto. La intercomunidad de los obispos hace la unicidad del episcopado, que, con la unicidad del obispo local, es condición de la unicidad de la Iglesia. Concibe la colegialidad como una unión de diálogo, una colaboración constante. Cada uno tiene el poder entero y lo tienen todos juntos (Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur; De unitate, 5). Dentro de su esfera de oficio, el obispo individual representa a la Iglesia. La Ecclesia principalis de Ep. 59,12 significa la Iglesia del origen entendida como sacramentum, que en los obispos en conjunto, está totalmente presente en cada obispo Ortodoxo. La unión de la Iglesia en un solo cuerpo se hace por la unión de los obispos. El obispo une cada uno de sus fieles a la Iglesia total.

Cipriano no reconoce a Roma un “Primado.” Pero si de todas las iglesias dice que están fundadas sobre la piedra de la fe. Cathedra significa la sucesión de cada obispo en la autoridad apostólica

6. TEÓLOGOS ROMANOS.

La Iglesia de Roma cuenta con obispos prestigiosos en el s. III, que mantienen una posición relevante, con intervenciones, espontáneas o solicitadas, en otras iglesias. Papas de este siglo convocan sínodos, que atienden problemas en Italia. La comunidad es numerosa y su organización es compleja y firme (HE VI 43,11-12). Sin embargo, esta comunidad tan destacada por su liderazgo eclesial, sólo ofrece en este siglo dos teólogos de cierto relieve: el enigmático Hipólito y Novaciano, ambos cismáticos por su posición “integrata.”

1. San Hipólito.

Las obras y su autor.

Hipólito, obispo según Eusebio, aunque no sabe de dónde (HE VI 20,2), como tampoco Jerónimo (De viris inl. 61); pero Apolinario de Laodicea, Leoncio de Bizancio y Anastasio el Sinaíta lo mencionan como obispo de Roma. Eusebio nos da una lista, declaradamente incompleta, de sus obras, que Jerónimo amplía notablemente. Teodoreto de Ciro, que le da el título de “obispo y mártir,” lo enumera entre los escritores antiheréticos y cita de él 17 fragmentos que agrupa bajo

nueve títulos diferentes. En el s. IX el bibliófilo patriarca bizantino Focio le atribuye un Sintagma contra todas las herejías, que enumeraba 32 comenzando por la de Dositeo y concluyendo con la de Noeto. Recordaba también su lectura del Comentario a Daniel y de la homilía sobre El Anticristo. El escritor siríaco Ebed-Jesu transmite en el s. XIV otro breve catálogo de obras de Hipólito, obispo y mártir.

Comentario a Daniel.

Es el comentario cristiano más antiguo sobre un libro del A.T. que nos ha llegado. Su autor lo compuso hacia 200-204, acaso en los comienzos de su carrera exegética. La opción se explica por la preocupación obsesiva sobre el fin del mundo en ambientes cristianos a comienzos del s. III. El mismo nos narra que un obispo sirio había conducido al desierto para el encuentro con Cristo a muchos de sus fieles y que otro obispo del Ponto, fundado en sus visiones, había predicho la inminencia de la Parusía, con lamentables consecuencias para la vida normal de los fieles que le creyeron (IV 18-20). En Roma seguía siendo popular el montanismo (HE VI 7) y un cronógrafo había calculado para el 202 la llegada del Anticristo (Tert. AdvVal 5). La persecución de Septimio Severo hacía pensar en las tribulaciones finales. Se creía que el Imperio romano había dejado de cumplir su función de obstáculo a la llegada del Anticristo, tal como se interpretaba 2 Tes. 2,7 (IV 21). Nuestro sabio autor, aunque se siente incomprendido y envidiado por su valía (III 16), que es también la queja contemporánea de Tertuliano y Clemente Alejandrino, se preocupa por tranquilizar a los fieles, volviendo a lo que ya había tratado un par de años antes en su Cristo y el Anticristo. Parte de la vieja convicción de una duración del mundo de 6.000 años. Entre la creación y el nacimiento de Cristo transcurrieron 5.500. Luego aún quedan por delante unos trescientos.

Frente a los ignorantes que, en lugar de estudiar, atienden a sus propios sueños, divagaciones y cuentos de viejas, reclama la aplicación al estudio de la Escritura (IV 26). Hay que tener en cuenta los procedimientos empleados intencionalmente por el Espíritu Santo, como contar en pasado visiones de futuro y a la inversa (I 5). Trata de situar a Dan en su contexto histórico (que coloca en la cautividad de Babilonia) y muestra que puede servir para consuelo de los cristianos también perseguidos y que reclaman con impaciencia el cumplimiento de las promesas de Dios. Más que las narraciones le interesan las profecías. Su interpretación de las cuatro bestias de Dan 7 como los cuatro imperios y reyes (babilonios, persas, griegos y romanos) es la tradicional. En sus exhortaciones morales a la confianza en Dios, la firmeza en la persecución, la prontitud al martirio, la vigilancia y la paciencia, predica una moral austera desde el ideal de una Iglesia santa en la que no penetra el pecado. Son lecciones que saca directamente de la letra del texto inspirado. Sin embargo las visiones y sueños de Dan le orientan al alegorismo. El texto mismo le da a veces la clave de sus símbolos; pero otras los añade por su cuenta, como cuando hace a Susana figura de la Iglesia (también del alma fiel individual) y a los dos viejos, de los pueblos judío y gentil. Hipólito encuentra simbolismo en los menores detalles. Como teólogo es un exponente de la doctrina tradicional contra gnósticos y montanistas. Su dogma fundamental es la fe en el Dios único, invisible, creador y soberano. Subraya su omnipotencia. Atribuye al Logos preexistente las teofanías y aun las apariciones del Ángel del Señor. Fecha la primera parusía del Logos encarnado en Belén el miércoles 25 de diciembre del año 42 de Augusto y la pasión el viernes 25 de marzo del año 18 de Tiberio. Destaca su divinidad y humanidad, su superioridad sobre los ángeles, su nacimiento virginal y su obra redentora. Cristo ha venido así para borrar nuestras iniquidades y expiar nuestras faltas. El Dios encarnado y hombre volverá poderosamente para juzgar al mundo. Aunque no da explicaciones sobre su origen y relación con las otras dos personas divinas, no separa al Espíritu Santo en la adoración y le reconoce una actividad propia como inspirador e intérprete. En el mundo actual el demonio desempeña un papel opuesto al del Espíritu Santo; pero Dios se cuida de engañarlo y disminuir lo nocivo de su actuación. El comentario es una obra de edificación para el común de los fieles, más que un escrito reservado a los más estudiosos.

Elenchos.

El autor del Elenchos o Refutatio ("Refutación de todas las herejías"), título recordado en las recapitulaciones iniciales de cada libro, llama al libro I *Tà Philosophoúmena* (IX 8,2), ya que viene a ser una sinopsis sucinta de la filosofía griega. Es probable que sólo la tradición posterior lo extendiese al resto de la obra. El libro I debió quedar pronto separado para servir de manual y ha tenido su propia transmisión textual, pues nos ha llegado en cinco manuscritos. La raíz de su visión sobre la historia de la filosofía griega se encuentra en la literatura histórica y exegética compuesta por filósofos griegos (tanto medioplatónicos como aristotélicos) durante el s. I a.C. y los s. I-II d.C. Su interés por Pitágoras, Empédocles, Heráclito, Platón y Aristóteles, corresponde al enfoque medioplatónico.

Según X 6,1, los libros I-IV comprendían la filosofía (griega y no griega), cultos místéricos, astrología y magia. Los libros II y III, que trataban probablemente de los cultos místéricos, se han perdido. Los libros IV-X han quedado preservados por un solo manuscrito, con un texto extremadamente corrupto, donde falta el comienzo del IV. Los libros V-X tratan ampliamente las doctrinas de las escuelas heréticas, que el autor considera inspiradas por la filosofía griega o las creencias y prácticas paganas tratadas en I-IV. Su descripción y refutación de las sectas gnósticas muestra que la controversia es más bien cosa del pasado y que los eclesiásticos consideran ya controlado el peligro. El libro X ofrece un sumario de V-IX precedido de un extracto de Sexto Empírico que hace de sumario del libro I y concluye con una exposición de la prioridad de la doctrina judía y de la verdadera doctrina.

Tradición Apostólica.

A fines del siglo pasado sólo se conocía su título inscrito en la estatua. Sin embargo la epítome del libro VIII de las Constituciones Apostólicas (CA) traía de subtítulo Constitución de Hipólito. En 1879 se había editado una compilación

árabe titulada Cánones de Hipólito, relacionada con CA y con Testamento del Señor. El análisis de una vasta compilación litúrgica del patriarcado de Alejandría, permitió deslindar una colección de cánones más antiguos que fue denominada Constitución de la Iglesia Egipciaca. Luego la comparación minuciosa de esta documentación hecha independientemente por E. Schwartz (1910) y R. H. Connolly (1916) les llevó a concluir que todos los textos derivaban de la última obra citada y que ésta no era sino la Tradición Apostólica (TA) que se creía perdida.

Los testigos del texto son o versiones (latina, coptas, árabe y etiópica) o adaptaciones griegas libres como la de CA VIII y la Epítome del mismo libro; también el Testamento del Señor (conservado en siríaco) y los Cánones de Hipólito (en árabe). Todos los testigos dependen de una colección griega (de donde proviene la versión latina) que reunía la Didascalia, los Cánones apostólicos y TA. Es el intermediario para la reconstrucción del arquetipo griego, dando prioridad a las versiones sobre las adaptaciones. Entre las versiones sólo hay dos testigos independientes: la latina y la copta sahidica primitiva.

Las fórmulas de TA han sido escritas en Roma a comienzos del s. III; pero no representan textos oficiales fijos, sino que se ofrecen como modelos. Como en toda reglamentación, hay mucho de ideal que no concuerda con la realidad. No hay que pensar que todos los cristianos de Roma se levantasen a media noche para orar. Sin embargo, tampoco se toma las libertades de los autores de apócrifos.

Es un reglamento eclesiástico que quiere recordar la disciplina de la Iglesia y dar directivas no sólo a la comunidad sino también a los jefes de otras iglesias. Consta de tres partes. Las dos primeras tienen un contenido homogéneo: la constitución de la Iglesia (1-14) y la iniciación cristiana (15-21). Comienza por los miembros de la jerarquía: obispo, presbítero y diácono. Sigue por los confesores (los que han sufrido por su testimonio de fe ante las autoridades), que merecen un honor especial, y continúa con los que cumplen una función, no por la imposición de manos sino por nombramiento: viuda, lector, subdiácono y virgen consagrada y quien tenga el carisma de curaciones.

Cuando se ordena un presbítero, que el obispo imponga la mano sobre su cabeza, tocándole también los presbíteros, y ore del modo que hemos señalado antes al tratar del obispo: "Dios y Padre de N.S. Jesucristo: mira a este siervo tuyo y concédele el Espíritu de gracia y de consejo del presbiterio, para que ayude y gobierne a tu pueblo con un corazón puro; lo mismo que miraste a tu pueblo escogido y que mandaste a Moisés que eligiese presbíteros, a los que llenaste del Espíritu que diste a tu siervo. También ahora, Señor, concédenos conservar el Espíritu de tu gracia y haznos dignos de servirte con sincero corazón, alabándote por tu Hijo Jesucristo, por quien a ti, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, la gloria y el poder en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos" (7).

El lector es instituido cuando el obispo le entrega el libro, porque no recibe la imposición de manos (11).

No se impone la mano sobre una virgen, su sola decisión la hace virgen (12).

No se impone la mano sobre un subdiácono, sino que se le nombra para que siga al diácono (13).

La segunda parte nos describe las diversas etapas de la iniciación desde la presentación del candidato hasta la eucaristía bautismal.

Que los catecúmenos escuchen la palabra por tres años. En el caso de que alguno sea muy solícito y aplicado, no se tendrá en cuenta el tiempo sino que se le juzgará sólo por el comportamiento (17).

Cuando el doctor tras la oración haya impuesto la mano sobre los catecúmenos, haga una oración y despídalos. Así hará el que adoctrina, sea clérigo o laico.

Si un catecúmeno es arrestado por el nombre del Señor, que no se inquiete por su testimonio. Si se le hace violencia y se le da muerte antes de haber obtenido la remisión de los pecados, quedará justificado. Pues ha recibido el bautismo de su sangre (19).

La tercera (22-44) recoge usos comunitarios, como las comidas comunitarias distintas de la celebración eucarística, asambleas del clero y un programa de oraciones para el día y la noche.

El género literario de las "ordenanzas eclesiásticas," del que las Pastorales son un prelude, que comienza propiamente con la Didakhé y fragua de lleno en TA, prosigue en los documentos que hemos mencionado al hablar de la reconstrucción de este último. El material propiamente reglamentario de TA, que domina claramente la estructura formal de la obra, lo constituyen —como ya en Did— las dos formas básicas de dicción jurídica: los decretos apodícticos y las ampliaciones casuísticas. La parénesis, que se encuentra en las frases que motivan la norma, es en TA algo poco apreciable. Aquí quedan atrás los avisos de moral y ética y ganan relevancia los elementos más importantes de la comunidad institucionalizada (culto y constitución jerárquica de los oficios). En TA los apóstoles históricos, el pasado calificado como *vertex traditionis*, configuran el punto de partida de un proceso de transmisión activo, permanente y dinámico-carismático, en el que el individuo cristiano retoma en comunidad la transmisión de los contenidos de tradición remansados en la constitución eclesiástica para ulterior desarrollo.

2. Novaciano.

Novaciano y el novacianismo.

Buena parte de nuestras noticias sobre Novaciano provienen de los informes dados por su adversario, el papa Cornelio, en carta al obispo Fabio de Antioquía (Eusebio, HE VI 43). A Novaciano, ya obispo cismático, se le echaba en cara el haber recibido el bautismo, con ocasión de una enfermedad grave, sin los ritos complementarios (VI 43,14-15). Lo habían objetado el clero y los laicos que habían tratado de oponerse a su ordenación presbiteral (VI 43,17). Sin embargo, había llegado a ser uno de los presbíteros más brillantes del clero romano, prestigiado por su ciencia teológica (VI 43,7-8). Vacante la sede romana por el martirio del papa Fabiano (250), Novaciano, como portavoz de su presbiterio, había mantenido correspondencia con san Cipriano (Ep. 30 y 36 de este epistolario). En la primera se

muestra de acuerdo con Cipriano en la solución provisional de remitir a los “lapsos,” que urgían su readmisión, a la oración y penitencia; pero sin hablar como Cipriano de conceder ya la reconciliación a los que estuviesen en el lecho de muerte. Aunque dejando la solución al futuro papa, considera que a un hombre de recta conciencia debe bastarle el juicio divino. En la segunda alaba la firmeza de Cipriano por no ceder a las presiones. Su argumento contra los confesores cismáticos lo reutilizará más tarde Cipriano para condenarle.

Cuando el nuevo papa Cornelio abrió las puertas de la penitencia a los arrepentidos, Novaciano protestó contra tal laxitud. Aunque no encaja con su postura anterior la acusación de que llegó a sostener que no había esperanza de salvación para los apóstatas, aunque hiciesen todo lo propio de una conversión sincera (HE VI 43,1). El rigorismo fue la razón, seguramente más que un pretexto, de su ruptura con Cornelio y la mayoría de la comunidad. Veía amenazada la pureza de la Iglesia, la comunidad de los santos (coetus sanctorum). Puede que influyese también su ambición frustrada por la elección del papa Cornelio, según le acusaba éste, alegando denuncias de confesores antes adictos a Novaciano (VI 43,5-6). Si bien esta acusación de ambición, como la de Cipriano que explica la oposición atribuyéndola a la arrogancia y a la soberbia (Ep. 55, 8,3), responde a uno de los lugares comunes a que suelen recurrir los heresiólogos antiguos. Instigado por el presbítero Novato de Cartago (Cipriano, Ep. 52,2) y ya claramente enfrentado al papa, Novaciano se las arregló para conseguir la ordenación episcopal de tres obispos italianos (VI 43,8-9). Encabezó un cisma, en el que le siguieron por lo menos cinco presbíteros (VI 43,20). Se contaba que al dar la comunión reclamaba un juramento de fidelidad a sus partidarios (VI 43,18-19). Un sínodo romano, que congregó a sesenta obispos de Italia el 251, condenó su postura como antifraterna y antihumana, afirmando que había que curar a los caídos con los remedios de la penitencia (VI 43,2). El papa Cornelio, al informar de estas decisiones al obispo Fabio de Antioquía, contaba ya con el apoyo de san Cipriano y sus colegas africanos (VI 43,3). Cuando Cipriano escribe su *De unitate* tiene en mente tanto el cisma cartaginés de Felicísimo como el romano de Novaciano. Eusebio recoge una carta de Dionisio de Alejandría a Novaciano en que trata de hacerle recapacitar para que renuncie al cisma (VI 45). Cornelio contaba con un continuo retorno de novacianos a la Iglesia (VI 43,20). Había escrito también al obispo Dionisio de Alejandría. Éste le escribió informándole de que había sido invitado por el obispo de Tarso y por otros, como Firmiliano de Capadocia y Teoctisto de Palestina, a un sínodo en Antioquía donde no iban a faltar partidarios de apoyar a Novaciano (VI 43,3); aunque, según carta del mismo Dionisio al papa Esteban, pronto se pusieron de acuerdo todas las iglesias contra las innovaciones de Novaciano (VII 4). En otra carta del Alejandrino a Dionisio de Roma, antes de ser éste papa, condena también la heterodoxia de Novaciano. Le acusa de suprimir el bautismo; se entiende que al expulsar del todo a los cristianos pecadores y rebautizar a los que se pasaban a su secta (VII 6-VIII). El movimiento de los que presumían de “puros” (katharoi) (HE VI 43,1) no iba a ser un fenómeno pasajero. Que Novaciano encontrase tantos partidarios, más que ningún cismático anterior, se explica porque a mediados del s. III, como consecuencia de las apostasías multitudinarias que trajo consigo la persecución de Decio, a muchos fieles les preocupó seriamente la santidad de la Iglesia.

Perdemos el rastro de Novaciano poco después de su cisma. Según el historiador eclesiástico Sócrates Escolástico (primera mitad del s. V), Novaciano murió mártir en la persecución de Valeriano (HE IV 28), el 257. Más de un siglo después, Paciano de Barcelona, en su confrontación epistolar con el novacianista Simproniano, niega a Novaciano la calidad de mártir por haber muerto fuera de la Iglesia (Ep. II 7, 5-7). En 1932 se descubrió en Roma una inscripción con la dedicatoria: Novatiano beatissimo Marturi Gaudentius diac/fec. Podría proceder de un cementerio novaciano, pero si fuera así se esperaría el título episcopo. Podría atestiguar una reconciliación tardía del cismático o tratarse de otro. La mención de un mártir romano del mismo nombre por el martirologio jeronimiano no nos saca de dudas. En cambio el rastro del movimiento novaciano se puede seguir casi tres siglos, pues había comunidades con obispos en Hispania, Galias, Italia, África, Egipto y Asia. En la Milán del s. IV san Ambrosio dedicará su *De paenitentia* a refutar el rigorismo de los novacianos, que jamás ponían término a la penitencia que imponían a los culpables de pecados graves y los mantenían apartados de la comunión. Lo que entra en cuestión en esta controversia es el poder sacerdotal de perdonar los pecados y no sólo el de poner un término a la penitencia eclesiástica. En Constantinopla el concilio del 381 les autorizó a mantener sus propias iglesias; pero esta tolerancia acabó con la campaña antihérética de Nestorio, que los expulsó de la ciudad el 428. En Roma los novacianos fueron perseguidos por el papa Inocencio I (402-417). Cuando el 412 san Cirilo suceda a su tío Teófilo en la sede de Alejandría, una de sus primeras medidas será la de cerrar las iglesias de los novacianos, apropiarse de sus ornamentos y despojar a su obispo.

La eclesiología de Novaciano.

Novaciano juzgaba que había que excluir definitivamente de la Iglesia a los apóstatas y, consecuentemente, también a los responsables de los pecados más graves. No quería permitir que la Iglesia durante su peregrinación por el mundo se mantuviese un corpus mixtum. Pretendía hacer realidad cotidiana la “asamblea de santos” (coetus sanctorum) y sus sectarios presumían de “puros” (katharoi).

El “De Trinitate.”

Como en la obra no hay alusiones ni a la persecución de Decio ni al cisma, debe de ser anterior al 251. Se encuentran menciones de Sabelio, que fue excomulgado por el papa Calixto (217-222). En Trin. 65 se habla de quienes consideran a Cristo como mero hombre, pero apremiados por las Escrituras ven en él a Dios Padre.

Por el profeta Habacuc dijo: “Llega Dios del viento sur; el Santo del monte umbrío y frondoso” [Hab 3,3]. ¿Quién pretenden éstos que llega del viento sur? Si dicen que el que ha venido es Dios Padre todopoderoso, entonces es Dios

Padre quien viene de un lugar, quien queda circunscrito por un lugar, contenido dentro de las estrecheces de alguna residencia. Ya queda representada por éstos, como hemos dicho antes, la sacrilega herejía sabeliana, puesto que creen que Cristo no es el Hijo sino el Padre. Lo hacen además de un modo nuevo cuando aseguran que es estrictamente un mero hombre y, volviendo a lo de antes, dan por comprobado que Cristo es el Dios Padre todopoderoso. Como si Cristo, que es denominado también Dios por las Escrituras, al nacer en Belén, comarca cuya extensión corresponde al sur, quedase descrito acertadamente como este Dios que viene del viento sur, porque se preveía que había de venir de Belén (Trin. XII 65).

Esto corresponde propiamente al “monarquianismo dinámico” (Cristo hijo adoptivo de Dios por la inhabitación del poder (dynamis) divino: el Logos o la Sabiduría de Dios); pero también hace de algún modo eco a la acusación de Hipólito contra Calixto: de haber caído tanto en el monarquianismo (modalista) de Sabelio como en el adopcionismo de Teodoto de Bizancio. Los dos últimos capítulos son una justificación contra la acusación de “diteísmo” (el reproche de Calixto a Hipólito). Todo esto sugiere que el autor había estado próximo al círculo de Hipólito, con quien también coincide en el rigorismo. Por otra parte su escrito muestra que ha quedado atrás el ardor de la polémica. Más bien da esas contraposiciones como superadas. Por ello el “terminus a quo” de la obra debe de ser el año de la muerte de Hipólito (235).

7. LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA.

En el ambiente cosmopolita y universitario de una capital cultural como Alejandría sentaban cátedra escuelas de filosofía pagana y maestros gnósticos. También lo hicieron cristianos, como Atenágoras (probablemente), Panteno y Clemente. Cabe que, en este entorno, la instrucción catequética, que en la mayoría de las comunidades era dada por el obispo o un presbítero de modo asistemático, hubiese quedado ya peculiarmente atendida, desde mediados del s. II con miras más ambiciosas que la simple instrucción en la fe de los catecúmenos. Según Eusebio (HE V 11,4), Panteno acabó dirigiendo este διδασκαλείον y Clemente le sucedió al frente de esta escuela catequética (της κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως) (HE VI 6). Opinamos, sin embargo, que la institucionalización eclesial de la escuela de un maestro de “filosofía” cristiana no se dio hasta la siguiente generación, siendo maestro Orígenes y por iniciativa del obispo Demetrio.

1. Clemente Alejandrino.

Es un humanista que llegó al cristianismo por la filosofía. Lleno de reminiscencias literarias hasta quedar sobrecargado. Es filósofo, pero sin llegar a pensador vigoroso. Místico, pero sin la envergadura de un maestro espiritual. Por su espíritu de moderación y su simpatía abierta a todo lo que es bello, a todo lo que es humano, no es extraño que haya atraído a humanistas de todos los tiempos.

Biografía.

Nacido a mediados del s.II, probablemente en Atenas, de familia pagana, recibió buena educación literaria. Como tantos jóvenes intelectuales de su tiempo, viajó mucho en busca de maestro que respondiese a sus inquietudes. Su sexto maestro, el cristiano Panteno, le satisfizo y por eso se estableció en Alejandría (h.180). Esta ciudad cosmopolita era un lugar ideal para un hombre como Clemente. Aquí confluían los logros del helenismo y las inclinaciones místicas y teosóficas de la Antigüedad tardía con el mundo mágico egipcio, abriendo un trasfondo de posibilidades al judaísmo y al cristianismo. Clemente se interesa por ese mundo de ensueños, pero no sucumbe a él. Lo que busca es la verdad, fundamento de la vida humana, que para él es a la par conocimiento de Dios, decisión moral y razón. Es lo que reconocía ya en el platonismo y que encontró de modo más pleno en la manifestación terrena del Logos divino, Cristo. El 202/203 dejó definitivamente Alejandría, escapando de la persecución bajo Septimio Severo, que tenía particularmente en mira a los maestros cristianos. Tenemos noticia de que el 212 actuaba entre los cristianos de Capadocia. El obispo Alejandro de Jerusalén remitió por medio de él una carta a la iglesia de Antioquía (Eusebio, HE VI 11,6) y, en una carta a Orígenes (entre el 215 y el 220), lo menciona, junto a Panteno, entre los padres pasados (HE VI 14,9).

Obras.

Consta que algunas se han perdido. Es el caso de las Hypotiposeis, que todavía pudo leer Focio. Puede que otras, a las que alude, no pasaran de proyecto. Aparte de otras menores, nos ha llegado una trilogía, Protrepticus, Paedagogus y Stromata, que podría responder a un plan conjunto de composición y que nos permite conocer a su autor como apologista, moralista, filósofo, teólogo y místico:

El guía celeste, el Logos, recibía el nombre de Protréptico cuando nos exhortaba a la salvación. Pues este nombre es dado particularmente al Logos encargado de estimularnos, tomando el todo por la parte, ya que es la entera religión la que es protréptica, al hacer nacer de la inteligencia (naturalmente dispuesta a ello) el deseo de la vida actual y venidera. Mas ahora se sucede a sí mismo, como Logos que a la vez cura y aconseja. Amonesta al que se ha convertido y, sobre todo, promete la curación de las pasiones que hay en nosotros. Le llamaremos, pues, apropiadamente con el solo nombre de Pedagogo; pues el pedagogo se ocupa de la educación, no de la instrucción. Ya que su objetivo es hacer al alma mejor, no enseñarla. Introducirla a la vida virtuosa, no a la de la ciencia. Sin duda, también este mismo Logos es el maestro encargado de enseñar (διδασκαλικός); pero no por ahora. El Logos que enseña es el que expone y revela en

las cuestiones doctrinales. El que educa (παιδαγωγός), que se ocupa de la vida práctica, nos ha llevado primero a afianzar una buena conducta y nos exhorta ahora a cumplir los deberes (Paed. I 1,3-2,1).

Nos han llegado otros escritos menores o simples materiales de trabajo. El Quis dives salvetur? es una conferencia bíblica sobre Mc. 10:17-31. El conferenciante aclara a un auditorio, probablemente de cristianos acomodados, que lo necesario para la salvación es el desprendimiento interior y la buena utilización de las riquezas. Reflejo de sus intereses escriturísticos son también sus Eclogae propheticae, que hace exégesis de pasajes proféticos. Exponente de su preocupación antiherética, los Excerpta ex Theodoto, algo así como una colección de fichas, extractos anotados de este gnóstico valentiniano. Aquí las reflexiones de Clemente se insertan en el texto que recoge, hasta el punto de que a veces se distingue mal el punto de sutura.

El “Protréptico.”

El título mismo nos remite al género literario “protréptico” y nos sitúa esta publicación en la línea de los escritos de propaganda de las escuelas filosóficas. Al ser una exhortación al cristianismo (incluida la crítica de alternativas rivales), tiene el mismo objetivo que las apologías griegas del s. II; pero las supera ampliamente en forma y contenido. Un gran filólogo ha señalado que el comienzo del Protr. pertenece, por sus frases rítmicas adornadas de figuras, a lo más refinado de la prosa sofista.

En un primer capítulo Clemente nos hace oír la llamada del Logos. Los seis siguientes constituyen el reverso negativo: la crítica de las creencias y cultos paganos, de los filósofos y los poetas, que, sin embargo, han entrevisto la verdad y dado testimonio del verdadero Dios. Los últimos capítulos forman la parte positiva de esta llamada a la conversión total. El punto central del Protr. es que el hombre puede entrar, por la mediación redentora del Logos, en una íntima familiaridad con Dios, instaurando con Él una relación de paternidad-filiación.

El “Pedagogo.”

El Pedagogo sigue literaria y cronológicamente al Protréptico. El mismo Clemente ha puesto de relieve esta vinculación desde el comienzo de la obra. Con ella se dirige a convertidos, que han recibido la fe y han entrado ya en la Iglesia por el bautismo. El papel del Logos en esta segunda etapa es curar nuestras pasiones y dirigir bien nuestras acciones. Su objetivo es, pues, la formación moral, teórica y práctica, del cristiano.

Yendo más al fondo de estos tópicos costumbristas, se advierte que para Clemente el cristianismo es asunto del hombre entero. Por otra parte se ve que presenta un ideal de moderación. La fuerza ordenadora de la libertad cristiana es el amor a Dios y al prójimo.

Clemente es el primer humanista cristiano y el primero que destaca en la incorporación de la paideia helenística a la paideia cristiana. Se esfuerza en realizar plenamente el ideal de la primera, pero conforme a las enseñanzas del Logos divino, que conduce al ser humano a su plena realización en la intimidad con el mismo Dios.

Los “Stromata.”

El título completo es “Libros de Stromata de memorias gnósticas conforme a la verdadera filosofía.” El título significa o el mercader o el fabricante de colchas, el que les da su aspecto variado, o el que las extendía sobre los lechos del banquete. Un género literario de consideraciones filosóficas, usado también por otros autores, en obras compuestas principalmente de citas. Aquí se trata del cristianismo presentado como una filosofía. Str. es una obra desconcertante y enigmática, que dibuja con gran libertad las líneas fuertes de una filosofía y una teología. Desarrolla un programa de enseñanza que supone un itinerario del hombre a Dios. Se propone reducir las resistencias de los griegos y sobre todo confirmar en su fe a los cristianos cultos. Quiere darles el deseo de progresar hacia el conocimiento. Proveerles de un método (intelectual y ascético) para llegar a la contemplación. Clemente escribe para hacer revivir en sus lectores la doctrina que él ha aprendido.

El filósofo de que tratamos se ocupa, pues, de estas tres tareas. En primer lugar, de la contemplación. En segundo, del cumplimiento de los mandamientos. En tercero, de la formación de hombres buenos. La confluencia de las tres completa al gnóstico. Si falta cualquiera de ellas, cojea lo propio de la gnosis (Str. II 10,46,1).

Lo que hace al gnóstico es la teología en su doble vertiente de estudio y contemplación. Tal dedicación teológica es inseparable de un comportamiento acorde con la ética cristiana. La tercera dimensión a notar es la proyección pastoral inmediata (magisterio, educación, ejemplo, etc.) del propio progreso personal.

La verdadera gnosis.

Para la recta comprensión de las verdades reveladas, que por su sublimidad son transmitidas en un discurso que las oculta, es necesaria la tradición gnóstica (Str. VII 10,55,6). Esta no es algo diferente de la tradición eclesiástica: es la comprensión creyente transmitida de las verdades de fe. Sólo hay una tradición, como sólo hay una doctrina. La gnosis difiere de la fe como una unidad compleja difiere de una unidad simple.

La gnosis consiste en la contemplación de realidades inteligibles y en la separación de cosas sensibles. Esta contemplación no es posible si el hombre no ha alcanzado un dominio de las pasiones (ἀπάθεια) completo y, en consecuencia, un asemejarse a Dios (ὁμοίωσις Θεώ), y no ha recibido una enseñanza esotérica. Sólo Cristo puede capacitar al hombre para alcanzar la perfección moral representada por la semejanza de Dios e impartirle la enseñanza esotérica de gnosis. Esta intervención directa del Hijo de Dios es lo que separa tajantemente a Clemente del neoplatonismo.

La gnosis clementina es la primera configuración de un platonismo cristiano y a la par una acuñación igualmente importante de la mística cristiana. De aquí su impresionante influjo en la posteridad. Primero en Orígenes y luego, vinculado con éste, en el monaquismo, Gregorio de Nisa, Evagrio Pónico, Máximo el Confesor y la mística bizantina. Este influjo se hace sentir también en Occidente a través de Casiano.

2. Orígenes.

El teólogo eclesiástico controvertido.

Orígenes fue un hombre de fe, que conjugó su intensa labor de erudito con la seriedad del asceta. Siempre se sintió “hombre eclesiástico” y como tal se propuso ser teólogo. Su punto de partida es la revelación bíblica, que encuentra condensada en la predicación de fe de la Iglesia.

Conviene sin embargo saber esto: Puesto que los santos apóstoles al predicar la fe de Cristo transmitieron ciertamente con toda claridad algunos puntos, los que consideraron necesario para todos los creyentes, incluso para los que parecían más remisos en la investigación de la ciencia divina, pero dejando el buscar la razón de su afirmación a los que mereciesen los dones excelsos del Espíritu y principalmente a los que hubiesen recibido la gracia del discurso, de la sabiduría y de la ciencia del mismo Espíritu Santo. En cuanto a otras cosas, sin duda, dijeron que existen, pero callaron el de qué modo son o de dónde proceden. Ciertamente para que los más interesados de su posteridad, los que fuesen amantes de la sabiduría, pudiesen tener una tarea con la que mostrar los frutos de su ingenio. Se trata de los que se preparen para ser dignos y capaces de recibir la sabiduría (PArch. Praef. 3).

Su influjo queda reflejado por la reiteración de las controversias sobre la ortodoxia de su doctrina. Ya durante su vida se vio agitado por la que promovió el obispo alejandrino Demetrio. A fines del s. IV y comienzos del s. V la controversia origenista movilizó a Epifanio de Salamina, san Jerónimo y Teófilo de Alejandría contra los partidarios de Orígenes (Juan de Jerusalén, Rufino de Aquileya y monjes egipcios). En el s. VI el intento de una vía media entre los extremos de las escuelas antioquena y alejandrina, llevará a Justiniano a imponer la condena de Orígenes en el V concilio ecuménico (Constantinopolitano II) del 553.

En nuestro siglo se ha reavivado la discusión sobre el carácter más o menos cristiano de su doctrina. Unos han subrayado el trasfondo platónico y el impulso gnóstico que alienta en sus teorías. Otros han destacado al creyente, biblista, eclesiástico y espiritual que siempre quiso ser. Contra lo que se ha hecho demasiado desde la Antigüedad, no hay que proyectar sobre Orígenes las doctrinas teológicas elaboradas más tarde para responder a otras controversias. Hay que reconocer a la par la audacia de una empresa que busca respuesta a las cuestiones de su tiempo y la autenticidad de una piedad fundada sobre la fe en Jesucristo.

El “sistema” de Orígenes.

Orígenes no presentó un sistema filosófico-teológico comprensivo, sino un conjunto de hipótesis como posibles respuestas a las muchas cuestiones que la regla de fe de la predicación eclesiástica dejaba abiertas. Hay que reconocer, sin embargo, que son algo más que un abanico de posibilidades desconexas, pues configuran un conjunto doctrinal coherente y bien trabado que informa de modo consistente la mente de Orígenes como se constata en su transparencia a través de sus muchas obras. La preexistencia es una hipótesis en la que piensa continuamente.

Los dos temas de la libertad humana y de la providencia divina constituyen el núcleo de la teología sistemática de Orígenes. Son los presupuestos de su comprensión de la Escritura y los que condicionan su perspectiva sobre el proceso de la transformación del hombre a semejanza de Dios. En ambos se sitúa, sobre todo, en contradicción al gnosticismo. Influidos por ideas platónicas, filonianas y gnósticas, en su afán de defensa de la justicia y bondad del Dios creador contra marcionitas y gnósticos, imaginó una primera creación puramente espiritual: el mundo preexistente de las mentes (νοῦς/νόεσ) libres y destinadas a la beatitud (P Arch II 9,2; Com Jn II 23 § 144-148; PEuch 29,13). Sin embargo sólo una se mantuvo plenamente adherida al Logos, que en consecuencia se unió hipostáticamente con ella (el alma de Cristo) 1 (Com Jn I 32 § 236; XX 19 § 162). Las demás se enfriaron más o menos en la caridad y se convirtieron en ψυχαί, quedando, según sus méritos, en diferentes moradas (P Arch II 9,5-6). Las más fervientes en la caridad constituyeron las jerarquías angélicas (Com Jn II 23 § 146; Com Cant II 8,4-7). Las que más cayeron son el diablo y los demonios (Com Jn I 17 § 96-97; CCels VI 44). Las que llegarían a ser humanas quedaron como entre dos aguas. Dios creó este mundo y los cuerpos humanos como oportunidad de corrección y educación progresiva (Com Jn II 22 § 140). La diversidad de los seres racionales proviene, pues, de su libertad de decisión. Es la libertad de decisión la que marca la frontera entre Creador y creatura. Orígenes subraya unas veces la libertad y otras la providencia y ha tratado de elaborar una doctrina comprensiva de ambas (Philokalia c.21, 23 y 25 y Peri Euch 6,1-5). La segunda creación, la del mundo material, es pues, en estricta ortodoxia, obra del Dios bueno; pero, como en el platonismo y el gnosticismo, consecuencia de una caída.

En su eclesiología, queda también influido por la distinción gnóstica entre simples y perfectos, que él también puede remontar a san Pablo. Sólo que no es en absoluto una diversidad de naturalezas. Los simples, después de una primera iniciación en el cristianismo, pueden esforzarse en comprender también los sentidos más profundos ocultos en la Escritura (CCels VII 60). Simples son los que confiesan a Cristo. La filiación procede por etapas. Su recepción actual exige un grado de madurez que conlleva la superación de la fe de los “simples” y la penetración en los misterios escondidos de la Palabra de Dios. Perfectos son los que han llegado a ser plenamente hijos de Dios e integran la Iglesia celeste.

Orígenes se preocupa más de la escatología individual que de la general (SerMt 56) y aún más de la venida espiritual de Cristo a los perfectos (SerMt 59). En Orígenes, como en Clemente, se observa un cambio de acento de la escatología comunitaria de la tradición apocalíptica, neotestamentaria y eclesiástica (apologistas, Ireneo, Tertuliano e Hipólito) hacia una mística individual. Es en su escatología donde queda más clara la tensión entre regla de fe y especulación. Como maestro se ve obligado frecuentemente a una lucha en doble frente. Arguye contra los herejes que hay resurrección de los cuerpos. Contra los fieles que tienen un sentido bajo de la resurrección, que será en cuerpos espirituales (PArch II 10,1-3). Una de sus hipótesis más audaces parte de que la acción salvífica no puede quedar frustrada. Opina que se llegará a una restauración universal (apokatastasis)(PArch I 6,1), con salvación incluso del diablo (PArch III 5,7), aunque se precise la prolongación de la obra salvífica en nuevas sucesiones de mundos. Esto le parece una solución coherente y acorde con la regla de piedad (PArch III 5,3).

Maestro cristiano en Alejandría.

Hijo de Leónidas, mártir en Alejandría bajo el reinado de Septimio Severo (HE VI 1,1; 2,3-6), fue bautizado de niño (VI 2,11). Concluidos sus estudios literarios, abrió escuela de gramática (VI 2,15). Al esconderse o huir los clérigos en otro de los ramalazos de la persecución bajo Septimio Severo (entre 206 y 210), Orígenes reunió un círculo catequético de estudios bíblicos, del que no tardarían en salir mártires. Ante la afluencia de discípulos, Orígenes dejó del todo la enseñanza de la gramática para entregarse exclusivamente a la educación en las ciencias divinas. Se entregó a una vida de ascetismo. Pudo ser por entonces cuando optó por tomar a la letra Mt. 19,12 y se castró (VI 8,1-2). Fue uno de los cargos de acusación que le levantaría más tarde el obispo Demetrio (VI 8,3-5).

Su escuela era originalmente un didaskaleion libre, al margen del control eclesiástico. Una academia privada, orientada a un proselitismo entre los jóvenes inquietos espiritualmente de los círculos cultivados de su tiempo. Eusebio nos dice que acudía a él mucha gente instruida, aun herejes y filósofos, para aprender de él no sólo en las cosas divinas sino también en las de la filosofía profana (HE VI 18,2-4). Para estar mejor preparado se hizo oyente del filósofo Amonio, como reseña Eusebio citando a Porfirio (HE VI 19,6). Hay que ver su empresa y la de otros maestros cristianos de los siglos II y III como iniciativa privada del genio misionero cristiano. Conversos cultos del s. II podían todavía sentirse satisfechos con un cristianismo resultado de su elección individual y enfocado como una educación personal; pero en pocos decenios se opera un cambio. La organización eclesiástica, la estructura capaz de sobrepujar los movimientos sectarios y la persecución imperial, busca integrar y subordinar la empresa privada de un maestro cristiano. Éste acepta en principio la nueva situación porque quiere ser ante todo eclesiástico. El encargo oficial de Demetrio a Orígenes puede corresponder, en el relato de Eusebio (VI 3,8; 8,6), a cuando, sobrecargado de trabajo, confió a su discípulo Heraclas la catequesis de los principiantes para concentrarse en la instrucción de los más adelantados (VI 15). Lo mismo que Clemente Alejandrino, que también apelaba a la prudencia pedagógica de san Pablo (Str V 10,66), Orígenes está convencido de la necesidad de dos tipos de enseñanza en la comunidad cristiana. Hay que callar sobre los misterios más profundos ante los más simples (CCels V 52).

Su prestigio de maestro se difundió por el Oriente mediterráneo. Hizo diversos viajes, convocado a sínodos para que hiciese volver a la ortodoxia a obispos herejes (VI 33,3; 37). Ha aparecido en papiros el protocolo de una de estas discusiones: la que sostuvo con el obispo Heráclides (DialHer).

Presbítero y maestro en Cesárea de Palestina.

Cuando el 215 el emperador Caracalla, en represalia por un motín, cerró las escuelas y mandó disolver las asociaciones filosóficas de Alejandría, Orígenes abandonó la ciudad y se instaló en Palestina, en Cesárea Marítima. Los obispos del país, que le pidieron que explicase las Escrituras en la asamblea eclesiástica, pese a no haber recibido todavía la ordenación sacerdotal (VI 19,16), tuvieron luego que defenderse contra la protesta de Demetrio que alegaba lo inaudito de que laicos hiciesen la homilía en presencia de obispos (VI 19,17-18). Reclamado por Demetrio, Orígenes volvió a Alejandría a sus tareas habituales.

En un viaje a Grecia por asuntos eclesiásticos, hacia 230, al pasar por Cesárea de Palestina, recibió del obispo de Cesárea, con el beneplácito del de Jerusalén, la ordenación sacerdotal (VI 23,4). Eusebio contaba en el perdido libro II de Apología de Orígenes la crisis que estalló por ello en torno a Orígenes con intervención de varios jefes eclesiásticos. Demetrio, tras un sínodo, declaró a Orígenes depuesto del presbiterado recibido ilegítimamente de un obispo ajeno y pese a ser castrado. Al morir Demetrio, su sucesor Heraclas, antes discípulo y colaborador de Orígenes, mantuvo el mismo rechazo. El 231-232, Orígenes se había trasladado de Alejandría a Cesárea (VI 26,1), donde contaba con los obispos Alejandro de Jerusalén y Teoctisto de Cesárea, que lo consideraban su maestro. Le facilitaron su dedicación a la exégesis de las Escrituras (VI 27). El Discurso de agradecimiento de un alumno (san Gregorio Taumaturgo) muestra que también en Cesárea Orígenes introducía a sus discípulos en la doctrina cristiana a partir de una enseñanza filosófica, inspirada sobre todo por el platonismo medio, del que presentaba una versión cristiana. Pero lo que más admira Gregorio en Orígenes, más que al erudito y especulativo, es al hombre de Dios, maestro de las almas y exegeta inspirado.

Instalado en Cesárea, tuvo nuevas oportunidades de viajar atendiendo diversas solicitudes. Fue llamado a Antioquía por la emperatriz Julia Mamaea (VI 21,3-4). El obispo Firmiliano de Cesárea de Capadocia lo trajo a su país para que hiciese un servicio eclesial a sus comunidades (VI 27). Estuvo allí dos años enteros, entre 235 y 238, escapando de la persecución de Maximino (Paladio, Historia Lausiaca 64). En esta oportunidad Orígenes compuso su Exhortación al martirio (Martyr), que dedicó a su amigo Ambrosio y a un presbítero de Cesárea. El mismo Orígenes recordaba este

tiempo de persecución en ComJn XXII y en diversas cartas (VI 28). Hizo otro viaje a Atenas hacia el 240 y debió quedarse algún tiempo, puesto que allí acabó su ComEz y escribió ComCant I-V (VI 32,2).

Eusebio alude a los muchos suplicios que soportó Orígenes, preso durante la persecución de Decio (250-251), pues el juez no quería quitarle la vida (VI 39,5). Quebrantado por los tormentos, debió morir no mucho después, probablemente en Cesárea, si bien una tradición recogida por Jerónimo (De Viris illustribus 54) y más tarde por Focio (Biblioth. cod. 118) coloca su muerte en Tiro, donde por largo tiempo se mostraba su tumba. Al morir, según Eusebio, tenía sesenta y nueve años (VII 1).

El biblista.

Eusebio no nos da en HE (VI 32,3) el catálogo de las obras de Orígenes porque lo había transcrito ya en su Vida de Pánfilo. Disponemos de la copia parcial hecha por Jerónimo en su Ep 33, que señala alrededor de ochocientos libros de Orígenes. Según el mismo Jerónimo (Adv. Rufinum II 22), la lista de Eusebio contaba dos mil. Su condenación acarrió la pérdida de gran parte de su obra. Una parte notable nos ha llegado sólo en las versiones latinas de san Jerónimo y de Rufino de Aquileya.

La mayor parte de sus obras son exegéticas. Se afana por trabajar sobre un texto seguro. Su Biblia es la de la Iglesia, la versión de los LXX. En un inmenso esfuerzo por asegurar su base textual, crea la primera edición crítica del A.T. Según Eusebio, cotejó el texto de los LXX con el de las otras tres versiones más difundidas (Aquila, Símaco y Teodoción) y reunió todas estas traducciones, con otras que consiguió recuperar, en una sola obra, las dividió en còla (estiquios o líneas, pero delimitados por el sentido) y las puso unas junto a otras con el mismo texto hebreo. Nos ha dejado así el ejemplar de lo que se llama los Héxaplas (VI 16,1-4). En el ComMt explica que trataba de resolver las variantes de las copias de los LXX, sirviéndose de las otras ediciones como criterio. Más allá de los LXX y del hebreo de los ejemplares judíos, quería llegar al hebreo primitivo. Su verdadero objetivo era por lo tanto alcanzar el texto original de la Biblia.

Orígenes distingue en los textos bíblicos tres sentidos: corporal, psíquico y pneumático (Philocalia 1,30), conforme a los tres tipos de hombres: los simples, los que progresan y los perfectos. Al interpretar las tres lecturas de la Escritura como la literal o histórica, la moral y la espiritual o teológica, Orígenes hacía suya la distribución tripartita de la filosofía según los estoicos (lógica, ética y física) (ComMt XVII 7-8). En esa distribución tripartita, los dos últimos términos pueden encontrarse invertidos. Tras el sentido histórico viene el místico, relativo a Cristo y la Iglesia, seguido de un sentido espiritual que atañe al alma fiel que busca a Dios. Este sentido espiritual lo llama a veces moral. Si en el primer esquema el sentido moral puede ser ya de hecho un mensaje evangélico, la segunda división es mucho más significativa y orgánica. La acción de Dios en nuestra historia humana se encamina a objetivos trascendentes. Orígenes construye sobre esta dualidad sus estructuras claves de simples y perfectos, letra y espíritu, suceso e interpretación, lenguaje narrativo y clave alegórica. Orígenes transfiere la cristología lógos-sárx alejandrina a la Escritura. Como la sarx de Jesús es expresión a la vez de revelación y ocultamiento, así también la Escritura. La línea principal del simbolismo de Orígenes se desarrolla, conforme a la tradición tipológica, en la relación entre el A.T. y Cristo. El Logos encarnado ha puesto de manifiesto el sentido espiritual de toda la Escritura. A su vez el evangelio temporal es anagógico al evangelio eterno.

El teólogo.

Escribió los libros De Principiis (PArch) antes de su marcha de Alejandría. El título sitúa la obra en una tradición de escritos filosóficos, si lo referimos, no a los principios de la enseñanza cristiana, sino a los principios de la "fisiología" (Dios, creaturas racionales, mundo). La intención de Orígenes era ofrecer una reflexión sobre el cristianismo con medios en parte filosóficos para oponerse a la propaganda herética y presentar la fe a los intelectuales. Aclara toda la obra la distinción del prefacio entre las verdades enseñadas por los apóstoles y transmitidas por la Iglesia y lo que queda abierto a la investigación teológica. Es muy frecuente que Orígenes ofrezca una serie de posibles respuestas y deje al lector la opción. El PArch, que puede fecharse entre el 220-225, ha sido la fuente principal tanto del origenismo posterior como de las campañas antiorigenistas.

Los intereses pastorales de Orígenes apuntan en todos sus escritos, pero en particular en sus dos opúsculos: la Exhortación al martirio (Martyr) que escribió para animar a dos amigos alcanzados por la persecución y su tratado Sobre la oración (PEuch). La enseñanza paulina es para él tan básica que encuentra cuatro formas específicas de oración en los cuatro términos usados en 1 Tim. 2,1.

Hacia el 248 compuso los 8 libros del Contra Celso (CCels) (VI 36,2). Aunque Celso debió publicar su "Discurso verdadero" hacia el 175, mantenía actualidad la polémica antijudía y anticristiana de este medioplatónico ecléctico. Los criticaba desde la racionalidad y los valores establecidos (orden político, tradiciones religiosas y culturales, literatura y filosofía). Orígenes se empeña en una detallada refutación en la que cita bastantes fragmentos de la obra, por lo demás perdida, del filósofo pagano. Defiende a los judíos contra las acusaciones paganas porque se siente solidario con ellos por el hecho de ser cristiano y de creer en las Escrituras. Defiende pues al judaísmo frente al paganismo y justifica al cristianismo frente a ambos. Es el escrito más amplio y denso de toda la antigua literatura apologética cristiana, pues es a la par un vasto tratado teológico sobre la religión y la vida cristiana. Nos ha llegado completo y en la lengua original.

SEGUNDA PARTE, PADRES POSTNICENOS.

8. LA CIUDAD Y EL DESIERTO.

La Iglesia, apenas salida de la prueba de la más intensa y prolongada de las persecuciones, cuando empezaba a disfrutar de la paz y aun del amparo ambiguo de las autoridades imperiales, se vio desgarrada por una contradicción sobre la esencia misma de su fe: una doctrina que negaba la divinidad verdadera de Cristo. Comenzando por Alejandría, la escisión se corrió a otras ciudades, afloró en sínodos y enfrentó al episcopado de la mitad oriental del Imperio con los obispos occidentales.

En tanto que la disgregación del paganismo, el reconocimiento social y el poder político favorecen un rápido crecimiento de la población cristiana, disminuye también la coherencia con su fe de muchos cristianos mundanos. Sin embargo se produce a la par un intenso y amplio movimiento de cristianos que buscan la mejor realización de su ideal en una vida ascética. Tuvo su arranque en un fenómeno masivo de retiro al desierto.

1. SAN ATANASIO Y LA CONTROVERSIA ARRIANA.

1. Arrio y el arrianismo. La doctrina arriana.

El presbítero alejandrino Arrio había propuesto una solución a las tensiones de la teología trinitaria de los siglos II y III entre los dos escollos del monarquianismo y del subordinacionismo. Opta por llevar este último a una conclusión coherente: Jesucristo no es Dios verdadero sino el primogénito de la creación y la más excelsa de las criaturas.

Parece que Arrio interpretó el kerigma bautismal de Padre, Hijo y Espíritu de acuerdo con el molde cosmológico descendente del Platonismo Medio, que insertaba el Intelecto (νοῦς) entre el Uno (εἷς) supremo y la materia (ὕλη) más baja. El elemento bíblico y cristiano de su explicación es que en ella la idea de creación desempeña un papel explícito. Arrio se aproximó al problema de un verdadero Hijo de Dios mediante un contraste de Mónada y Dyada. Su Mónada suprema excluía toda Dyada, toda dualidad. Para él sólo la primera ὑπόστασις, la Mónada, es Dios en el sentido real y sin calificaciones. Sólo conoce un Dios y dos υποστάσεις creadas, el Hijo y el Espíritu, intermediarias con el mundo terreno. Para él, el Padre es también el Logos real y esencial. El Hijo lo es sólo por participación y por creación. Se le aplican, pero sólo por gracia, los conceptos (ἐπίνοιαι): Dios, Λόγος, Σοφία, Δύναμις. Por eso el Hijo, aunque “Dios” (Θεός) en sentido análogo, no es “Dios verdadero.” Es ajeno (αλλότριος) y desemejante (ἀνόμοιος) al Padre. Éste es inefable (ἄρητος) aun para el Hijo. El corte entre el Dios trascendente y la creación resulta así infranqueable. Arrio ve más bien al Hijo como mediador de la creación que como revelador. Cuando Arrio habla de la relación “Padre-Hijo” está ya hablando de la relación entre Dios y el mundo.

Arrio exagera la subordinación del Hijo al Padre en la perspectiva trinitaria inaugurada por Orígenes. Como éste había colocado al Padre en una relación eterna no sólo con el Hijo sino también, en principio, con el mundo creado, Metodio de Olimpo le había acusado de admitir la eternidad del cosmos. Desde ambos presupuestos Arrio llegó finalmente a su doctrina de la Mónada y del Hijo “creado.” El arrianismo resulta así una forma de cosmología religiosa que exalta la absoluta trascendencia del único Creador.

El comienzo de la controversia.

Arrio había llegado a influyente párroco en Alejandría con una carrera en que alternó alianzas con los melecianos (un movimiento cismático, “Iglesia de los mártires,” secuela de la última gran persecución) y reconciliaciones con los sucesivos obispos desde Pedro el mártir a Alejandro. Fueron precisamente los melecianos, que le consideraban traidor, quienes aprovecharon la ocasión de hacer sospechosa su ortodoxia por haber ido demasiado lejos en su oposición al sabelianismo.

Los acusadores de Arrio expresaban la necesidad de salvar la simple idea antigua de que “Dios mismo se ha hecho hombre por nuestra salvación.” La plena divinidad substancial del Hijo era una exigencia de esa teología de la redención.

El obispo Alejandro convocó sínodos del clero alejandrino y del episcopado egipcio, en los que Arrio y sus seguidores fueron condenados por falsa doctrina. Alejandro le contrapone la doctrina origeniana de la generación eterna del Logos, segunda hipóstasis, igual al Padre. Los condenados contaban con apoyos dentro y fuera de la ciudad. Arrio se había formado en la tradición exegetica antioquena como discípulo de un maestro tan prestigiado como el mártir Luciano (+ 312). Mantenía el espíritu de camaradería con condiscípulos que ya ocupaban sedes orientales importantes. Eusebio de Nicomedia se puso de su parte y le buscó apoyos de otros colegas. Tanto él como Eusebio de Cesárea consideraban diteísta la postura de Alejandro. El de Cesárea subrayaba la subordinación del Hijo respecto al Padre. Un sínodo en Bitinia y otro en Palestina dieron su aprobación a Arrio y amonestaron a Alejandro a retirar su condena. Arrio y los suyos siguieron en sus puestos pastorales. La iglesia alejandrina quedó desgarrada, con gran escándalo de los fieles y mofa de los paganos en el teatro, y, como también Alejandro envió una encíclica a otros obispos, la escisión se fue corriendo por toda la Iglesia oriental.

Nicea y el postconcilio.

Tras un intento de conciliación, Constantino (que al principio veía sólo sutilezas de teólogos sin interés para la pastoral) optó por recurrir a lo que parecía haber dado buenos resultados en África con el cisma donatista: la convocatoria de un sínodo plenario de todos los obispos interesados en la cuestión.

El Sínodo de Nicea (325) es el primer concilio ecuménico, al que acudieron gracias a los recursos estatales más de 250 obispos de todo el Oriente, sólo cinco de Occidente y dos presbíteros como legados del de Roma. Lo inauguró con toda solemnidad el mismo Constantino, quien intervino en el debate principal y pidió la inclusión del *ομοούσιος* en la confesión de fe. El concilio hizo profesión solemne de la divinidad de Cristo y de su filiación divina eterna, precisando un credo bautismal local, como regla de fe contra el arrianismo, mediante las frases: “Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial (homousios) con el Padre, por quien todo fue hecho.” Su intención era excluir todo equívoco en el kerigma de la Iglesia y su credo, con una serie de afirmaciones que no dejan puerta abierta a los arrianos.

Arrio y los pocos que persistieron en apoyarle quedaron excomulgados y fueron desterrados por el emperador. Sin embargo, en una nueva sesión en Nicea el 327, fueron todos reintegrados, una vez que Arrio presentó al emperador una confesión de fe evasiva. El afán pacificador de la política imperial trajo consigo esta revisión del juicio de Nicea. El obispo de Alejandría pagaría las costas. En teoría todos, incluso Arrio, admitían el Niceno; pero cada uno lo pensaba según su propia teología. El emperador se contentaba con esto. El Nicaenum como tal, hasta alrededor del 350, apenas desempeñó un papel ni siquiera en la argumentación de los llamados nicenos; pero san Atanasio ha recurrido de modo creciente a él a partir del 350.

La definición de Nicea no había modificado la teología subordinacionista de la mayoría de los obispos orientales. El uso de términos como *ουσία* e *ὑπόστασις* acarrea equívocos conceptuales. Todavía Nicea los entendía como sinónimos. Para muchos el homousios era un caballo de Troya del monarquianismo.

2. San Atanasio.

Nacido en Alejandría el 295, asistió al concilio de Nicea acompañando, como diácono y secretario, a su obispo Alejandro. Le sucedió en la sede tres años después (328). Los melecianos (en Egipto una “iglesia de los mártires,” secuela de la última persecución) no aceptaron su elección y ordenación episcopal (8.6.328), que no correspondió del todo a las exigencias del canon 4 de Nicea, y le contrapusieron un antiobispo.

Pese al mandato de Constantino, Atanasio se negó a readmitir a Arrio alegando la imposibilidad de reintegrar en la Iglesia católica a quien perseveraba en su herejía y debió darle prueba suficiente de ello, pues el emperador no insistió. Los adversarios de Atanasio chocarán siempre con una personalidad fuerte, que no andará con miramientos cada vez que tenga la impresión de que los ataques dirigidos contra su persona van de hecho contra la ortodoxia que sostiene; aunque sabrá ganarse buenos amigos entre algunas de las figuras más atractivas del s. IV. Parece que se excedió con procedimientos un tanto violentos en su afán por restablecer la unidad y disciplina eclesiástica frente al cisma integrista de los melecianos y por afirmar la fe proclamada en Nicea frente a quienes abierta o cautamente seguían propugnando la interpretación arriana. Ello dio pie a una campaña de calumnias que derivaron en acusaciones formales en un sínodo reunido en Tiro el 335, que decidió deponerle del episcopado. Lo mismo que después de Nicea, Constantino ratificó la decisión sinodal apoyándola con una orden de destierro a Tréveris de las Galias. Atanasio siguió enviando sus Cartas Festales (cartas pastorales a sus sufragáneos con motivo del anuncio de la fecha de la Pascua, que son una de las fuentes más importantes tanto para la Vita de Atanasio como para su teología y espiritualidad). Al morir Constantino el 337, obtuvo de Constantino II, soberano en Occidente, el permiso para reintegrarse en su sede. Sin embargo sus adversarios episcopales de Oriente, liderados por Eusebio de Nicomedia, con apoyo del prefecto de Alejandría, colocaron un obispo intruso en la ciudad (339). Atanasio se marchó a Roma. Un sínodo romano (340-341) lo rehabilitó; pero a la par a Marcelo de Ancira, uno de los Padres de Nicea, tenido por peligroso adversario por los orientales. Por eso un sínodo en Antioquía (341) protesta y condena a Marcelo y a los que mantengan comunión con él. Ante esta ruptura de la Iglesia oriental con la occidental, los emperadores Constante y Constancio convocan un concilio en Sárdica. Los orientales, aunque vinieron muchos, rehusaron sentarse junto a Atanasio y se retiraron. Además añadieron a los ya anatematizados en Antioquía a Osio de Córdoba, Máximo de Tréveris y Julio de Roma. Los obispos occidentales del sínodo de Sárdica procedieron a su vez a la inversa. Constancio apoyó a sus obispos orientales y Atanasio tuvo que andar errante cinco años entre las Galias y Asia Menor. Una aproximación política entre los dos hermanos emperadores, facilitó la de Atanasio y Constancio, tras la muerte del obispo intruso de Alejandría. Atanasio fue recibido triunfalmente en su sede (346).

Al quedar Constancio como único emperador el 353, reafirma su política de lograr la paz eclesiástica siguiendo una línea distinta de aquella en la que su padre había fracasado. Logra que los obispos occidentales condenen a Atanasio en el sínodo de Arles (354), sentencia confirmada por el sínodo de Milán (355), presidido por el emperador en persona. El mismo papa Liberio es coaccionado en Sirmium (357) hasta que firma la condena de Atanasio. Entre tanto éste ha huido al desierto, refugiándose entre los monjes (356).

La subida al trono de Juliano el Apóstata dio a Atanasio una nueva oportunidad de retorno triunfante a su sede. Al levantar los destierros, Juliano buscaba dividir y enfrentar a la Iglesia; pero los depuestos solían ser los campeones de la ortodoxia y así su política resultó ventajosa para el afianzamiento de la fe nicena.

Atanasio había comprendido además que muchos de los “semi-arrianos” de Oriente no lo eran por opción dogmática sino por confusión en el uso de los términos (la identificación o distinción de *ousía* e *hypostasis*), por prevención contra interpretaciones extremistas (como la achacada a Marcelo de Ancira) o simplemente por conservadurismo (rechazo de la inclusión en la regla de fe de un término filosófico como homousios, ni bíblico ni litúrgico, que había sido usado por los gnósticos y descartado por el sínodo de Antioquía del 268 al condenar el monarquianismo de Pablo de Samosata).

En el “concilio de confesores,” reunido en Alejandría el 362, Atanasio logró por primera vez que se declarase la suficiencia del Niceno por un decreto sinodal. El sínodo estaba ocupado principalmente en problemas de reconciliación. Otro aspecto importante del Sínodo del 362 es que se advierte que 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. 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.

El gran logro sinodal de la reconciliación eclesiástica de tantos obispos antes enfrentados, y el éxito de Atanasio en la conversión de paganos, era contradictorio de lo buscado por Juliano, que ordenó el destierro del obispo alejandrino por enemigo de la paz y adversario de los dioses. Sin embargo, Atanasio pudo regresar tras la muerte de Juliano el 363.

El emperador oriental Valente reanudó la política eclesiástica semiarriana de Constancio; sin embargo tuvo que actuar con menor firmeza porque su poder no estaba tan consolidado. Por eso, si bien el 363 dio orden de destierro contra Atanasio (que se limitó a esconderse en las afueras de Alejandría), ante el descontento popular suscitado por esta medida, le permitió regresar el 366. Atanasio pudo permanecer en paz en su sede hasta su muerte el 373.

Polemista y pastor.

Antes del 337 compuso sus apologías, contra el paganismo (Contra Gentes) y en defensa de la doctrina de la encarnación del Hijo de Dios (De Incarnatione Verbi). En las dos partes de su obra apologética, Atanasio habla primero de la creación del hombre y de la intención perseguida por Dios. Después habla del pecado, para llegar en el CG a una llamada al reconocimiento de la existencia de Dios, y en el DI a la exposición de la obra salvadora de Cristo.

El pensamiento del “Hijo de Dios-hecho-hombre” ocupará siempre un puesto preponderante en sus escritos. Lo que dominaba todo su pensamiento era no tanto el modo de la encarnación (dadas las insuficiencias de su cristología Lógos-Sárx, preludio del apolinarismo) como el hecho de la encarnación, considerada como el acto de la salvación de Dios hacia el hombre. Cristo es el autor de la salvación gracias a su divinidad, y su humanidad no ocupa sino un papel de instrumento.

Tienen también su parte de apologética personal las obras dogmáticas que compuso en el contexto histórico de la polémica arriana. En los seis años en el desierto suele datarse las grandes obras de polémica doctrinal de Atanasio: La Historia Arianorum ad Monachos transparenta su apasionamiento en la denuncia de los errores y de los manejos desleales de sus adversarios, con ataques personales y apreciaciones sin matices. Sus Orationes contra Arianos son la protesta de un cristiano que ha sufrido por su fe en las tradiciones más sagradas. Abominando especulaciones filosóficas como las de los arrianos, sigue más bien el método del pastor cuidadoso de la fe de la gente sencilla con afirmaciones tajantes de la divinidad del Verbo. Sin embargo cuida de discurrir, para uso de los sabios, sobre la creación de la Sabiduría según Prov. 8,22. Sobre la base del dogma tradicional de la creación divina, deja perfilarse en su discurso la afirmación de la unidad substancial del Padre y del Hijo en la distinción de su ser propio. Luego recoge su enseñanza sobre la eternidad del Hijo: “el engendrado propio de la esencia del Padre.” Las nociones sobre Dios, de “teológicas” en sentido estricto, pasan a ser “económicas,” por quedar fundadas ante todo sobre una consideración de las realidades vividas de la obra salvífica del Hijo. Fundándose sobre la Escritura, está convencido de que lo esencial de la salvación consiste en ser adoptados como hijos de Dios y en participar en su naturaleza. A partir de la realidad de la redención, Atanasio da la prueba de la homousía por la obra de salvación. Se da de lleno, tal como él mismo se entiende en su foro más íntimo de creyente, como un cristiano guiado por la revelación central de la encarnación divina. Sus Epistulae ad Serapionem (Serapión de Thmuis, uno de los líderes monásticos que promovió al episcopado), donde defiende la divinidad del Espíritu Santo, son también de un combatiente apasionado. El discurso sobre una divinidad de la santa Trías y el rechazo de una separación de Padre, Hijo y Espíritu Santo en la Carta encíclica del Sínodo del 362 son característicos del estado de la discusión en la Epístula I ad Serapionem. Más conciliador es su De Synodis Arimini et Seleuciaie (359-361), en que condena a los homoianos arrianizantes y reclama de los homoiusianos la aceptación del Símbolo niceno.

Su búsqueda de la solidaridad episcopal se expresa en la Epístola ad episcopos encyclica.

Atanasio inaugura un nuevo género literario, la hagiografía monástica, con su Vita Antonii, escrita entre el 356 y el 362, que significa tanto la decidida integración del movimiento monástico por parte de la eclesialidad católica como un manifiesto propagandístico de ese ideal, que tuvo pronta y amplísima difusión. La VA hacía válido en Egipto y fuera su reclamo de ser piadoso asceta y genuino obispo. Su finalidad es dirigir el movimiento en las vías eclesiásticas.

Está claro que le importaba la dirección pastoral de los ascetas, aun prescindiendo del hecho de que le interesaba este movimiento como un refuerzo de la ortodoxia. Atanasio es ante todo un pastor ecclesiae que sabe guardar a los perfectos cerca de la comunidad y la comunidad cerca de la aspiración a la perfección.

2. EL MONAQUISMO PRIMITIVO.

En Egipto queda atestiguada a comienzos del s. IV la práctica de la vida solitaria, separada (anacoretismo), en las afueras de los poblados. El movimiento de retiro en el desierto (eremitismo) recibió un gran impulso del ejemplo de Antonio. Pronto se dio el paso a la agrupación de comunidades de anacoretas junto a los oasis del desierto. En el siglo IV florecen colonias monásticas en tres centros del Bajo Egipto: Nitria, Sketis y Kellia, los primeros prestigiados por Amún y Macario y el tercero conocido por la aglomeración de anacoretas. En el Alto Egipto es Pacomio quien toma la iniciativa de organizar el movimiento eremítico en comunidades férreamente organizadas bajo unas reglas de vida común (cenobitismo).

1. Documentos del monaquismo.

El movimiento monástico encuentra un primer cauce de producción literaria en la transmisión, primero oral y pronto escrita, de las sentencias de los Padres del Desierto. Dichos que acabaron recopilados en las colecciones de *Apophthegmata*. La doctrina de los primeros anacoretas nos llega a través de esos dichos.

Los criterios de organización de los primeros cenobitas fraguaron a su vez en las Reglas que compusieron para sus monasterios. La primera de ellas fue la de Pacomio.

Entre la producción literaria inmediata de los protagonistas del movimiento, contamos también con algunas Cartas. Nos han llegado algunas de los dos grandes iniciadores: san Antonio y san Pacomio.

El interés suscitado por el movimiento monástico atrajo a viajeros que quisieron vivir, al menos parcialmente, esa experiencia. Estas reseñas de viajeros, simpatizantes o enteramente comprometidos, fueron uno de los cauces propagandísticos del movimiento monástico. Hay que destacar por su influjo posterior la *Historia Monachorum in Aegypto* y la *Historia Lausiaca* de Paladio. Como documento básico para el conocimiento del monaquismo siríaco desde comienzos del s. IV hasta el 440 contamos con la *Historia Philothea* de Teodoreto de Ciro.

En las biografías de los pioneros del movimiento queda más patente aún el objetivo propagandístico. Es ya el caso de la *Vita Anlonii* de san Atanasio, que debió de contribuir mucho a la recepción del movimiento por otras instancias eclesiásticas. Traducida pronto al latín, nos consta que influyó en la propagación del ideal monástico en el Occidente cristiano. Lo mismo ocurrió con las sucesivas *Vidas* de Pacomio. Casi de pura propaganda son las vidas de santos monjes de su entusiasta partidario occidental san Jerónimo, que son adaptaciones a un género de literatura popular: las vidas de héroes o personajes fantásticos. Es históricamente más sólida la *Vita Martini* de Sulpicio Severo (397), sobre san Martín de Tours, que fue sucesivamente tribuno militar, monje y obispo.

Tengamos en cuenta, por último, que personajes inteligentes y cultos, ganados al monaquismo, desarrollaron toda una teología, particularmente ética, acorde con su ideal. Fue el caso del gran teólogo origenista griego Evagrio Póntico, y de Casiano, adaptador al ambiente occidental de las tradiciones espirituales de los monjes de Oriente.

Apophthegmata.

Son relatos breves en que toda la anécdota se centra en la escenificación de un dicho del protagonista. Las colecciones de Dichos de los Padres del Desierto nos han llegado por una riquísima y enmarañada traducción manuscrita en griego, latín (*Verba Seniorum*) y múltiples versiones orientales. Podemos distinguir básicamente una colección alfabética (Antonio, Arsenio, etc.) y otra temática (virtudes y vicios).

Un dicho sobre Arsenio ilustra el tema monástico de prolongada tradición de la fuga mundi:

El padre Arsenio, cuando aún estaba en palacio, rogaba a Dios diciendo: "Señor, enséñame el camino de la salvación." Y oyó una voz que decía: "Arsenio, huye de los hombres y te salvarás" (AP: PG 65, 87BC).

Era el silencio del monje lo que contribuía a que se valorasen más sus breves y densas sentencias.

El ejemplo y la enseñanza del hombre espiritual son apreciados como la interpretación vital hasta las últimas consecuencias de la doctrina evangélica:

Preguntado el padre Ammonas sobre cuál era "el camino estrecho y áspero" respondió que era el forzar los propios pensamientos y cortar los propios deseos por causa de Dios. Que equivale a lo de: "Hemos dejado todo y te hemos seguido" (PG 65, 123A).

Vita Antonio.

La *Vita* como obra que llegó a ser clásica de la literatura cristiana ha tenido una posteridad quebrada propiamente por Jerónimo. Puesto que, como dice su autor, no pudo contar con los relatos de monjes compañeros de Antonio y pese a que el texto A quiere ver a Atanasio en estrecha vinculación con Antonio, hay que contar más bien con el texto B en 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. El frecuente relato de visiones permite concluir, junto a una relación peculiarmente estrecha, una duración más larga de la vida en común. Para componer la *Vita*, san Atanasio ha dispuesto de los informes de su amigo Serapión, que aparece como el garante para *Vita Antonio* 69-71 (prescindiendo del discurso antiarriano de Antonio, que Atanasio escribe en el c.69). Éste ha introducido también el correctivo de la *imitatio sanctorum*, de los santos bíblicos. 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. Son bíblicos los modelos propuestos por la *Vita Antonio*. El modelo primordial de la vida monástica es Cristo. Después de Cristo el monaquismo se inspira en la figura de san Pablo, imitador de Cristo, y en su doctrina. Tal lectura hace de Antonio, el padre de los monjes, un "hombre de Dios" (ἄνθρωπος θεοῦ) en vez de un "hombre divino" (θεῖος ἄνθρωπος). Sin embargo, la historia de la influencia de la obra y 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 6.

Protagonista es Antonio, estimado como el padre del eremitismo, aunque la misma biografía atestigua que no fue el iniciador. Narra una historia del santo que se desarrolla en fases sucesivas hasta una soledad más completa. Esta evolución parece corresponder a la realidad histórica; pero, al mismo tiempo, no cabe duda de que refleja una doctrina del progreso espiritual.

Pachomiana.

Cuando Pacomio quiso transformar en una comunidad al grupo de hombres que habían acudido a vivir con él, les dio una serie de reglamentos que tomó de las Escrituras. Al fundar nuevos monasterios o adoptar comunidades ya existentes les dio las mismas reglas vigentes en el monasterio de Tabennesi. También hizo una adaptación para la vida monástica de su hermana y otras mujeres. Estos reglamentos evolucionaron ya en vida de Pacomio y sus sucesores. Hay cuatro series atribuidas a Pacomio y una a su discípulo Horsiesio. El 404 san Jerónimo, después de haber encargado la versión del copto al griego, tradujo al latín (Pachomiana latina) la Regla de Pacomio, sus cartas y una de su discípulo Teodoro, así como el Testamento de Horsiesio.

Historia Monachorum in Aegypto.

El autor escribe el 394 tras la invitación insistente de una comunidad monástica del Monte de los Olivos para que les describa el modo de vida de los monjes egipcios, tal como los ha visto (Prol., 2). La obra consta de 26 capítulos, centrados en 25 padres, entre un prólogo y un epílogo.

El trabajo no era algo claro de entrada para el monaquismo más antiguo. Algunos, que se propusieron como ideal la plena dedicación a la vida de oración, lo consideraron un estorbo. Imaginaron una vida libre de tales preocupaciones y pudieron fantasear con que la providencia les proveería, si preciso fuera, con alimentos celestes. Circularon historias de tales milagros. Sin embargo pronto se valoró el trabajo como un don divino para aliviar la tensión y la acedia del que ya no podía soportar una concentración permanente en la oración. También por la humilde constatación de la debilidad humana, que, si precisa la alimentación necesaria, ha de trabajar para conseguirla. Fuera ayuda o necesidad, pasó a ser valorado como uno de los deberes del monje y tomado con toda seriedad. Una generación después se apreciará como un logro lleno de satisfacción el mantenerse con el propio trabajo, la independencia que ello proporciona, y aun el ganar sobradamente como para ejercer la caridad con otros. Pasa a valorarse como una virtud equiparable con los ayunos y las vigiliias.

Historia Lausiaca.

El autor, Paladio, da elementos autobiográficos en HL y en su *Dialogus de vita s. Iohannis Chrysostomi*. Nacido en Galacia (363/364), monje h. 386, estuvo en Palestina, Alejandría y las soledades de Nitria y Kellia en Egipto. Hacia el 400 era obispo en Bitinia. El 403 fue cuestionado por su origenismo (o, más bien, por su apoyo al Crisóstomo). El 404 fue a Roma a abogar por Crisóstomo ante el papa Inocencio I. Vuelto a Constantinopla fue exiliado a Tebaida (406). Fue rehabilitado el 413. Ya no vivía el 431.

Escribió la HL desde recuerdos personales y tradiciones orales, con muchos elementos legendarios. La HL es una colección de esbozos de diversa longitud, cada uno sobre un asceta o grupos de ascetas.

Se cuenta que este Pambo al morir, justo cuando estaba para expirar, había dicho a los que estaban a su lado. Orígenes (el presbítero administrador) y Amonio, varones ilustres, y a los demás hermanos, lo siguiente: “Desde que vine a este lugar del desierto, me construí la celda y la habité, no recuerdo haber comido un pan de regalo; sólo el ganado con mis manos. No he tenido que arrepentirme de ninguna de las palabras que he dicho hasta este mismo momento. Aun así retorno a Dios como uno que todavía no ha comenzado a practicar la piedad” (10,6).

2. Evagrio Póntico.

Había nacido en el Ponto h. 345. Como clérigo estuvo muy relacionado con los llamados Padres Capadocios y llegó a ser archidiacono de Constantinopla. Marchó a Jerusalén, donde se decidió, tras muchas vacilaciones, por la vida monástica. Acabó instalándose como monje en Egipto (383). Para ganar su mantenimiento se dedicó a la actividad de copista, componiendo él mismo numerosas obras en el desierto. Por su actividad intelectual y su admiración por las obras de Orígenes se distinguen Evagrio y sus amigos de la masa de monjes, que eran en su mayoría campesinos coptos incultos. Murió antes del 399, puesto que no tenemos noticia de que le afectase la campaña antiorigenista. Las fuentes clásicas del monaquismo lo cuentan entre sus Padres más venerables (HL 38; HM 86; Apoph). A partir de la campaña antiorigenista desatada el 399, no tardan en aflorar las prevenciones por su pertenencia destacada al sector de monjes origenistas. Sería precisamente un origenismo de tipo evagriano el condenado por el Concilio de Constantinopla del 553. Esto acarreó no sólo el deterioro de su memoria sino la destrucción de buena parte de su obra. Lo preservado en versión siríaca ha permitido descubrir que poseemos parte de su obra griega bajo otra atribución. Evagrio había logrado una síntesis sorprendente de ideas estoicas y platónicas por un lado y de teología origenista por otro. Sus escritos influyeron poderosamente en el monaquismo oriental y era tan fuerte su influjo que ni la condena del 553 logró eliminarlo.

Sus obras son generalmente breves, pero muy densas. Le gusta la colección de sentencias lapidarias. Algunas corresponden claramente a un adoctrinamiento ascético, adecuado a cualquier discípulo en los caminos de la vida espiritual. Denuncia los diversos tipos de malos pensamientos que tientan al pecado en *De diversis malignis cogitationibus*. Sistematiza la tradición ascética de salir al paso a estas tentaciones con jaculatorias compuestas por frases bien seleccionadas de la Escritura en el *Antirrhetikós*. Su *De oratione* nos transmite las lecciones de un contemplativo. Es el precursor de los catálogos de los pecados capitales en su atribución, típicamente origenista, de los vicios a demonios especializados (*De octo spiritibus malitiae*). El *Tratado práctico* (*Praktikos*), el *Gnóstico* (*Gnostikós*) y los *Capítulos gnósticos* (*Kephalaia gnostika*) constituyen una especie de trilogía que responde a los tres estadios de la vida espiritual según la concepción evagriana. En su sistema, cosmología, antropología, ascética y mística forman un todo coherente perfectamente ligado. Toma de Orígenes, transformándola algo, su visión de un universo primitivo

enteramente espiritual, donde la materia es una consecuencia de una desatención a Dios, sin que esto signifique que sea en sí mala o que Dios no sea el creador. Pero, como para san Gregorio de Nisa, no ha sido creada sino en vista del pecado y su superación nos espiritualiza. Así puede decir que todas las tentaciones nos vienen de los malos espíritus y al mismo tiempo de nuestra carne y del mundo en que esta carne nos sumerge. En su ética, la “práctica” (dominio de las virtudes) conduce a la απάθεια (liberación de las pasiones) 8. De hecho no es sino el dominio sobre las pasiones que se oponían en nosotros a la caridad. Entonces es cuando puede florecer el conocimiento contemplativo (la γνώσις o θεωρία). Es primero la contemplación de los seres creados, visibles o invisibles, no conociéndolos ya por las pasiones sino por sus razones (λόγοι): un conocimiento conforme a la razón divina, al Logos creador. Al no existir esas “razones” sino en el Logos divino, no pueden ser captadas sino en las palabras en que él mismo se ha expresado. Por eso este conocimiento no se adquiere sino por meditación de las Escrituras a la luz del Logos encarnado. Así se hace posible el paso de la contemplación, bajo la luz divina, de las realidades creadas (φυσική θεωρία) a la θεολογία, que es siempre el conocimiento por excelencia, la “gnosis de la Trinidad.” Ésta se obtiene en la oración pura, la oración por excelencia. El alcanzar esta contemplación sin formas es una gracia; pero que no excluye el esfuerzo consciente de nuestra parte. Sigue la tradición de los maestros que enseñaron a buscar a Dios en la fe desnuda, que prescinde de la imaginación. Recomienda tener vacía la mente de toda representación y estar en guardia ante toda forma sensible de lo divino. Por eso hay quienes atribuyen a Evagrio, más que al Pseudo-Dionisio, la primera invasión de la espiritualidad cristiana por la llamada “tendencia abstracta”: el intento por reencontrar a Dios en el olvido total de las realidades creadas, incluida la misma humanidad de Cristo.

3. Juan Casiano.

Fue monje en Belén, y, tras visitar a los monjes egipcios, optó por quedarse en Egipto, pese a haberse comprometido a regresar a Belén. Hizo un viaje a Constantinopla, probablemente conectado con la crisis origenista del 399. En el 405, Casiano era uno de los que se refugiaron en Italia, tras el destierro de Crisóstomo. Casiano pasó a Provenza, donde se instaló en comunidad monástica cerca de Marsella.

Casiano escribió tres libros entre 425 y 430. La descripción de la vida monástica en sus Institutiones coenobiticae se señala por su serenidad y sobriedad. Casiano participaba de la creencia de los primitivos monjes de que su vida era la misma de la comunidad apostólica de Jerusalén. Con la tradición egipcia exalta al anacoreta sobre el cenobita; pero en la práctica descorazona al monje de hacerse eremita. Sus conferencias a los monjes (Collationes) son una presentación de los ideales morales y ascéticos practicados en Egipto. Apelando a la tradición monástica egipcia buscaba interpretarla para crear un cuerpo de instituciones adaptables a la Galia. Ya antes de él, san Hilario de Poitiers y san Martín de Tours habían animado un movimiento monástico organizado en ciertas partes de Galia; pero en su tiempo, la situación del ascetismo galo era confusa. Su inestabilidad era lo que más preocupaba a Casiano. En las Conferencias deplora, pero admite la necesidad de modificar las enseñanzas de Oriente. Su afirmación de la vida cenobítica se vincula en alguna medida con la debilidad espiritual que creía ver a su alrededor.

9. LOS PADRES CAPADOCIOS.

Los Padres Capadocios, san Basilio de Cesárea, su amigo san Gregorio Nacienceno y san Gregorio de Nisa, hermano menor de Basilio, son los representantes más brillantes de la teología neo-alejandrina. Basilio ha merecido el apellido de Grande por sus extraordinarias cualidades como estadista eclesiástico y organizador, gran exponente de la doctrina cristiana y segundo Atanasio en la defensa de la ortodoxia, padre del monacato oriental y reformador de la liturgia.

1. San Basilio El Grande.

Basilio el Grande nació en Cesárea de Capadocia el 329 o el 330, en el seno de una familia cristiana acomodada en la que se apreciaba mucho la vida ascética.

Era hijo de un afamado réctor y completó su formación en Cesárea de Capadocia, Constantinopla y Atenas, donde ligó amistad para toda la vida con su compaisano Gregorio Nacienceno.

Instalación monástica.

Vuelto a su país hacia el 356, entró en contacto con Eustacio de Sebaste, teórico y práctico de un ascetismo austero y, acompañándole, emprendió su largo viaje para conocer a los monjes de Siria, Mesopotamia, Palestina y Egipto. Al volver, tras recibir el bautismo (358), se estableció en su propia “soledad,” en el Ponto. Pronto se le juntan discípulos y también su amigo de Atenas, Gregorio Nacienceno. En colaboración con éste compuso la Philocalia (antología de las obras de Orígenes). Desde el 364 emprendió la redacción de las dos Reglas, que le han ganado el título de legislador del monaquismo griego. Las Regulae fusiis tractatae fueron compuestas para su publicación en fases sucesivas. Las Regulae brevius tractatae son respuestas a casos de conciencia y explicaciones de pasajes difíciles para uso de los monjes. En poco tiempo fundó una serie de monasterios.

Las reglas de Basilio tienen un carácter muy pronunciado de moderación y prudencia. Basilio insiste sobre las ventajas de la vida conventual (Reg. fus. 6,1; 7,1). La dirección espiritual ocupa un puesto capital. Entre las virtudes que debe practicar un monje, comenzando por los superiores, una de las primeras es la humildad (43,2). Los monjes deben obedecer en todo sin discusión (28,2). A lo más les queda permitido dirigir respetuosamente observaciones discretas (47-48). Su obediencia no tiene otros límites que la ley de Dios (Reg. brev. 114). Las otras virtudes del monje (pobreza, mortificación, renunciamento) se imponen por sí mismas a quien quiera una vida perfecta. Pero hay que notar que

estas virtudes no quedarían salvaguardadas sin la práctica del trabajo (Reg. fus. 37-41). Junto al trabajo manual tiene lugar el trabajo intelectual. Basilio recomienda mucho el estudio de la Escritura. Con el trabajo, y aún más, la oración es el gran deber del monje. La oración es esencialmente la elevación del espíritu y el corazón a Dios. Hay que orar constantemente. La oración monástica está regulada como todo lo demás. Los monjes interrumpen su trabajo para acudir al rezo de las horas canónicas en los tiempos designados en un mismo local.

Estadista eclesiástico.

Ordenado sacerdote el 364, el 370 Basilio llegó a ser obispo de Cesárea y metropolitano de Capadocia. Como obispo guardó siempre nostalgia de la soledad y no cesó de practicar el ascetismo. Se ganó pronto el amor de su pueblo con obras de asistencia social. Fundó en las afueras de Cesárea un gran hospital confiado a monjes. Junto a otros edificios eclesiásticos y asistenciales acabó constituyendo una nueva ciudad, que atrajo a sí la población de la antigua Cesárea.

Por la brecha entre la precaria situación contemporánea y el espíritu original del cristianismo, Basilio decidió ser un asceta y reformador. Su confraternidad ascética trataba de recrear la vida de la primitiva comunidad cristiana. Su concepto del amor cristiano incluía la asistencia tanto material como espiritual al necesitado, apertura de mente en cuestiones doctrinales y relaciones amistosas, aunque sin claudicaciones, con los de fuera.

Las dos principales empresas de Basilio fueron el restablecimiento de unidad, paz y orden en la iglesia de Cesárea y la iniciativa por restaurar unidad, paz y comunión entre las iglesias cristianas.

Campeón de la ortodoxia.

En su lucha contra el arrianismo, apoyado por el emperador Valente, desarrolló incesante actividad con sabiduría y prudencia. Sobre el trasfondo histórico de la anarquía doctrinal y moral y la falta de unidad y cooperación entre las iglesias cristianas en general, tomó medidas concretas para remediar la situación al promover la creación de un frente ortodoxo unido por encima de las barreras geográficas. Sus cuatro negociaciones con el Occidente cristiano (371-377) fracasaron por la falta de acuerdo en la solución del llamado cisma meleciano de Antioquía (desde el 362), porque por ambos lados no hubo mediadores competentes. En el 373 tuvo que romper con su antes gran amigo e inspirador ascético, Eustacio de Sebaste, que rehusaba reconocer la divinidad del Espíritu Santo. Sólo tras la muerte de Basilio (379) quedaron coronados por el éxito la mayoría de sus esfuerzos “ecuménicos.” El 381 los orientales dieron por resuelta la disputa antioquena y el concilio de Constantinopla condenó la herejía de los “pneumatómacos.”

Obra literaria.

No es sólo un administrador y organizador eclesiástico. Es también un gran teólogo. Compuso tratados dogmáticos, ascéticos, pedagógicos y litúrgicos, además de un gran número de sermones y más de 300 cartas, que permiten seguirle en su actividad desbordante. Falta todavía una edición crítica de sus obras completas.

Su enseñanza se centra en la defensa de la fe nicena contra los diferentes partidos arrianos. Ligado por amistad con san Atanasio, avanzó más que éste en la clarificación de la terminología trinitaria y cristológica.

El “Contra Eunomio.”

Entre sus obras dogmáticas destacan los tres libros *Contra Eunomio* (líder de los anomoianos) y su tratado sobre El Espíritu Santo, en que defiende la *ὁμοιότης* del Espíritu Santo.

En la discusión con Eunomio se trata nada menos que de la divinidad del Hijo, cuestión planteada ya con un lenguaje conceptual coherente, que permite dar cuenta a la vez de la unidad divina y de la distinción trinitaria. Se trata también de la divinidad del Espíritu Santo y, en su surco, de toda la pneumatología cristiana.

Redacta el *Contra Eunomio* en la primera época de su actividad teológica. Afirma ante todo su sentido de la fe, tal como la ha recibido de la tradición de la Iglesia y tal como la ve atestiguada por la Escritura. Es indudable la autenticidad del C.E. I-II. Es probable que el C.E. III haya sido redactado algo más tarde. En cambio los libros IV-V son considerados generalmente como pseudo-basilianos.

En el campo propiamente teológico queda clara la influencia de Orígenes, usado con mucha prudencia. Recoge la tesis origeniana de la incomprendibilidad de Dios como respuesta a la pretensión eunomiana de saber todo de Dios. También le toma la visión del Verbo como verdadero revelador de Dios para los hombres. En cambio excluye todo subordinacionismo. Entre Dios y la creatura no hay ninguna hipóstasis intermediaria.

Se dice, en efecto, que hay dos realidades, la divina y la creatural, la de la soberanía y la del servicio, la del poder santificante y la del santificado, la que tiene la virtud por naturaleza y la que la consigue por libre elección. ¿De qué lado colocaremos al Espíritu? ¿Entre los santificados? Pero él mismo es santificación. ¿Acaso entre los que adquieren la virtud por sus buenas acciones? Pero es bueno por naturaleza. ¿Acaso entre los encargados de oficios? Son otros los espíritus encargados de oficios enviados para ministerio. No es lícito llamar nuestro compañero de servicio al que es directivo por naturaleza, ni sumar en la creación al que es contado en la divina y bienaventurada Trinidad [C.E. III 2,18-29]. El Espíritu tiene por naturaleza la santidad y la santificación de las creaturas se produce por su participación en el Espíritu.

El tratado sobre el Espíritu Santo.

En los primeros siglos hubo una confesión permanente de la actuación soberana del Espíritu en todo lo que expresa la fe viva y la espera de la Iglesia: oración, sacramentos, martirio y perdón de los pecados. Sin embargo, el Espíritu Santo

había figurado muy poco en la teología cristiana hasta la segunda mitad del s. IV. En pleno s. IV se constata todavía un neto desfase entre la experiencia espontánea, carismática o sacramental del Espíritu Santo como persona y como don divino y cristológico y la pneumatología refleja, a la que habían dado acaso su primer impulso las especulaciones gnósticas, alimentadas a su vez parcialmente en el judaísmo tardío. Cuando los teólogos cristianos tuvieron que enfrentarse seriamente con la discusión sobre el Espíritu, reconocieron muy pronto que Dios subsistía distintamente como Espíritu lo mismo que como Padre e Hijo. Hasta alrededor de los 360 los teólogos cristianos habían usado con libertad un modelo filosófico, tornado del platonismo medio (un Principio Supremo y un Segundo Principio), para describir la relación del Hijo con el Padre. Modelo que cayó en un abandono virtual por el desarrollo de la doctrina de la Trinidad. No tenían ningún motivo filosófico para incluir al Espíritu en la Trinidad. No fue una presión filosófica lo que les llevó a esta conclusión sino tanto los datos del N.T. como la experiencia espiritual y la práctica litúrgica de la Iglesia. Aquí la religión triunfó sobre la filosofía.

No hay nada más significativo de Basilio que el que haya sido la oración de glorificación donde encontraba la expresión necesaria y prueba de su fe. Ha conectado en una secuencia firme bautismo, confesión de fe y doxología 2. No es extraño que haya llevado a este terreno (centro tanto de su vida como de su pensamiento) la confrontación con los “pneumatómacos.”

En una liturgia solemne, el 374, Basilio hizo seguir a la doxología tradicional, “por (διὰ) el Hijo en (ἐν) el Espíritu Santo,” una nueva formulación que suscitó críticas de algunos asistentes: “junto con (μετά) el Hijo, con (σὺν) el Espíritu Santo.” Su Carta a Anfíloco sobre el Espíritu Santo quiere justificar la expresión “con el Espíritu Santo,” tratando de explicar la equivalencia que se da en la doxología entre las preposiciones “en” y “con.” Está convencido de que precisar el lenguaje teológico es ya servir al conocimiento de la verdad de fe y a su profundización.

Otras obras.

Entre sus obras ascéticas, Moralia (colección de 80 reglas morales). Como Basilio no ve en el monje sino un cristiano en el sentido más estricto, no piensa en otra línea de conducta que la propuesta por Dios a los cristianos, el Evangelio. La obra es una exposición a la vez resumida y ordenada del código evangélico para uso de las almas ansiosas de perfección. Va dirigida a los monjes, y más directamente a los que forman el consejo del superior. Según Basilio la única obligación peculiar de los monjes es la virginidad. Todo lo demás les es común con los demás cristianos. Sí traza una distinción entre los deberes comunes a todos (1-68) y las obligaciones especiales de cada profesión (70-79).

De sus homilias destacaremos las nueve largas homilias sobre el Hexaemeron (los seis días de la creación). El designio del orador era emprender una investigación sobre la constitución del mundo y proponer una contemplación del universo que tuviese su principio no en las enseñanzas profanas sino en la sabiduría de Dios. Para sondear el misterio del mundo no confiaba sino en la revelación divina. Las doctrinas filosóficas son sistemas de verosimilitudes que pueden ayudarnos a dar nuestra adhesión a las enseñanzas divinas; pero no pueden pretender ser la expresión de la verdad que nos escapa. La Escritura sola es verdadera. Las insuficiencias de la ciencia contemporánea y las de la formación científica del mismo Basilio han mantenido su exégesis en una prudencia temerosa respecto a la Escritura y una independencia excesiva respecto a las certidumbres o investigaciones humanas.

Además es un maestro del arte epistolar. En su numerosa correspondencia hay cartas de amistad, de recomendación, de consuelo, canónicas, ascético-morales, dogmáticas, litúrgicas e históricas. Las cartas de Basilio ilustran de modo particular las relaciones de las iglesias locales entre sí en el panorama del s. IV. Estas relaciones eran la expresión de la colegialidad episcopal. Atestiguan una corresponsabilidad pastoral de las iglesias, arraigada en una comunión litúrgica. Las cartas del metropolitano de Cesárea ilustran el ejercicio de una “eclesiología de comunión.” La afirmación y defensa de la unidad eclesial es la preocupación principal de Basilio.

2. San Gregorio Nacianceno.

De carácter muy distinto del de su amigo íntimo san Basilio, Gregorio es un humanista que prefiere la contemplación tranquila y, de por sí, se habría dedicado a la combinación de la piedad ascética y la cultura literaria. Era un temperamento soñador, poeta, extremadamente sensible, tierno, mudable: inclinado a la soledad y al estudio. Su naturaleza débil y excesivamente sensible dará a su vida la impronta de una falta de decisión, causada por la tensión entre su anhelo de soledad y su sentido del deber.

Su vida se desarrolla en una continua tensión entre su inclinación natural y las responsabilidades que le reclaman; sea por su propia conciencia de las necesidades de la Iglesia, sea por las peticiones de sus amigos. Por eso su carrera es una sucesión de huidas y retornos.

De Nacianzo a Constantinopla.

Había nacido en Nacianzo (h.329/330), hijo del obispo Gregorio el Anciano, un gran propietario convertido al cristianismo más bien tarde. Tuvo oportunidad de una muy buena formación retórica, más estudios de ciencias y filosofía, en centros tan prestigiosos como Cesárea de Capadocia, Cesárea de Palestina y Alejandría. Pudo culminar su carrera retórica en Atenas. A poco llegó su compaisano Basilio, con quien trabajó una gran amistad. Los dos jóvenes intelectuales capadocios simpatizaban además en el ideal de una vida común “filosófica” (e.d. monástica), que fraguaban en proyectos para una vez acabados sus estudios.

Vuelto a Nacianzo, empezó haciendo vida solitaria en la finca familiar de Arianzo (¿a. 358?). Poco después se instala con Basilio en la soledad de Annesi en el Ponto. Por algunas divergencias entre sus aspiraciones y las ideas de Basilio,

vuelve a Nacianzo, donde su padre el obispo le ordena sacerdote a su pesar (¿25.12.361?). Gregorio, sintiéndose violentado, se marcha a los pocos días (6.01.362) y se refugia de nuevo junto a Basilio. Sin embargo, una vez de vuelta a la soledad, recapacita y escribe su Oratio II sobre el sacerdocio y su propia postura. Probablemente la hizo circular para explicar al pueblo de Nacianzo las razones de su huida indigna. Sólo dedica 15 de los 117 capítulos a la explicación de su huida y casi 100 a la sublime dignidad del ministerio sacerdotal como el motivo más importante de su fuga. Expone sus argumentos sobre la carga inapropiada de la responsabilidad sacerdotal para inmaduros y más en tiempos difíciles, hasta acabar convenciéndose de que no debe rehurla:

Es una manera de filosofar que nos desborda el hacerse cargo de la dirección y gobierno de las almas. Que se nos confíe el conducir la grey cuando todavía no hemos aprendido a apacentarnos bien a nosotros mismos. Precisamente en unos tiempos como éstos, en que, al ver a otros sacudidos de aquí para allá y confusos, uno estima más el escapar quitándose de en medio, retirarse a cubierto de la tenebrosa tormenta suscitada por el Maligno. En unos tiempos en que los miembros se hacen la guerra unos a otros; en que se ha desvanecido la caridad, si es que quedaba algo; en que el sacerdocio ha pasado a ser un nombre vacío, puesto que, como está escrito, “se ha derramado sobre los jefes el menosprecio” (Or. II 78).

En este discurso Gregorio desarrolla especialmente el tema de la vida contemplativa y la gran responsabilidad del director de almas, que debe purificar su propio espíritu para llegar a ser capaz de guiar a otros por este camino a Dios. Sus observaciones pasaron a ser una exposición clásica del ideal del sacerdocio. San Juan Crisóstomo modeló su tratado De Sacerdotio sobre este sermón. Vuelto, pues, a Nacianzo, tiene oportunidad de predicar la Oratio I en la Pascua del 362, en la que trata de justificar su desplante anterior e iniciar con buen pie su relación con la comunidad. Por un lado alega que no había querido parecer un arribista. Por otro, se presenta como acreedor de la comunidad. Una semana después, pronuncia la Or. III, de nuevo sobre el sacerdocio y a propósito de su rápido desengaño respecto al interés de la comunidad por el retorno a su ministerio.

Cuando Basilio, para salir al paso al intento de Valente de cercenar su jurisdicción metropolitana, creó nuevas sedes episcopales que confió a personas de su entera confianza, quiso contar también con su amigo de Nacianzo, a quien nombró obispo de Sásima el 372. Gregorio se sintió muy ofendido y le escribió una carta insultante (Ep. 48). Luego, aunque muy contrariado, aceptó la ordenación; pero siguió pensando que, con pretexto del bien de las almas, Basilio había abusado de su amistad para usarlo de peón en una disputa de control de rentas eclesiásticas. Pese a las instancias de Basilio, a las que responde en tono de dignidad ofendida, no va a Sásima, “aldea perdida y miserable,” sino que se queda en Nacianzo. Tras un nuevo retiro a la soledad por unos meses, cede a los ruegos de su padre, ya que no en ir a Sásima, en hacerle de obispo auxiliar mientras viviese, con la condición de quedar libre después para volver a la vida solitaria. Al morir su padre (374) y pretender los obispos vecinos y el pueblo que ocupase la sede, huyó a Seleucia, donde se mantuvo retirado en un monasterio unos cuatro años.

Le saca de aquí una llamada para un servicio eclesial muy delicado. Las iglesias de Constantinopla están en mano de macedonianos y semiarrianos. Poco después de la muerte del emperador Valente (378), Gregorio acepta hacerse cargo de la comunidad nicena de la ciudad y asienta su cátedra episcopal en una casa adaptada como iglesia. Resulta paradójico que quien había luchado continuamente por su soledad y por quedar liberado de responsabilidad eclesiástica, cuando ya lo había conseguido renunciase voluntariamente para echarse a la espalda una de las tareas más difíciles de la Iglesia oriental. Su etapa constantinopolitana fue tumultuosa. En la vigilia pascual una turba de arrianos asaltó su capilla y dispersó su comunidad. Sin embargo no sólo logró aunar y consolidar a su grey dispersa, sino ganar a otros muchos atraídos por sus sermones. Fue aquí donde, adoctrinando a su comunidad, pronunció sus famosos “discursos teológicos” (Or. XXVII-XXXI) que le merecieron el apelativo “el Teólogo,” ya atestiguado en el s.V por las Actas del concilio de Calcedonia. No es porque den una exposición completa de la doctrina cristiana, de la teología en el sentido actual del término. Es porque tratan de Dios mismo, en su unidad y su trinidad, lo que constituye el objeto propio de la “teología,” en el sentido restringido y antiguo del término.

Ser teólogo era para el Nacianceno ser el “heraldo de Dios.”

Su teología se aferra a la Escritura y la Tradición. Más que otear nuevas perspectivas, lo que hace es presentarse como buen testigo de la posición doctrinal de la Iglesia griega de su tiempo.

Los discursos teológicos.

Gregorio no quiere tratar de Dios como de un objeto de la lógica racional. Reclama la purificación del corazón y la humildad como condiciones para el verdadero conocimiento de Dios (θεολογία) y no se llega a éste sino tras el reconocimiento por la fe de las actuaciones salvíficas de Dios (οικονομία).

Los puntos más delicados de la controversia teológica se debatían ya en la calle. Gregorio se propone sacarla de ahí y reconducirla al ámbito más apropiado de una auténtica vida religiosa: No es cosa de cualquiera, sabedlo vosotros, no es cosa de cualquiera el filosofar sobre Dios. No es un asunto fácil ni propio de los que van a ras de tierra.

Con una denuncia que sigue teniendo actualidad, Gregorio se opone a dar beligerancia en el adoctrinamiento teológico a los que mantienen criterios teóricos y prácticos contrapuestos a la revelación cristiana: ¿Qué sentido tiene que oiga hablar de generación y creación de Dios, del Dios salido de la nada, de corte, división y separación a quien anda buscando sacar punta a esas expresiones? ¿Por qué ponemos de jueces a nuestros fiscales? ¿Por qué ponemos la espada en manos de nuestros enemigos? ¿Cómo crees tú que acogerá la exposición de estas cuestiones, o con qué mentalidad, el que anda aplaudiendo el adulterio o la corrupción de menores, el que es un adorador de las pasiones y es incapaz de tener un pensamiento que vaya más arriba del cuerpo...? (Or. XXVII 6).

La controversia arriana hacía decenios que venía turbando la fe y la unidad de la Iglesia. Gregorio propone un basta a las especulaciones sobre el misterio trinitario. No por antiintelectualismo, puesto que queda mucho campo abierto a la reflexión teológica. Por eso trata de llamar la atención sobre otras cuestiones abiertas, de gran interés, y que no le parecían tan conflictivas (Or. XXVII 10). Pese a ese aviso, Gregorio no puede menos de adoctrinar sobre las cuestiones más debatidas. En concreto sobre el conocimiento de Dios, el Hijo y el Espíritu Santo. Entiende que la “teología” es la doctrina sobre Dios en sí mismo; sea en su unidad, sea en su trinidad (Or. XXVIII 1). Concilia fe y filosofía en su afirmación de la existencia e incomprensibilidad de Dios (Or. XXVIII 5). Se muestra heredero de la tradición bíblica sapiencial, tamizada ya de antiguo por el platonismo del judaísmo helenístico, al afirmar el conocimiento de Dios por las creaturas, pasando de lo visible a lo invisible (Or. XXVIII 16.31).

Comprende al Hijo dentro de la unidad divina que es trinidad:

Por eso la unidad divina (μονός) en movimiento a la “dyada” se detuvo en la trinidad. Esto es lo que son para nosotros el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El primero engendra y emite; pero fuera de pasión, tiempo y corporeidad. En cuanto a los otros, el uno es engendrado y el otro proferido. O no sé cómo se podría denominar todo esto haciendo abstracción total de las cosas visibles (Or. XXIX 2).

Gregorio recurre también a la teología afianzada en su tiempo al explicar las personas divinas como relaciones trinitarias: El nombre del Padre ni es nombre de substancia (ουσία), ¡archisabios!, ni es nombre de acción (ενεργεία). Es un nombre de relación (σχέσις), que indica cómo es el Padre respecto al Hijo y cómo es el Hijo respecto al Padre (Or. XXIX 16).

Nueva crisis y últimos años.

Cuando el nuevo emperador de Oriente, Teodosio, hizo su entrada en Constantinopla, ordenó devolver los santuarios de la ciudad a los ortodoxos. El mismo acompañó solemnemente al Nacianceno en su toma de posesión de la catedral. Para sellar el triunfo de la ortodoxia en las iglesias orientales que habían sufrido la política de Valente, Teodosio convocó un sínodo, que no pasó de regional por el número de participantes, pero que por su recepción eclesial llegó a ser el II Concilio Ecuménico, el de Constantinopla del 381. Por decisión de Teodosio, el sínodo fue presidido por el controvertido obispo de Antioquía, Melecio. No hubo representación romana en el sínodo. Al morir Melecio, Gregorio se hizo cargo de la presidencia. Como para él la concordia es el bien supremo de la Iglesia, hizo en vano intentos para que los orientales reconociesen como nuevo obispo de Antioquía al rival de Melecio, Paulino. Los partidarios de Melecio se enfurecieron e hicieron elegir a Flaviano. Este incidente, y su mismo prestigio de teólogo famoso al frente de la sede capitalina, provocó una campaña en su contra. Algunos obispos de Macedonia y Egipto denunciaron su situación canónica. Apoyándose en un canon del concilio de Nicea, sostenían que era ilegítima su ocupación de la sede de Constantinopla, puesto que había sido ordenado obispo para Sásima. Al verse cuestionado, Gregorio no se esforzó en defender su posición. Renunció a Constantinopla presentándose en su discurso de despedida al Concilio como el nuevo Jonás a quien conviene echar al agua para calmar la tempestad que ha motivado. Su discurso de despedida llegado a nosotros (Or. XLII) no fue el realmente pronunciado, sino un desahogo personal que fue escribiendo en su retiro.

Marchó a Nacianzo, que seguía sin obispo desde la muerte de su padre el 374. Rehusó ocupar la sede y nombró un presbítero administrador. Pasado un año, se hizo cargo del obispado por unos meses. Conseguido el nombramiento de un primo suyo como obispo del lugar, se retiró definitivamente (383) a su vecina finca de Arianzo, donde se dedicaba a la oración, a la composición de poesías y al mantenimiento de relaciones epistolares con sus amigos.

3. SAN GREGORIO DE NISA.

Es el más dotado de los Capadocios como teólogo especulativo y místico. Su temperamento especulativo le embarca en una presentación de la fe en la que hace gran uso de la mejor filosofía de su tiempo. Toda esta elaboración conceptual culmina en su teología mística.

El rétor cristiano.

Ignoramos la fecha de su nacimiento (no antes del 331) y de su muerte; pues perdemos su rastro tras el 394. Fueron su madre y, aún más, su abuela Macrina y su hermana mayor, Macrina la Joven, quienes transmitieron a Gregorio el legado de la fe. Su padre, que ejercía como rétor, cuidó de que recibiese también una buena formación gramatical y retórica. Debieron ser buenos sus maestros en elocuencia, filosofía y ciencias; pero sólo sabemos que guió sus estudios su hermano Basilio.

Gregorio ejerció por un tiempo la función eclesiástica de lector y debió pasar temporadas con los miembros de su familia que habían abrazado la vida monástica. Pudo adquirir así su amplia cultura religiosa (Biblia, Filón, Orígenes). Sin embargo abandonó el lectorado para dedicarse a la enseñanza de la retórica. Se discute si contrajo matrimonio con una tal Teosebia o ésta fue una hermana pequeña que vivió con él hasta su muerte. Sus confidencias en De Virginitate 3 sugieren que sí estaba casado. Su hermano Basilio, que ya el 371 le había pedido que pusiese sus talentos retóricos al servicio de la causa monástica escribiendo un elogio de la vida consagrada a Dios, lo reintegró en el servicio eclesiástico al ordenarlo obispo.

El filósofo.

Gregorio no distingue entre filosofía y teología, en el sentido en que la primera no se inspiraría sino en los datos de la razón y la segunda en la enseñanza de la revelación. En su estudio de doctrinas reveladas, como la Trinidad y la

resurrección de los cuerpos, como en el de temas tratados por los filósofos de la Antigüedad, se inspira a la vez en la razón y en la revelación. Usa de la filosofía griega reformada a la luz de la revelación como ya había hecho Filón. En el *Contra Eunomium* subraya la imposibilidad para el espíritu humano de conocer la ουσία de las realidades. Sin embargo afirma que si la esencia de las cosas nos es incognoscible, podemos conocer la realidad y propiedades de las cosas inteligibles por su manifestación en lo sensible. Su teoría del conocimiento une la negación radical de la intuición de las ουσίαι y la afirmación de un conocimiento cierto de las realidades inteligibles (νοητά) por la demostración dialéctica. Su ontología une la radical distinción del que verdaderamente es (ὄντως ὢν) y de los seres (ὄντα) y la radical dependencia de los segundos respecto al primero. Su antropología reposa sobre la distinción entre el movimiento cíclico característico del mundo sensible y el movimiento histórico característico de los espíritus. Gregorio no ha permitido ninguna discrepancia entre su teología y su trasfondo, la teología metafísica de los platónicos. Lo que estaba en contradicción lo ha dejado de lado, casi siempre con cuidadosa fundamentación.

El teólogo.

Al escribir el *Contra Eunomium* para salir al paso a la tardía respuesta (*Apología de una Apología*) de Eunomio a la refutación de Basilio, Gregorio afirma que sobre el Creador del mundo sabemos que existe, pero a la par desconocemos la estructura de su esencia. Si sobre el sustrato divino sólo sabemos su existencia, queda abierta la puerta a la igualdad de esencia del Dios trinitario. Al reconocer al Hijo como gérito, no admite, como Eunomio, que haya que subordinarle al Padre por tener su ser un comienzo. Para Gregorio las calificaciones “ingénito” y “génito” se originan en el pensamiento humano. No se derivan de la esencia misma y por lo tanto no muestran ninguna diferencia esencial. Gregorio entiende que Eunomio niega básicamente la infinitud de Dios. Para él, que Dios existe y que Dios es infinito son dos expresiones equivalentes. La infinitud de Dios puede fundarse en su perfección, al no tener ésta nada que la limite. La infinitud del ser divino descarta un conocimiento comprensivo; pero funda lo incesante del esfuerzo hacia Él. De la infinitud del ser divino deriva también Gregorio la eternidad e igualdad divina del Hijo. La doctrina de Gregorio del asemejarse a Dios como ascenso del alma por participación en sus bienes, presupone que Dios es en sí infinito. Es por ello un movimiento que nunca puede cesar. Sólo en el esfuerzo hacia Dios, al que no se puede poner fin, encuentra el hombre la realización de su ser.

Tradicionalmente la teología (θεολογία) se desarrollaba en el surco de la οικονομία, la actuación de Dios desvelaba algo su ser. En términos más filosóficos y presionado por la teología racional de Eunomio, Gregorio trata de mostrar cómo el actuar de Dios (οικονομία) surge de su ser íntimo (θεολογία). La confesión de la filiación eterna es necesaria para la comprensión de la creación y de la redención por el Hijo.

El tema de la imagen de Dios es central en su teología y a su luz penetra en el misterio de Dios mismo. El Hijo es a la par distinto del Padre y su igual al ser su imagen perfecta. El Espíritu participa de esta igual dignidad al ser a su vez la imagen indefectible del Logos. Entre Dios y el hombre se alza, como único mediador, Cristo Jesús, imagen eterna del Padre en tanto que Logos, imagen creada de Dios en tanto que hombre, reflejo de Dios y prototipo de la nueva humanidad. Un modo de conocer a Dios es serle semejante, llegar a ser su imagen. Aunque habla también del ascenso del alma a Dios por la escala de las creaturas, el conocimiento que prefiere es el de la participación en sus virtudes, en su santidad. Ese conocimiento que es esencialmente unión.

La *Oratio catechetica magna*, compuesta hacia el 386, viene a ser una síntesis teológica que va desde el misterio trinitario y la creación a la escatología, con la persona de Cristo como hilo conductor. El amor divino y la miserable situación del género humano es la causa de la encarnación. Cristo y su redención ocupan el lugar central antropológico y cósmico. La mayor originalidad se encuentra en la parte dedicada a los sacramentos. Trata también de la vinculación necesaria de la fe con la conversión interior.

El exegeta.

La Escritura es la norma de todo discurso verdadero sobre Dios. A partir de la Escritura admite que se pueda desarrollar “un discurso de la verdad,” que distingue del “discurso de la fe.” Este último queda integrado por versículos claros de la Escritura y enseñanzas doctrinales de la tradición. El primero es un camino para descubrir lo que se ignora y obedece a las leyes del discurso racional. La Escritura interviene como “criterio seguro de la verdad” para distinguir en las opiniones así formadas las que le son conformes y las que le son ajenas. Gregorio distingue en la Escritura dos tipos de lenguaje. El uno doctrinal, compuesto de términos firmes y claros, que no pueden recibir sino un sentido único, p.e. “hijo” cuando designa la relación de Cristo a Dios. El otro lenguaje de la Escritura es un vocabulario metafórico, cuyos términos deben ser traspuestos “en un sentido más elevado.” Este lenguaje es el objeto de las exégesis espirituales de Gregorio.

También en el N.T. muestra un relativo desinterés por los detalles concretos de la vida de Cristo. Si Mt. 28:19 integra su credo trinitario, se interesa particularmente por Lc. 1-2 para la afirmación del nacimiento virginal. Si bien Jn. ha marcado cada vez más el ritmo espiritual de Gregorio, no cabe duda de que recibe la influencia mayor de las paulinas. Toma de ellas gran parte de su vocabulario teológico y moral. Flp. 2:6-11 le ofrece de por sí un credo cristológico y Flp. 3:13 constituye una de las citas principales de su espiritualidad.

El maestro espiritual.

El De Virginitate cuida de precisar que su enseñanza sobre el matrimonio del alma con el esposo incorruptible vale tanto para hombres como para mujeres (XX, 4,36). Insiste en que la continencia corporal no es un fin en sí sino un medio, una ayuda para el matrimonio espiritual del alma, una condición que favorece la contemplación.

Puesto que los más se comprometen con la virginidad aún jóvenes y con la mente inmadura, lo más apropiado para ellos sería ante todo el buscar un buen guía y maestro para este camino, no fuera que por la ignorancia que tienen se metieran por senderos equivocados que les desvíen del recto camino. “Dos valen más que uno,” dice el Eclesiastés [4,9]. El que está solo es fácil de vencer por el enemigo emboscado junto a las rutas divinas. Y realmente “¡Ay del que esté solo cuando caiga [Eccl. 4,10], puesto que no tiene quien le enderece!” (De Virginitate XXIII 3,1-10).

Su doctrina espiritual queda dominada por la idea de la perfección concebida como un progreso. Se preocupa de justificar su doctrina apoyándola en la Escritura, sobre todo en san Pablo. El asunto de la Vida de Moisés es la cuestión de la perfección en materia de virtud. Si comienza diciendo que no la hay, es porque la virtud es esencialmente una marcha adelante. La perfección consiste en un progreso continuo. Domina toda la obra la imagen paulina del corredor enteramente tendido hacia adelante (Flp 3:13). Gregorio participa con todo el pensamiento antiguo de la idea de que el objetivo de la vida espiritual es devolver el alma a su verdadera naturaleza, que es ser imagen de Dios. Sólo que frente a la idea platónica de una divinidad inmanente en el alma, que ésta reencuentra al retornar a sí misma, se trata de un volverse hacia Dios que se le comunica y la transforma. La esencia del alma es así una participación en Dios siempre creciente; pero nunca concluida.

En cuanto a la virtud hemos aprendido del Apóstol que hay un solo límite de la perfección: el no tener ningún límite. Porque este hombre de mente abierta y elevada, el divino Apóstol, corriendo siempre por la virtud, nunca cesó de tender hacia adelante, ya que no consideraba seguro el hacer un alto en la carrera. ¿Por qué? Porque todo bien, por su propia naturaleza, no tiene límite. Lo que le limita es la posición de su contrario, como la vida por la muerte y la luz por la tiniebla. Todo bien en todo lo que atañe a los buenos por su contrario. Pues lo mismo que el fin de la vida es comienzo de la muerte, también el alto en la carrera por la virtud es el comienzo de la carrera por la maldad [De Vita Moysis Pr. 5-6].

El modo en que el espíritu creado imita la infinitud divina sin confundirse con Dios es el progresar sin fin hacia Él. El deseo del alma queda colmado porque no conoce la comunicación más alta que Dios puede hacerle. A la par, Dios, a medida que se comunica, dilata su capacidad para hacerla capaz de bienes mayores.

Hay dos rasgos esenciales en la doctrina de Gregorio. Uno es este del progreso perpetuo como ley de la vida espiritual. Otro es el de la habitación del Logos y con él de la Trinidad entera en el alma del justo. La mística de Gregorio es una mística del Logos.

El ascenso a la perfección sólo es posible en vinculación viva con la Iglesia, como miembro del corpus Christi mysticum, como consecuencia de la participación en las fuerzas de gracia que permean ese cuerpo. El bautismo pone el fundamento de todo esfuerzo moral. La eucaristía es la vigorización de nuestra alma y el comienzo de la divinización (θεοποίησις). El esfuerzo ético y las gracias sacramentales se compenetran mutuamente.

10. EXÉGESIS ANTIOQUENA Y NEOALEJANDRINA.

1. San Juan Crisóstomo.

San Juan Crisóstomo, afamado exegeta, primero asceta y monje; luego, diácono y presbítero en Antioquia; después obispo de Constantinopla. Aquí su seriedad de reformador y también su falta de tacto le llevaron a serios conflictos con obispos y con la corte imperial. Depuesto y desterrado, sus tribulaciones y muerte en el exilio fueron una dolorosa prueba martirial para él y el sector de la comunidad que se le mantuvo fiel.

Período antioqueno.

Se han dado varias fechas para su nacimiento, entre el 344 y el 354 1. Su piadosa madre, viuda a los veinte años, cuidó de darle una buena educación cristiana. Contó también con la más sólida formación retórica de su tiempo, al tener como maestro al famoso Libanio. No quedó a la zaga su formación exegética en el Ἀσκητήριον de Diodoro de Tarso, donde los estudiantes seguían una vida comunitaria ascética, a la par que se consagraban a un ciclo de estudios que se centraba en las Paulinas y el Pentateuco, luego el Salterio y culminaba con los Evangelios. Hasta la muerte de su madre vivió el ascetismo sin abandonar su casa. Luego pudo cumplir sus ansias de ir a vivir entre los anacoretas.

Tras cuatro años asociados a un ermitaño del desierto de Siria, se entregó a la vida solitaria durante otros dos años. Los rigores ascéticos quebrantaron su salud y tuvo que volverse a Antioquia a fines del 380.

El obispo Melecio supo integrar su dedicación religiosa y aprovechar su formación retórica y exegética para el ministerio eclesiástico, ordenándole diácono el 381. Su sucesor Flaviano le ordenó presbítero el 386.

El predicador.

Una de las responsabilidades más exigentes del sacerdocio era la de predicar. Para ser un buen predicador, el sacerdote debe estudiar para poseer el conocimiento requerido para responder a los ataques de todos, griegos, judíos y herejes. El libro V del De Sacerdocio es un manual para predicadores, ya que aquí el Crisóstomo trata del gran esfuerzo y diligencia que un sacerdote debe dedicar a este ministerio, así como los peligros que envuelve.

Sus dotes naturales, el dominio de los recursos retóricos, su penetración exegética y la riqueza de su contenido teológico y espiritual, hicieron de él un famoso predicador. Se le dio el apelativo de Crisóstomo (“Boca de oro”).

El período antioqueno fue el tiempo de su más amplia producción homilética. Entre sus muchas homilías exegéticas, las más apreciadas son las que dedicó a la Carta a los Romanos. Como el anomoioísmo se mantenía vivo, tuvo interés en contraponerse a la doctrina del neorriano Eunomio predicando sobre la incomprendibilidad de Dios, tanto en Antioquía como en Constantinopla. Juan se sitúa en la amplia corriente de la Antigüedad tardía (platonismo, judaísmo helenístico, gnosticismo, apologistas griegos) que subraya la trascendencia de Dios; pero hay que notar que el apophatismo de Juan, más que teológico o místico, es de carácter litúrgico. Gracias al encuentro del vocabulario bíblico y del vocabulario neoplatónico de la teología negativa, se ha constituido a fines del s. IV, en hombres como Gregorio de Nisa y Crisóstomo, la lengua litúrgica que da al rito oriental su carácter de adoración tan profundo.

El exegeta antioqueno.

La escuela exegética antioquena, que puede remontarse al mártir Luciano, pasando por Diodoro de Tarso, florece de lleno con Teodoro de Mopsuestia. Han seguido el modelo de los comentarios paganos a los poetas y lo que habían enseñado los gramáticos sobre Homero y otros clásicos. Controlan rigurosamente metáforas y comparaciones en sus “puntos de comparación.” Cuando explican el A.T. por sí mismo, pueden estar tratando de aplicar el principio básico de Aristarco de “explicar a Homero por Homero.” Asimismo es determinante el fuerte influjo de la retórica, por la que descubren modos figurados de discurso y los hacen valer aun desde perspectivas históricas. Con su esfuerzo por no leer más en los textos de lo que se encuentra en ellos, con su interpretación “histórica” que reconoce el sentido literal, se colocan dignamente los antioquenos en la línea de los mejores filólogos paganos.

Ahora bien, si los antioquenos rehusaban violentar los textos al mezclarles sus opiniones personales, no renunciaban al principio fundamental de su exégesis que era leer el A.T. a la luz del N.T. El Crisóstomo se apoya en una serie de predicciones de Isaías, como Is. 1,26 y 2,2, para señalar que serían ininteligibles si hubiesen tenido por objeto a Judea y Jerusalén. Sólo tienen sentido referidas a la Iglesia de Cristo. Ve como principal mérito de Isaías el haber anunciado claramente al Mesías y haber hablado sin ambigüedad de la Iglesia de Cristo.

De todos los Padres de la Iglesia ninguno ha hablado tan a menudo de san Pablo como san Juan Crisóstomo. Pronunció siete panegíricos del Apóstol y notables homilías sobre cada una de las epístolas así como sobre Hch. Hace digresiones paulinas aun comentando el A.T. Le dedica numerosas alusiones en sus obras. Juan, pastor y predicador, reconocía en Pablo al pastor y predicador. Por esto mismo discierne a menudo con claridad el significado propio de Pablo. En su exégesis de las paulinas, se interesa por cronología, destinatarios concretos, razones y objetivos del escritor. Su selección temática tiene por directiva la relevancia hermenéutica de los diversos temas.

Escritos ascéticos.

El rigor de sus ideales ascéticos y su celo, un tanto utópico, de reformador, fraguaron también en una serie de tratados. En su A Teodoro II escribe a un amigo al que había ganado para el Asketerion y a quien trata de recobrar, cuando éste lo abandonó para ocuparse de los asuntos paternos y pensó en casarse. Luego recoge en un tratado, el A Teodoro I, los mismos temas para abrirlos a un círculo más amplio. Juan se preocupa de fundamentar racionalmente y de apoyar en la Escritura “los dogmas de la filosofía celeste,” e.d. las máximas de la perfección cristiana o de la vida monástica. Hay quienes piensan que el destinatario fue el futuro obispo, gran exegeta y teólogo, Teodoro de Mopsuestia.

Período constantinopolitano.

Juan fue promovido a la sede de Constantinopla por decisión del emperador Arcadio (398). Obispo de la capital, vivía austeramente, dedicando sus rentas a asilos y hospitales. Como pastor de aquella gran comunidad urbana, intenta reformar las costumbres de los cristianos para que sean coherentes con su fe. Procede en ello con poco tacto, lo que da oportunidad a fuertes reacciones contrarias. Tuvo consecuencias graves su creciente enfrentamiento tácito con la emperatriz Eudoxia, dueña de la situación política tras la caída del eunuco Eutropio. Cuando el hasta poco antes omnipotente primer ministro buscó refugio en sagrado, Crisóstomo pronunció su famoso discurso tomando como lema el “Vanidad de vanidades” del Ecles.

El exilio.

Juan es forzado a un duro viaje, durante setenta días, hasta Armenia Menor. Los “juanistas” prescindieron del nombrado para ocupar el puesto de Juan y mantienen la fidelidad al obispo depuesto, pese a todos los acosos. Muchos juanistas fueron encarcelados y otros dispersos. Algunos (como Paladio) acudieron a Roma. El papa Inocencio I reclamó un sínodo de obispos orientales y occidentales para juzgar el caso. Al no lograrlo, rompe la comunión con las iglesias de Oriente, hasta el comienzo de la rehabilitación del Crisóstomo por Constantinopla el 416.

Durante sus tres años de exilio en Cucusus, en el Taurus de Cilicia, a 1.400 m. de altura, Juan mantuvo una intensa correspondencia, de la que han sobrevivido unas doscientas cuarenta cartas a más de cien correspondientes. Ya el patriarca y erudito bizantino Focio destacaba las 17 cartas a Olimpia, la diaconisa, de notable inteligencia y determinación de carácter, nieta de un prefecto del Pretorio, fabulosamente rica, que había fundado y dirigía un gran convento en la capital. Algunas son tratados de cien folios en forma de carta. En la Carta desde el exilio a Olimpia y a todos los fieles trata de convencer a esos cristianos de Constantinopla, sometidos a las persecuciones del poder civil y religioso, de que los sufrimientos no les abatirán mientras guarden su integridad moral. La correspondencia del Crisóstomo incluye cartas de amistad, familiares, negocios eclesiásticos, dirección espiritual y confianza. Las dirigidas a Olimpia constituyen la primera colección de cartas de dirección espiritual que posee la literatura griega cristiana.

La rehabilitación de san Juan Crisóstomo se retrasa hasta el 416 en que su segundo sucesor en la sede de Constantinopla repone su nombre en los dípticos litúrgicos. Roma se da por satisfecha y restablece la comunión con las iglesias de Oriente. Sin embargo, san Cirilo de Alejandría, sobrino y sucesor de Teófilo, no hará la rehabilitación hasta el 429. El 438, Teodosio II, hijo de Eudoxia, preside la recepción triunfal de sus restos en Constantinopla.

2. San Cirilo de Alejandría.

Según la tradición, Cirilo nació entre 375 y 380. Acompañó a su tío Teófilo, obispo de Alejandría desde el 385, al “Sínodo de la Encina,” que depuso al Crisóstomo (403). Le sucedió en la sede de Alejandría el 412. Lo mismo que su tío, no andaba falto de energía y sí, a veces, de escrúpulos en la prosecución de sus fines. Cirilo quiere ser el jefe de una iglesia poderosa frente a las fuerzas que la rodean: la administración imperial, los intelectuales paganos, las otras sedes eclesiásticas rivales. Acaba con la tolerancia de que había disfrutado la comunidad novaciana. Responde a una provocación de los judíos organizando un pogrom, por el que las sinagogas quedan destruidas y, saqueados sus bienes, los judíos han de dejar la ciudad. La vehemencia de sus ataques a la supervivencia del paganismo tuvo algo que ver con el linchamiento de la filósofa neoplatónica Hypatia por un escuadrón de fanáticos el 415, aunque sería injusto imputarle este crimen.

Contra la supervivencia del paganismo.

Ya en su Carta Festal VI del 418 se advierte la preocupación de Cirilo por dar respuestas a las críticas de intelectuales paganos. El *Contra Juliano* (CJ), detenida refutación del *Contra los Galileos* (CG) de Juliano el Apóstata, supone una larga dedicación. Cirilo juzga necesario refutar una obra de más de setenta años antes, porque sus ideas aún son acogidas favorablemente por la elite intelectual del Imperio y entre la gente común persisten las prácticas supersticiosas, adivinatorias o mágicas. Aparte unos pocos fragmentos, todo lo que tenemos del CG se debe a la obra de Cirilo. De ésta sólo nos han llegado diez libros completos y fragmentos de otros diez; nada de los diez libros planeados como refutación del CG III.

Hay cierta semejanza entre las sabidurías alternativas propuestas por Juliano y Cirilo. Los dos sostienen que el sabio debe a la vez conocer la divinidad, imitarla practicando la virtud y liberándose de las pasiones y ser un guía para los demás. Juliano pretendía vivificar la religión griega a costa de un sincretismo que aglutinaba filosofía y misterios con nociones y valores cristianos. Cirilo, a menudo incapaz de comprender a los filósofos paganos de su tiempo, apela sin embargo a las categorías griegas tradicionales para expresar racionalmente la fe cristiana.

Polémica antiarriana.

Más que la escasa actualidad del debate antiarriano, debió ser su interés teológico lo que animó a Cirilo a tratar la cuestión ya en su *Tesoro sobre la Trinidad*, del comienzo de su carrera (muy plagiado de Atanasio). De entre el 412 y el 426 son sus diálogos sobre La Trinidad santa y consubstancial con una presentación del arrianismo bastante convencional; también en su *Homilía Pascual XII* del 424. Su *Comentario al evangelio de san Juan* es un verdadero tratado contra el arrianismo y su mutación más reciente, el anomoioísmo; pero también contra el sabelianismo, la doctrina de la preexistencia de las almas y los dos excesos entre los que intentaría más tarde abrirse un camino en cristología: el dualismo (que ya combate en su *Homilía Pascual VIII* del 420) y el apolinarismo.

¿Ves, pues, cómo, al confinarse el Logos en un estado de unidad (ένότης) inseparable e indefinida de conjunción inefable, quiere que confesemos un solo Cristo antes y después de la carne? Porque por esto mismo, aunque según la naturaleza tiene la carne de la tierra, dice que es de arriba y que ha bajado del cielo y que volverá a los cielos donde antes estaba. Porque lo que le es propio por naturaleza lo atribuye a la propia carne, al no ser ajeno a ella, como es propio al estado de unidad que viene de la dispensación. Sin embargo no prescindiremos en razón de lo que las une al máximo de las desemejanzas según la naturaleza. Por un lado algo que existe en su propia calidad de resplandor del Padre. Por otro a su vez algo carnal de la tierra, el hombre perfecto. Sin embargo, aun habiéndolos discernido de esta manera, distinguiendo lo propio de cada uno en puras ideas, los confinamos de nuevo en el estado de unidad inseparable. “Porque el Logos se hizo carne” [Jn 1,14], según el santo evangelista, sin haberse transformado en carne, pues no es eso lo que dice, sino que mencionó la carne como modo de hablar del hombre en su plenitud (*Carta Festal VIII 6,39-57*).

El contraste cristológico entre Antioquía y Alejandría.

En los s. IV y V subsistían los malentendidos sobre la terminología de doctores igualmente ortodoxos. En Antioquía, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia utilizaban φύσις e ύπόστασις como sinónimos en cristología y esta sinonimia se extendió en parte al término πρόσωπον, en tanto que designa la naturaleza individual, por oposición al πρόσωπον, de la unión, tal como lo explican Teodoro y Nestorio. Los antioquenos consideraban sobre todo la naturaleza concreta e individual.

Los alejandrinos consideraban la “naturaleza” en el sentido abstracto de lo poseído por la persona única. Algunos hablaban de la “naturaleza divina y humana” de Cristo; pero otros de “una hypóstasis y un prósopon.” Cirilo reconoce la diferencia radical y genérica entre humanidad y divinidad, cada una tiene su propia naturaleza. Pero por la encarnación una ha llegado a ser propiedad de la otra y ha quedado establecida una unión o unicidad inseparable, que no puede quedar disuelta sin destruir el sujeto. Recurre a las analogías del fuego y el calor, el lirio y su fragancia. Aunque separables en la definición, humanidad y divinidad son ahora uno, como el lirio fragante es uno. Hace uso de

comparaciones como la de la unión del alma y el cuerpo. Defiende la unidad (ένωξης) mostrando que la exige la actividad taumáturgica de Cristo. Mientras que los teólogos de la escuela de Antioquía consideran particularmente la humanidad de Cristo, Cirilo, fiel a la tradición alejandrina, lleva sobre todo sus especulaciones teológicas sobre la divinidad del Logos encarnado. Jn. 1:14 es muchas veces el punto de partida de su argumentación.

La controversia nestoriana.

El monje antioqueno Nestorio había sido elevado a la sede de Constantinopla el 428. Se había mostrado como opositor decidido de las herejías y en particular del apolinarismo. Luego empezó a predicar contra el que se diese a la Virgen María el título de Θεοτόκος (Madre de Dios), pues sostenía que lo apropiado era Χριστοτόκος. Ataca además la doctrina tradicional de la communicatio idiomatum (ya en Nicea el Logos es el sujeto de dos series de afirmaciones que contienen los elementos divinos y los humanos). El kerigma confesaba a María como Θεοτόκος 2 y hablaba del Deus passus. Nestorio cometió el error de salir al paso a una evolución kerigmática cuya antigüedad y valor teológico no supo apreciar plenamente. En la confusión que motivó (los fieles quedaron escandalizados), la reacción eclesiástica siguió las leyes de la tradición kerigmática.

Nestorio reduce el sujeto "Cristo" a la suma de las dos naturalezas y sólo raramente deja espacio para considerar al portador, al sujeto de estas naturalezas. Cristo es así "el nombre común de las dos naturalezas." En la medida en que Nestorio ve de hecho la diferencia o distinción de Cristo al nivel de las naturalezas, no se le puede acusar de enseñar una doctrina de dos personas en sentido estricto. Su dificultad particular está en que al interpretar a Cristo no está tratando de dos naturalezas abstractas, sino que humanidad y divinidad en Cristo son realidades concretas (para lo que usa como equivalentes ουσία, φύσις, υπόστασις). Cada naturaleza realizada en existencia concreta tiene su πρόσωπον natural. La unidad de πρόσωπον en Cristo se basa en el hecho de que el πρόσωπον del Logos hace uso del πρόσωπον de la humanidad de Cristo como un όργανον. El resultado es que a veces habla de un πρόσωπον en Cristo y otras de dos πρόσωπα. Podemos entender cómo fue condenado, si se sacan las consecuencias de sus premisas falsas.

Nestorio buscó la unidad de Cristo en el nivel del πρόσωπον y la distinción en el de las naturalezas. Subraya la distinción de naturalezas sin querer negar la unidad. Cirilo pone la unidad en primer lugar, sin ser capaz de interpretar la distinción. El concilio de Calcedonia (451) será de hecho la via media.

Cirilo, que acaso ya había escrito el tratado La encarnación del Unigénito (en que ataca dualismos cristológicos), lo ve como un intento blasfemo de destruir la unidad del Verbo encarnado. Por un lado quedaba un Hijo de Dios al que no era posible atribuir sino por un lenguaje abusivo el nacimiento virginal y la muerte en cruz. Por otro un humano vinculado moralmente al Hijo de Dios, pero que no era este Hijo, a quien correspondían propiamente los sufrimientos para nuestra salvación. En la Carta Festal del 429 y en larga Carta a los monjes egipcios, Cirilo refuta los errores dualistas sin nombrar a nadie. Como Nestorio se dio por aludido y pasó a predicar directamente contra Cirilo, el Alejandrino le dirigió dos cartas, la primera un tanto mordaz, la segunda más conciliadora (Ep 4). Nestorio no hace concesiones y expone su caso tanto al papa Celestino como a la corte de Constantinopla. Sin embargo Cirilo le sigue los pasos con tres tratados para el emperador, su esposa y su hermana mayor y las dos menores. En La recta fe a las señoras defiende la afirmación de la maternidad divina de María, puesto que Cristo no es una personalidad humana distinta del Verbo, sino el Verbo mismo. Habla de la unión "según la hipóstasis" y combate las dos nociones de la unión εν προσώποις y del "hombre teóforo" de Nestorio. En La recta fe a las Augustas rechaza que Cristo pueda quedar "dividido según la hipóstasis." Afirma también como algo inconcuso la equivalencia φύσις-υπόστασις en cristología. En La recta fe al emperador Teodosio dedica varios capítulos a la refutación del apolinarismo. Esta oficiosidad no gustó al emperador, que pensó que quería dividir a su familia. Cirilo envía a su vez a Roma a un diácono con una carta muy deferente y una carpeta muy completa con los documentos ya traducidos al latín.

La contribución especial de Cirilo es haber preservado la conciencia de la honda naturaleza substancial de la conjunción de Dios y hombre en Cristo. La línea divisoria entre los orientales y los cirilianos era la fórmula "una naturaleza" (μία φύσις) y expresiones similares. En contraste con la división real de Nestorio, Cirilo está dispuesto a hablar de dos naturalezas sólo en el "área del pensamiento." La Iglesia prefirió la idea cristológica de Cirilo (la visión interna alejandrina de la unidad de Cristo) a su formulación de ella. Al usar φύσις en el sentido de "substancia individual existente," puede expresar bien la unidad en Cristo; pero es algo oscuro sobre la distinción.

El papa Celestino recurre al peritaje del teólogo oriental Juan Casiano, quien juzga heréticas las opiniones de Nestorio. Entonces el papa convoca un sínodo romano (430) que condena a Nestorio y aprueba la posición de Cirilo. Con muy poco tacto, el papa encarga a Cirilo que reclame a Nestorio la retractación de sus errores, so pena de deposición. El papa, que se había explicado muy bien en el sínodo romano, no definía en sus cartas en qué términos Nestorio debía hacer su confesión de fe.

Cirilo remite a Nestorio las cartas romanas. Para que la retractación quede más clara añade doce anatematismos redactados por él mismo, exigiendo a Nestorio que los suscriba (Ep 17). Estos anatematismos eran una expresión, radicalizada por la polémica, de la teología alejandrina en lo que tenía de más divergente de la teología antioquena. Había además expresiones que Cirilo creía que eran de Atanasio, pero procedían de Apolinario o su escuela. Por eso su autor, que estaba todavía a la ofensiva en los cinco Libros de réplicas a las blasfemias de Nestorio, la pierde durante el curso del 431 y tendrá que componer hasta tres apologías para explicar los doce "capítulos." Responde a las críticas que habían hecho a sus anatematismos, Theodoreto de Ciro entre otros, en Apología de los doce capítulos contra los obispos orientales.

2. La verdad dogmática, cada vez más clara para los fieles, provoca la búsqueda de un término para expresarla. El título, atestiguado en Egipto a mediados del s. III, se difunde por toda la región mediterránea y es comúnmente aceptado, pero es Gregorio Nacianceno el primero en intuir que es una clave de la cristología. Cf. STAROWIEYSKI, en StPatr XIX (Leuven 1989) 235-242.

El Concilio de Éfeso.

Entre tanto el emperador Teodosio II había optado por convocar un concilio general para Pentecostés del 431. El papa tuvo que conformarse. Decide enviar legados con instrucciones para que apoyen a Cirilo. Ya antes de la inauguración del concilio quedó clara la división del episcopado en partidos, con opciones claramente motivadas por las divergencias personales, de trasfondo teológico y de áreas de jurisdicción eclesiástica. Cirilo, abusando de la comisión papal, precipita la primera sesión conciliar sin esperar la llegada de Juan de Antioquía y los obispos orientales. Ignora las protestas del comisario imperial y, claro está, de Nestorio, que no se presenta a la citación conciliar. Se le juzga en contumacia y se le condena. A los cuatro días llega a Éfeso Juan de Antioquía con los obispos orientales. En reacción a lo hecho por Cirilo, se reúnen con Nestorio en sesión sinodal alternativa y pasan a condenar como heréticos a Cirilo y sus anatematismos. Los reunidos aprobaron una fórmula credal que, con unas pocas alteraciones, iba a llegar a ser la "Fórmula de Reunión" del 433.

La llegada de los legados romanos da ocasión a Cirilo a salir del punto muerto. Convoca una segunda sesión, en la que se procede a una nueva condena de Nestorio. Nicea proveyó la fórmula cristológica realmente autoritativa sobre la que se condena a Nestorio: "Uno y el mismo es el Hijo eterno del Padre y el hijo de la Virgen María, nacido en el tiempo según la carne; por lo que ella puede ser llamada rectamente Madre de Dios." Se afirmó solemnemente la plena correspondencia con Nicea de la segunda carta de Cirilo a Nestorio; pero no se dio un respaldo oficial a la tercera, la que contiene los disputados anatematismos.

La corte de Constantinopla opta por la solución de dar por válidas las condenaciones mutuas lanzadas por sínodo y antisínodo. Tanto Nestorio como Cirilo quedan detenidos. Cirilo percibe que la clave está en la capital y pone en juego, con tanta habilidad como pocos escrúpulos, toda clase de influencias. Preso a raíz del concilio, escribió una Explicación de los doce capítulos. Envío regalos exóticos e hizo correr el oro entre los cortesanos. Recurre también al prestigio de un santo monje de la ciudad, que rompe su clausura de años para solicitar audiencia del emperador y consigue ganarle para la causa de Cirilo. Así que mientras que Nestorio tiene que marchar al destierro, Cirilo pudo regresar triunfalmente a Alejandría. Ya en Egipto envió una Apología a Teodosio justificando su actuación antes del concilio y durante éste.

Tras laboriosas gestiones logró llegar a un Acta de Unión el 433 con los antioquenos (que salvaguardaba lo esencial: el Θεοτόκος y el principio de la comunicación de idiomas, e.d. la verdadera unidad de Cristo). Éstos abandonaron a Nestorio y Cirilo renunció a reclamar la aceptación de sus anatematismos. En años sucesivos tuvo que defender su doctrina cristológica tanto contra sus adversarios antioquenos como contra sus amigos extremistas que le reprochaban haber claudicado por el afán de unidad.

El 437 pudo componer el Que Cristo es uno, donde el vocabulario relativo a la unión hipostática se reduce prácticamente a dos términos: conjunción (συνάφεια), para rechazarlo, y unión (ενοσις), sostenido con énfasis. Es un libro ya dirigido, aunque sin nombrarlos, contra Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, los dos grandes maestros de la escuela de Antioquía, a quienes atribuía la tesis del nestorianismo. Fueron sus escasos partidarios orientales quienes le instaron para que frenase la propaganda nestoriana larvada, que denunciaban en la difusión de las obras de Diodoro y de Teodoro. Cirilo compuso para ello un Comentario al Símbolo y varios libros, de los que sólo nos han llegado fragmentos, Contra Diodoro y Teodoro. Esta ofensiva contra sus prestigiosos maestros exasperó la resistencia de los orientales. También esta vez Cirilo aceptó una solución de compromiso. Sin renunciar a decir lo que pensaba de la teología antioquena, afirmó que no era su intención hacer anatematizar nominalmente a gente muerta en la paz de la Iglesia. Murió el 444.

Obras exegéticas.

Siguiendo la tradición exegética alejandrina, cultiva una interpretación alegórica del A.T. fundada sobre la lectura en clave cristológica, como anticipación simbólica (τύπος) o profética de Cristo y de la Iglesia. Distingue también, como era tradicional, los niveles interpretativos de lo literal, lo tipológico y lo moral.

Podemos datar de sus primeros años de episcopado las Glaphyras sobre el Pentateuco. Pese a la referencia del título al estilo elegante y pulido (γλαφυρός), como escritor, su estilo es difuso y recargado; aunque su contenido es rico y preciso. Compone los diálogos sobre La adoración en espíritu y verdad esforzándose en interpretar la Escritura sin atenerse a la letra. En las Cartas Festales I-V (412-418) y Glaphyras sobre Ex, sobre Lev, sobre Gen, se constata la misma predilección por la interpretación tipológica y alegórica y la misma preocupación respecto a judíos y paganos. Busca en los libros mosaicos la perla escondida, e.d. Cristo. En los Comentarios a los 12 profetas, el comienzo de CJ y el Comentario a Is, en que sigue el texto, hay una cierta preocupación por la interpretación literal. Hay que notar que Cirilo no sólo descubre lenguaje figurado en la Escritura sino que lo liga a veces al sentido literal. Su actitud difiere tanto en esto de sus predecesores alejandrinos, que podemos sospechar que ha sido influido por otras corrientes exegéticas. Parece que ha tomado de los comentarios de Jerónimo la convicción de que un texto puede ser figurativo y literal a la par. El número de puntos de contacto con la exégesis jeronimiana es más bien amplio, particularmente respecto al sentido literal de la Escritura. Pone en juego la misma combinación de exégesis antioquena y alejandrina.

11. PADRES LATINOS.

1. San Hilario de Poitiers.

La primera mitad del s. IV es para la Galia romana una época de tranquilidad y paz. Lo fue en particular el reinado de Constante (340-350). La insuficiencia de nuestras fuentes literarias y arqueológicas sobre la vida de la Iglesia allí en este tiempo no contribuye a borrar la impresión de atonía. Tampoco contamos con producción teológica. Desde Reticio de Autun, cuyos tratados, hoy perdidos, gozaban de autoridad en tiempo de Constantino, y desde las *Laudes Domini*, primer ejemplo de poesía cristiana latina, escritas en Autun por el mismo tiempo, no se compuso ninguna obra antes de las de Hilario. La nueva religión había penetrado tardía y lentamente en el país. Los años 350-370 debieron ser decisivos para la conversión de las poblaciones urbanas; pero a la de los campos no llegará hasta el tiempo del obispo de Tours san Martín, ordenado exorcista por Hilario el 356. Hay ya algunos funcionarios o intelectuales de relieve, como los ricos padres del futuro obispo de Nola, san Paulino, nacido hacia 353, o el rétor, también de Burdeos, Ausonio, preceptor de Graciano hacia 365, y el mismo Hilario. Hacia mediados de siglo, los cristianos eran todavía minoría en las ciudades y sólo había obispados en la mitad de ellas. El número de unos 25 obispados de comienzo de siglo se había doblado hacia el 350. La organización en provincias eclesiásticas, que arranca de Nicea (325), no parece haber llegado a la Galia hasta fines del s. IV. Antes los sínodos se reunieron en ciudades que no eran metropolitanas, como París, pero podían ser residencias imperiales ocasionales: como Arlés con el emperador Constancio y Beziers con el cesar Juliano. No había tampoco una sede primada, que ejerciera el papel de Roma en Italia, Cartago en África o Alejandría en Egipto. No pretenden serlo ni Lyon, pese a su venerable antigüedad, ni Tréveris, la capital política. Si bien dos obispos de Tréveris jugaron cierto papel en la crisis arriana. Maximino, que acogió al exiliado Atanasio el 335, fue excomulgado en el sínodo de Sérdica (343) por los orientales antinicensos, junto con Julio de Roma, Osio de Córdoba y el mismo Atanasio. Paulino, que resistió a Constancio en el sínodo de Arlés (353), fue exiliado a Frigia por su fidelidad a Atanasio. Con otro par de excepciones, el episcopado galo, siguiendo a Saturnino de Arlés, capituló ante las presiones del cesaropapista Constancio. Prevaricación denunciada por Hilario y que se explica por debilidades de carácter e insuficiencia de formación doctrinal. El mismo Hilario reconoce que al comienzo no estaba al tanto de las controversias trinitarias. Las circunstancias permitieron, pues, a un obispo novel de una ciudad oscura actuar como jefe religioso de toda Galia cuando escriba a sus colegas dispersos o los reúna en París en 360 rescatándolos para la ortodoxia.

Vida de Hilario hasta el exilio.

Hilario nació probablemente en Poitiers hacia el 310. Dado que pertenecía a una familia acomodada pudo hacer sus estudios en Burdeos, quizás el centro académico más importante de la Galia, y allí adquiriría su familiaridad con los autores clásicos, particularmente Virgilio y Cicerón. Por lo que hay de autobiográfico en *De Trinitate* I 1-14, y una frase de san Agustín, puede concluirse que fue un converso del paganismo. Estuvo casado. Llega a ser obispo de Poitiers probablemente poco después del 353 (pues no participó en el sínodo de Arlés) y le vemos actuar ya como obispo el 355. Entre los años 353 y 355 debió escribir su *Comentario a Mt.* en tiempos todavía relativamente tranquilos de su ministerio episcopal. Aquitania se mantenía ajena a las agitaciones y controversias religiosas que no cesaban de turbar a las iglesias orientales desde hacía un cuarto de siglo. El emperador Constante, que había gobernado esta parte de la herencia de Constantino, se había abstenido de imitar las injerencias en lo eclesiástico de su hermano, el emperador oriental Constancio. Este ambiente de tranquilidad y seguridad se mantuvo por un tiempo, aun después de que Constancio quedase como único emperador tras la muerte de su hermano (350) y la derrota del usurpador Magnencio el 353.

En el sínodo de Milán del 355, manipulado por los obispos arrianos Ursacio y Valente y su aliado galo Saturnino de Arlés, Constancio obliga a los obispos presentes a suscribir la condena de Atanasio. Los que se niegan, Eusebio de Vercelli, Dionisio de Milán y Lucífero de Cagliari, son desterrados. Terminado el concilio, Hilario y los obispos galos unidos a él rompen la comunión con los obispos arrianos antes mencionados. En el sínodo de Milán se había violado el procedimiento conciliar. Eusebio de Vercelli había reivindicado en vano, con la libertad característica de un testigo de la fe, la confirmación de la fe sinodal de Nicea. El sínodo ha abierto así al obispo de Poitiers la perspectiva de una prueba de la fe, cuyo criterio debía ser la confesión de Nicea, y la ocasión de una actuación conciliar donde, según un criterio definido por las obras de san Cipriano, se apelaría a la libertad de opinión de cada obispo. Creyó que la ocasión se le ofrecía cuando, apenas un año después, fue convocado el sínodo de Beziers. Para este concilio (356), Hilario se había propuesto, lo mismo que los tres confesores de Milán, presentar su adhesión formal a la fe nicena antes de pronunciarse sobre el caso personal de Atanasio. Quería remitirse a la postura mantenida por los obispos occidentales en el concilio de Sérdica del 343 cuando, tras dar juicio favorable sobre Atanasio, habían escrito al emperador Constancio protestando contra la intrusión de los oficiales imperiales en las cuestiones de fe y disciplina eclesiástica. Sin embargo en Beziers no se le escuchó en su intento de exponer el problema doctrinal y el sínodo pidió una sentencia de exilio contra él y el obispo de Toulouse. La "prueba de la fe" pasó del plano de las previsiones al de las realidades dolorosas. Ya que no se le permitió hacerlo de palabra concentra sus esfuerzos de defensa sobre la conducta de Atanasio, cuestionada en Arlés y Milán, con la redacción del *Liber primus adversus Valentem et Ursacium*. Aunque el segundo libro sea del 360, el primero fue escrito entre la segunda mitad del 356 y la primera del 357.

Durante el exilio.

Hilario fue enviado al exilio a Frigia, y en sus desplazamientos forzados a través de las iglesias de Asia Menor, tuvo ocasión de conocer de cerca a esos obispos que, en tanto coincidían en condenar a Atanasio, no llegaban a entenderse entre sí sobre las fórmulas de fe que había que añadir u oponer a la de Nicea. Aprendió a discernir los matices de su lengua y a percibir los motivos que les llevaban a aprobar o rechazar el homousios. Estos contactos y estas conversaciones le llevaron a ahondar en su análisis del misterio de la Trinidad, examinando los textos de la Escritura que lo expresan y aquellos desde donde los herejes trataban de cuestionarlo. El primer fruto de su exilio fue el *De fide*. Tuvo también noticia de los colegas episcopales en Galia que, en lugar de ceder a las maniobras de Saturnino de Arlés, en el sínodo de Sirmium (357) habían hecho frente contra el “trío ilírico”; Ursacio de Singidunum (Belgrado), Valente de Mursa (Eszek) y Germinio de Sirmium (Mitrovitz). Ante la previsión de un nuevo concilio general le llegaron cartas, desde comienzos del 358, pidiéndole informes sobre las profesiones de fe presentadas por los obispos orientales. Por ello se propuso redactar y publicar su *De Synodis*.

Mientras sus colegas occidentales se reunían en Rímmini, los obispos orientales se juntaban en Seleucia (359). También Hilario fue convocado aquí y pudo constatar la impresión que su *De Synodis* había producido entre los orientales. Si no por lectura directa, de la que pocos serían capaces, porque se había comentado cómo había expuesto en su libro la doctrina de los occidentales dejando fuera toda sospecha de sabelianismo; por lo que fue admitido en su comunión. Por su parte encontró a los orientales profundamente divididos. Un grupo de obispos egipcios seguían fieles a Atanasio. El grupo más considerable, y con el que Hilario se encontraba a gusto, era el de los obispos, por decirlo así, homoiusianos (que admitían la semejanza o igualdad del Padre y el Hijo hasta en la esencia); pero a la par constataba la inconsistencia doctrinal provocada por la multiplicación de fórmulas de fe. Quedó estupefacto cuando un obispo le explicó que rechazaba tanto el anomoioísmo (por ser el Hijo una creatura “semejante” al Padre, que lo había querido así) como el homoiusianismo (al ser “desemejante” al Padre en la sustancia por no ser Dios). La fórmula de fe promovida por Acacio de Cesárea, que la presentó en Constantinopla como expresión del pensamiento del concilio, rechazaba tanto el anomoios como el homoiusios y se limitaba a confesar el homoiios (semejante sin más especificaciones), conforme al lenguaje paulino. Los obispos homoiusianos, más numerosos, que desde Sirmium se habían visto obligados a suprimir toda referencia a la ousía, enviaron también sus delegados a Constantinopla para manifestar su adhesión a la vieja fórmula de Antioquía (341), que, si bien omitía el homoiusios, podía ser interpretada en sentido ortodoxo; como la había explicado el mismo Hilario en *De Synodis*. Hilario se incorporó a esta delegación para encontrarse en Constantinopla con la dolorosa sorpresa de que los delegados de los occidentales de Rímmini, aislados primero y luego presionados por el emperador, habían traicionado su encargo al reconciliarse con los mismos que sus mandatarios habían excluido formalmente de su comunión. Hasta habían escrito a los que esperaban en Rímmini invitándoles a seguir su ejemplo. Hilario escribió por entonces su *Liber secundus adversum Valentem et Ursacium*, achacando a los manejos dolosos de estos obispos la defección de los occidentales. También escribe al emperador (Ad Constantium) quejándose de la confusión a que se ha llegado con la sucesión y proscripción de fórmulas para que le permita hablar en la asamblea. Su idea fundamental es que antes de discutir sobre el sentido exacto de homoiusios hay que entenderse sobre el contenido de la fe profesada en el bautismo; pues adhiriéndose al símbolo de la regeneración bautismal y a la enseñanza del Evangelio no se encuentra en desacuerdo con la fórmula de Nicea. Ni Constancio le recibió en audiencia ni le autorizó a hablar ante sus colegas.

La rebelión del cesar Juliano, proclamado augusto por sus tropas en París el 360 y la muerte de Constancio en noviembre del 361 habían cambiado la situación política.

Vuelto a la Galia, encuentra a los obispos avergonzados de su capitulación. Les anima a reunirse en concilios y confesar esa fe que no han perdido pese a haberla desautorizado. Les comunica la carta que le han confiado los obispos orientales que se han mantenido fieles. La conocemos por la respuesta que le da el concilio de París (360 o 361). Reconocidos las debilidades y errores pasados, el concilio expone la fe de Nicea. La retractación es completa. Hilario ha traído del exilio su *De fide*, interrumpido por la lucha contra los agentes de la herejía y completado por las experiencias del exilio. Transformado así ha llegado a ser el *De Trinitate*.

Tras la muerte de Constancio (361), la guerra religiosa había concluido, por lo menos en Occidente. Juliano el Apóstata había dejado desdeñosamente que los cristianos disputaran entre sí. En Occidente, Valentiniano I, a diferencia de su hermano y colega oriental Valente, se contentaba con que las diferencias entre los obispos no turbasen la paz de sus iglesias. Con tal de que se afectase respeto a los símbolos imperiales del 360, se mantenía indiferente. Hilario, atento a desenmascarar a los falsos pastores que se aprovechaban de esta situación, trabaja sobre todo en la educación religiosa de su pueblo. Sólo nos han llegado los títulos o fragmentos insignificantes de varias de las obras que compone en este período. Sabemos que escribió comentarios a Job, Cantar, un *Tractatus mysteriorum*, sobre acontecimientos y personajes del A.T. entendidos como profecías o prefiguraciones de Cristo y de su obra de salvación. Las obras exegéticas de sus últimos años se inspiraban en la idea de mostrar los designios de Dios sobre la humanidad, determinados desde el origen y que prosiguen a través de las edades. La encarnación del Hijo de Dios es el centro y la Iglesia su realización final. Es la perspectiva que ya inspiraba su *ComMt* y que rige de modo especial su *Tractatus super psalmos*.

La tarea de restauración de la fe emprendida por Hilario en la Galia a la vuelta del exilio, había ido paralela a la de Eusebio de Vercelli en Italia. En un momento determinado éste le pidió que acudiese a apoyarle. Se trataba de la situación de la iglesia de Milán con su obispo Auxencio, que se obstinaba en atenerse a las fórmulas decididas en Constantinopla el 360. Afectando dar a Cristo el título de Dios, evitaba cuidadosamente llamarle “verdadero Dios.”

Durante su permanencia en Milán el 364-365, Valentiniano I había publicado un edicto prohibiendo toda controversia religiosa bajo pretexto de paz y unión. La denuncia firme de Hilario provocó una conmoción en Milán y el emperador autorizó una conferencia presidida por dos altos funcionarios imperiales, en la que participaron una decena de obispos con Auxencio y sus dos acusadores, Eusebio e Hilario. Muchos fieles seguían los debates. Auxencio acabó por declarar que creía en Cristo verdadero Dios y que admitía la unidad de sustancia divina entre el Hijo y el Padre. Cuando se le reclamó que lo ratificase por escrito, en una declaración remitida al emperador, el obispo de Milán negaba haber sido nunca arriano; pero a la par con una expresión evasiva se volvía atrás de lo que había admitido claramente en la conferencia. Como entre los fieles se había corrido que no había ya contradicción doctrinal entre Auxencio e Hilario, y el emperador había dado por buena la explicación, Hilario denunció sin éxito la impostura, pues el emperador le ordenó dejar Milán. Hilario se saca la espina en su *Contra Auxentium*, en el que denuncia sobre todo a los obispos que, para hacerse aceptar y escuchar en sus iglesias, se preocupan ante todo de asegurarse la benevolencia y el apoyo de los poderes públicos. Murió menos de dos años después, sin que nos haya llegado ningún informe sobre sus últimos días. Un análisis de los datos provistos por Jerónimo, Sulpicio Severo y Gregorio de Tours y los antiguos calendarios litúrgicos da como fecha el 1 de noviembre del 367.

Obras exegéticas.

Su obra más extensa la constituyen los *Tractatus super Psalmos*. Ya en la introducción (*Instructio Psalmorum*) explica su visión del salterio. Cristo es la clave última de interpretación del A.T.

Con el mismo criterio exegético expone diversos acontecimientos del A.T. en su *Tractatus mysteriorum*. Adán y Eva son preanuncio del misterio de Cristo y la Iglesia, Sara y Agar figuras de la Iglesia y de la Sinagoga, Moisés prefiguración de Cristo, Oseas anticipo de la Iglesia de los gentiles. El estilo es tan conciso que el autor parece limitarse a ofrecer pistas para un desarrollo más detallado. Se ha pensado que Hilario lo escribió como un manual de exégesis tipológica o espiritual para uso de los presbíteros o de los obispos galos.

En Occidente, la himnodia, extensión litúrgica de la poesía latina cristiana, nace con Hilario como arma de defensa del pueblo cristiano contra la propagación de la herejía. La búsqueda de una síntesis entre las tradiciones literarias de la poesía bíblica y de la poesía antigua suscitará las críticas de los ascetas más rigoristas, como Jerónimo. Los Himnos de san Hilario son de sus últimos años. Funda la identidad cristocéntrica entre salmos e himnos. Para él el himno no hace sino desvelar una proclamación que la profecía davídica velaba todavía bajo figuras. Sólo nos han llegado tres de sus composiciones e incompletas. La profesión de fe domina la primera con un denso contenido teológico. El segundo himno canta el triunfo de Cristo sobre la muerte, garantía de la resurrección personal de los cristianos. El tercero trata de la lucha victoriosa del Cristo encarnado contra Satán y sus poderes terrenos.

Obras de controversia.

En el *Liber primus adversus Valentem et Ursacium*, se sirve de las figuras clásicas de la defensa judicial, con la ayuda de documentos oficiales que procedían sin duda de la cancillería del papa Liberio. Refuta las dos principales acusaciones levantadas contra Atanasio: su violencia contra un presbítero oficiante en Alejandría y sus relaciones comprometedoras con la doctrina cuestionada de Marcelo de Ancira. Los fragmentos dispersos de esta obra quedan ligados por una unidad de concepción que los vincula a la tradición apologética y parenética fijada en la época de las persecuciones.

El *Liber de Synodis seu de fide Orientalium* fue su respuesta a sus colegas los obispos galos que, después de un tiempo sin noticias, le pidieron información sobre las cuestiones doctrinales agitadas en Oriente. En la parte primera y más extensa reproduce y comenta algunos de los símbolos y otros documentos de los concilios orientales: el símbolo de Antioquía (341), el de Sárdica (343) y el de Sirmium (351). Hilario muestra un espíritu abierto y conciliador, y, dentro de lo posible, trata de interpretar en el sentido más ortodoxo estas fórmulas de fe. Ha sabido que los obispos galos habían rechazado la llamada "segunda fórmula de Sirmium," redactada por el sínodo reunido en esta ciudad el 357, y que el mismo Hilario tacha de blasfema, pues con el pretexto de evitar términos no escriturísticos como *homoiusios* y *homoúsios* no se afirmaba la divinidad del Hijo. Además de comentar ese símbolo, reproduce los anatematismos del sínodo de Ancira del 358 en que los obispos *homoiusianos* habían condenado las tesis de los *anomoios*. La obra se cierra con un intento de aproximación a las tesis de los *homoiusianos*. Sin embargo estos obispos endurecieron su postura. Su líder Basilio de Ancira logró imponer en una tercera sesión del sínodo de Sirmium (358) la condena de quien no afirmase que el Hijo era *homoiusios* con el Padre. El mismo papa Liberio se había sometido a esta solución que rechazaba el *homoúsios* niceno.

La preocupación constante del *De Trinitate* es la exposición de la verdadera fe, amenazada por la herejía arriana. Los tres primeros libros, que parecen escritos antes, exponen la fe de manera más positiva. Los libros IV-XII se dirigen más directamente a la refutación de las tesis arrianas. En los IV-VI se dedica a refutar la carta de Arrio a Alejandro de Alejandría. La discusión con los arrianos fuerza a una delimitación de la doctrina ortodoxa frente al sabelianismo, con el que los arrianos la quieren confundir. No basta confesar la divinidad del Hijo. Hay que precisar que esto no implica admitir dos dioses ni tampoco negar al Hijo la subsistencia personal. La "generación" es la clave, pues si el Padre engendra al Hijo, éste es una persona: Dios como él, pero no un segundo Dios.

Doctrinas.

Hilario sostiene la eternidad de la generación del Hijo. Sólo emplea los nombres de Verbo y Sabiduría cuando los recoge de los textos que comenta. El hombre ha sido creado desde el principio para ser configurado con Cristo. En la

encarnación reviste una importancia especial la idea de la asunción de toda la naturaleza humana por parte de Cristo. En virtud de esta unión de Jesús con todos, lo que él hace, lo que en él acontece tiene un valor universal. Todos los acontecimientos de su vida, con mención frecuente de tres momentos clave: encarnación, muerte y resurrección, tienen valor para nosotros porque son relevantes para él mismo. Solamente con la resurrección llega la encarnación misma a su plenitud. La resurrección de Cristo es la nuestra y en su cuerpo resucitado contemplamos el nuestro. Si Cristo se ha unido a todos los hombres y la Iglesia es su cuerpo, no cabe otra salvación que la plenitud de este cuerpo resucitado en el que ha de tener lugar nuestra propia resurrección. En esta vida la renovación salvadora del hombre, atribuida directamente a la fe, consiste en que el cuerpo se espiritualice y siga la tendencia del alma creada a imagen de Dios. La gloria corporal depende esencialmente de la encarnación del Hijo; por eso mismo corresponde al N.T. la revelación de esa gloria incorruptible, que todos los cristianos participarán.

No habla mucho del Espíritu Santo, aunque tiene claro que es Dios y como tal ha de ser confesado junto con el Padre y el Hijo, conforme a la fe bautismal. La relación del “don del Espíritu” con el Dios espíritu y con el Hijo encarnado, espíritu y carne, se hace visible de modo real en la historia de salvación. El don del Espíritu es la comunicación al hombre de la vida divina del hombre Jesús. El Espíritu Santo es el don del Hijo encarnado, y esto vale incluso para antes de la encarnación.

Hilario tiene un sentido muy vivo del misterio de la Iglesia, que considera en conexión con el de Cristo, en que toma su origen. Para su comprensión bíblica y escatológica de la Iglesia, de la que son fuente decisiva sus escritos exegéticos, parte reiteradamente de Ef. 3:4-5 y 5:32. Un primer nivel de su tipología es el del cumplimiento de figuras del A.T. en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Otro nivel es el de cumplimiento y culminación, que sigue abierto a la culminación escatológica. Aquí no hay novedad radical, pues la Iglesia terrena es ya la celeste: La Iglesia está ya en su modo de manifestación terrena trasladada con Cristo a la gloria celeste. Los dones del Espíritu se desarrollan en la vida de la Iglesia.

2. San Ambrosio de Milán.

El clérigo milanés Paulino, que había estado junto a Ambrosio en sus últimos años como su notarius, escribió la *Vita Ambrosii* a instancias de san Agustín. Paulino no presta interés a la actividad literaria de su héroe y sí a los hechos que puede presentar como maravillosos. Su admiración va sobre todo al “santo,” en el sentido popular de taumaturgo. Prevalece lo anecdótico. Sin embargo, en general, su información es seria y honesta.

Familia y educación.

Ambrosio había nacido en Tréveris de las Galias (Trier), probablemente a comienzos del 339. Su padre era el prefecto del pretorio de las Galias y administraba en lo civil buena parte de la mitad occidental del Imperio. Su madre, al enviudar pocos años después, vuelve con sus hijos a Roma y con su hija mayor y otras vírgenes consagradas se dedicó a la vida ascética en su propia casa. Ambrosio recibió la educación habitual para un caballero romano de su tiempo. En la escuela de gramática comenzó a adquirir su amplio conocimiento de los clásicos. En la de retórica, pudo alternar los ejercicios declamatorios (*suasoriae*) con prácticas forenses (*controversiae*).

Tras completar su educación, Ambrosio y su hermano Sátiro fueron a Sirmium (Ilyria) como abogados adscritos al tribunal de la prefectura de Italia. Ambos obtuvieron nombramientos políticos. Ambrosio fue nombrado “consular” o gobernador de Emilia-Liguria, con sede en Milán.

Milán había sido desde comienzos de siglo la sede principal del gobierno imperial en Occidente. El obispo de Milán era el único metropolitano de Italia del norte. Al llegar Ambrosio a Milán, ocupaba la sede Auxencio, un capadocio arriano al que Constancio había nombrado para Milán tras desterrar al obispo ortodoxo. Auxencio se había hecho aceptable por su moderación a la masa de los fieles, aunque sin conciliarse a los católicos estrictos. Cuando Auxencio murió (373), muerto ya su predecesor exiliado, había que elegir un nuevo obispo. Como el emperador Valentiniano I estaba por entonces en Tréveris, el tumulto popular tuvo cauce más libre. Los católicos estaban decididos a recuperar el obispado y los arrianos a retenerlo. La excitación pública hacía temer que la asamblea electoral en la catedral derivase en actos de violencia. Ambrosio, en su condición de gobernador, acudió personalmente para calmar a la gente. Tras su discurso alguien gritó: ¡Ambrosio obispo!, y toda la asamblea hizo suyo el grito. Tan pronto como cayó en la cuenta de que la gente iba en serio, Ambrosio se retiró al palacio de justicia y tomó medidas singulares para decepcionar a sus admiradores. Su estrategia falló porque el pueblo percibió la maniobra. Fue retenido en tanto se mandaba un correo al emperador, quien dio de buen grado su consentimiento. Ambrosio, que entretanto se había escapado y escondido, fue arrestado y conducido a Milán y acabó consintiendo con reluctancia a lo que se le requería. Fue bautizado y, tras recibir los sucesivos ministerios, ordenado obispo a los ocho días (1.12.373 o 7.12.374).

Como obispo, su carácter, firme pero amable, se detecta sobre todo en su amplia correspondencia. Trasluce su energía de hombre de acción, una firmeza moral matizada por su amabilidad natural, bondad real y piedad ardiente. Carácter de singular dignidad y elevación que le aseguró una posición única entre sus contemporáneos.

Su tarea episcopal se centraba en la administración de los sacramentos de iniciación, la dirección de las obras sociales de la Iglesia, la disciplina del clero y también la atención a las causas civiles que habían pasado por ese tiempo a la magistratura episcopal.

En sus tratos con los obispos orientales, le falló a Ambrosio su habitual sagacidad de hombre de estado. Ambrosio y los obispos influidos por él mostraron una extraña falta de comprensión a las personas y opiniones orientales y, al final, no consiguieron nada efectivo. Este fallo tenía su raíz en el clima de aburrimiento recíproco y desconfianza mutua, notable

ya por los años 340/345 y renovado en los últimos decenios del s. IV. Se reproducía en el mundo cristiano el clima de aversión recíproca que había envenenado desde siempre las relaciones entre griegos y romanos. Una serie de circunstancias provocadas por la controversia arriana favoreció que se instalase también este clima en el ámbito cristiano e impidió a los occidentales (con la única excepción de san Hilario de Poitiers) una apreciación exacta de la compleja situación oriental.

El exegeta.

Apenas ordenado obispo, se ve en la situación paradójica de “tener que enseñar sin haber aprendido.” Por eso se dedica intensamente al estudio teológico, bajo la dirección del presbítero Simpliciano.

Su aprendizaje exegético lo hace en los comentarios escriturísticos de Filón (por eso se le llamó Philo latinus) y Orígenes. Su deuda con Filón es muy amplia. Pero cada vez que utiliza a Filón da prueba de vigilancia; pues dispone de una especie de rejilla a través de la cual descifra la obra del Alejandrino.

Ambrosio sigue recogiendo la exégesis alegórica del A.T. que aprendió en Filón y Orígenes. En éste debió leer la aplicación de la división helenística de la ciencia (fisiología, ética y lógica) a las enseñanzas bíblicas. Las formas en que la filosofía clásica distinguía el saber (natural, moral, racional) entran también en el discurso exegético, porque Ambrosio las reencuentra como contenidos del texto sacro. La sabiduría racional es la que abarca los elementos metodológicos y purificativos. La natural es la que sobrepasa las realidades mundanas y sensibles. Estas formas de sabiduría caracterizan singularmente ciertas zonas escriturísticas.

Su obra exegética más amplia está dedicada al Hexámeron. Es difícil discernir si algunos de los tratados que publicó no fueron primero sermones. Entre su producción exegética sobre el N.T. destacaremos su Expositio in Lucam, una serie de homilias agrupadas, revisadas y editadas como comentario.

El teólogo.

En dogmática y moral, pese a su temperamento práctico, no especulativo, opta por los grandes teólogos griegos contemporáneos: Basilio, Gregorio Nacianceno, Dídimo el Ciego, Cirilo de Jerusalén y Epifanio. Si bien no fue original, muestra en alto grado la capacidad de captar los problemas, de asimilar las soluciones y de encontrar formulaciones nítidas para ellas, en lo que supera aun a sus maestros. Se muestra más personal en su teología práctica. Como Tertuliano, pero ajeno a su extremismo, tendía a interpretar el cristianismo en términos jurídicos. Sin embargo, se nota que Ambrosio, a pesar de su legalismo, era también un místico.

Sus obras propiamente dogmáticas son sólo tres. El De fide ad Gratianum fue escrito a petición del joven emperador Graciano. Da muestra de una visión simplificadora y carente de toda percepción del desarrollo histórico al estimar que el arrianismo consiste en una única e idéntica herejía. Cuatro años después, en el De incarnationis dominicae sacramento, modifica algo esa visión rígidamente unitaria y acepta tomar en consideración las dos formas de arrianismo que se mantenían vivas: el anomoiismo de Eunomio y el homoiismo de los semiarrianos. En su debate con los arrianos latinos, fieles al esquema rígido Logos-sarx, Ambrosio tuvo éxito donde habían fallado sus máximos maestros griegos, ya que poseía, como herencia de la cristología de Tertuliano, un claro esquema cristológico del tipo Verbum-homo. Desarrolló en consecuencia una teología de la humanidad perfecta de Cristo y pudo fundar sobre ella una exégesis de las dos naturalezas que resultó ser un arma devastadora para el apoyo bíblico tradicional del arrianismo. Condensó también los resultados del debate oriental sobre la divinidad del Espíritu Santo en su De Spiritu Sancto.

A Ambrosio se debe en buena parte que el Occidente latino (originalmente muy crítico de ella) acabase recibiendo la teología oriental de las tres hipóstasis en su forma modificada por los Capadocios.

La teología trinitaria de Ambrosio, poco original aparentemente, es un testimonio notable de un neo-niceno latino de propia impronta.

El pastor.

Sus escritos pastorales traslucen la tarea del obispo en la catequesis de catecúmenos y neófitos, la reintegración de los pecadores arrepentidos en la comunidad y la disciplina del clero. Proyectaba su estudio en su enseñanza catequética. Luego redactaba los sermones pronunciados en forma de tratados, con las consiguientes suturas y retoques. Puede estudiarse el contraste de los escritos editados con los sermones originales en los que fueron recogidos taquigráficamente por oyentes. Es el caso del De sacramentis y de la Explanatio symboli ad iniciandos, una catequesis en una de las etapas claves del catecumenado. Tanto el De mysteriis como el De sacramentis son instrucciones dadas a los neófitos. Hoy se considera que el De sacramentis ha sido la recensión estenográfica de un oyente de los sermones pronunciados por Ambrosio, en el curso de una misma semana. En otra oportunidad, Ambrosio decidió publicar un tratado tomando como tema su catequesis habitual a los neófitos sobre el significado simbólico de los ritos de iniciación. Es lo que origina el De mysteriis.

El De officiis ministrorum está dedicado a su clero. Inspirado en el De officiis de Cicerón, sustituye la moral estoica (antropocéntrica) por la cristiana. De una manera general, Ambrosio toma de Cicerón los cuadros de su desarrollo; pero en el interior de estos cuadros se entrega a otra fuente, la Biblia, que sigue con complacencia y fervor, con abundancia y libertad. En la obra concurren tres géneros literarios: la disputatio filosófica, la expositio de la fe y la exhortatio a la santidad.

Fue un entusiasta del ideal ascético con panegíricos de la virginidad y de la continencia. El De virginibus y el De viduis son significativos de sus tratados ascéticos.

Como era de esperar de sus cualidades y formación retórica, alcanzaron renombre sus oraciones fúnebres. La más sentida, la de su hermano Sático. La de los emperadores Graciano y Valentiano II no fueron sólo de circunstancias. La del emperador Teodosio (395) vino a ser su testamento político. Ambrosio muere el 4.12.397.

Política religiosa.

La política religiosa del obispo Ambrosio queda señalada por cuatro episodios significativos.

Organizó una “resistencia pasiva” frente a la pretensión de la emperatriz viuda Justina de conceder una basílica a los arrianos. El obispo la ocupó con sus fieles, a quienes mantenía en una actitud religiosa alternando el canto de salmos con el de himnos que él mismo componía. La emperatriz optó por renunciar a su intento de privar a la comunidad católica de una de sus basílicas en beneficio de un grupo sectario que había surgido al amparo de la protección estatal. En muchos aspectos, Ambrosio es un hombre antiguo. Se compromete de lleno en la lucha final entre el cristianismo y el “establishment” pagano, que había mostrado su fuerza en el intento de restauración de Juliano. Uno de sus símbolos era el Altar de la Victoria en el Senado de Roma. Constancio lo había mandado quitar y Juliano lo había restablecido. Graciano dio orden de retirarlo de nuevo. Tanto el papa Dámaso de Roma como el obispo de Milán, Ambrosio, logran que Graciano ni siquiera reciba a la delegación senatorial capitaneada por Símaco, que viaja a la residencia imperial con este objetivo. Ambrosio ataca la religión tradicional de Roma, con mayor decisión que cualquier otro eclesiástico de su tiempo, precisamente porque es romano y no admite escisiones en el seno del Estado romano.

Hay que reconocer que, después de haber reclamado la libertad religiosa, los cristianos pierden a su vez el sentido de la tolerancia cuando el poder se alía con ellos. Es el tiempo en que cristianos fanáticos destruyen templos paganos e incendian también sinagogas. La sinagoga de Callinicum, en Mesopotamia, fue incendiada por una turba de cristianos. Como reparación de esta fechoría, Teodosio había ordenado que se reconstruyese con el dinero de la caja eclesiástica. Puede que la medida no fuese del todo justa al cargar sobre toda la comunidad la responsabilidad de malhechores no identificados. Con su insistencia, Ambrosio logra que el emperador revoque su disposición y siente un precedente desafortunado. Recordando toda una serie de desafueros posteriores, el historiador eclesiástico no puede menos de lamentar esta victoria de Ambrosio.

En cambio fue admirable su firmeza moral al reclamar la penitencia de Teodosio. El emperador había ordenado una matanza, que se cumplió en el circo de Tesalónica entre la multitud reunida para el espectáculo, como castigo por el linchamiento de funcionarios imperiales en un motín. No es histórica la escena, tantas veces pintada, del obispo plantado en la puerta de la iglesia impidiendo la entrada del emperador excomulgado. Pero sí que logró por carta (a.390) que Teodosio hiciese penitencia pública. La historia de la penitencia del emperador es honrosa para los dos personajes en juego. Puede advertirse ya la diferencia significativa que va a caracterizar la actitud de la jerarquía eclesiástica frente al poder político en Occidente y en Oriente.

Ambrosio tenía claros los objetivos de su política religiosa. Quiere que el Imperio proteja y apoye exclusivamente el culto católico. Más aún, que ayude a la Iglesia en su lucha contra el paganismo y la herejía.

La política inaugurada por Constantino había integrado a la Iglesia en el aparato estatal y había hecho del emperador su verdadero jefe, de facto ya que no de iure. Durante la controversia arriana todos más o menos, explícita o implícitamente, reconocieron esta prerrogativa imperial. Sólo frente a la abierta injerencia de Constancio a favor de los arrianos, empezaron a repensarlo en el campo antiarriano. Ya Osio de Córdoba apelaba a Mt. 22:21 (“Dad al César...”) en carta a Constancio, reivindicando el derecho de la Iglesia a resolver de por sí, a nivel episcopal, las cuestiones internas de naturaleza doctrinal. Era obvio que nadie pensaba en una separación de Iglesia y Estado de tipo moderno; pero mientras que en Oriente el episcopado aceptará disciplinadamente la tutela, a menudo opresiva, del emperador, considerándolo jefe efectivo de la Iglesia, en Occidente el curso mismo de los acontecimientos históricos favoreció otra solución. Corresponde a Ambrosio el mérito de haberla previsto muchos años antes del hundimiento del poder imperial, al fijar lúcidamente el criterio de que el emperador, en cuanto cristiano, está en la Iglesia y no por encima de ella, como había pretendido Constancio.

En la penitencia de Teodosio se advierte uno de sus principales objetivos. Que los gobernantes cristianos se reconozcan sometidos a la censura moral de la Iglesia. Es algo que se sigue de que se confiesen cristianos los detentores del poder y que no va necesariamente ligado al reclamo de confesionalidad cristiana del Estado. Este principio, bien aplicado, tuvo efectos benéficos para los pueblos en épocas de tiranía y despotismo de gobernantes cristianos. Siempre que esta fuerza moral, espiritual y desarmada, no pasase a su vez a servir ambiciones de poder.

3. San Jerónimo.

San Jerónimo ha ejercido su influencia mediante su producción literaria, abundante y diversificada, por su defensa del ideal monástico y de las devociones de la piedad popular. Sobre todo porque proporcionó a la Iglesia latina la que acabaría por ser su versión oficial de la Escritura y abundantes comentarios, en los que le ha transmitido la tradición exegética griega y hebrea.

El monje polígrafo.

Jerónimo había nacido en Stridon (Dalmacia). Si bien Próspero de Aquitania da como fecha de su nacimiento el 3311, parece más apropiado situarlo entre el 340 y el 350. Ningún dato de su vida anterior a la estancia en Constantinopla el 381 se puede fijar con la misma seguridad. Tras los primeros estudios en Stridon, estudió gramática en Roma con el famoso Donato. Aquí aprendió ese método de explicación de que se sirvió más tarde para la Biblia: versículo por

versículo, sin preocuparse mucho, en general, por la secuencia de las ideas. Estudió los clásicos latinos y se entusiasmó con Cicerón y Virgilio. Con los estudios de retórica debió de estudiar algo de filosofía. Contó con un grupo de amigos, como su paisano Donoso, Rufino de Aquileya y Pammaquio, rico aristócrata romano. Eran de un cristianismo orientado devocionalmente. Sin embargo, parece que en sus primeros años de estudiante romano se dejó llevar por el ambiente a una vida disipada. Fue hacia el fin de sus estudios cuando recibió el bautismo.

Bonosio y Jerónimo viajaron hasta Tréveris, quizás para hacer carrera. Aquí tuvo lugar una conversión de los dos amigos, que se propusieron renunciar a las ambiciones seculares. Volvieron al noreste de Italia, a Aquileya, donde se integraron en un círculo de devotos cristianos, en su mayoría clérigos. Entre ellos se encontraba ya Rufino. Cuando el círculo se disolvió el 373, Jerónimo, en un pequeño grupo guiado por Evagrio de Antioquía, emprendió una peregrinación a Tierra Santa.

Una enfermedad le retuvo en Antioquía, hospedado por Evagrio, donde se queda más de un año. Estudia la Lógica de Aristóteles en comentarios y sigue las clases exegéticas de Apolinario de Laodicea, buen biblista y que todavía no había sido condenado por sus ideas cristológicas. Se apunta a la escuela antioquena de la aproximación histórica al texto. Más tarde, impactado por el alegorismo de Orígenes, combinará o alternará la exégesis literal antioquena con el espiritualismo alejandrino. Movido por el ejemplo de sus amigos, que se iban haciendo monjes, Jerónimo empezó a ejercitarse en el ayuno para retirarse también al desierto; pero seguía atrayéndole más el estilo de Cicerón y Plauto que el zafio lenguaje de los profetas.

Viajó a Roma con Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina para un sínodo (382), que reconoce a Paulino como obispo de Antioquía; pero aquí era Flaviano el reconocido por casi toda la comunidad y sus colegas orientales. Jerónimo consigue ganarse la estima del papa Dámaso y se queda en Roma. Dámaso le hace consultas sobre cuestiones exegéticas, a las que Jerónimo responde con pequeños tratados. Le confía también la revisión del texto de la *Vetus Latina*. Jerónimo no pasa de la revisión del texto de los evangelios y del salterio. Algunos han pensado que es el texto que nos ha llegado como *Psalterium Romanum*. Las nuevas lecciones chocaban con formulaciones ya arraigadas, por lo que recibió críticas de los tradicionalistas. Jerónimo respondió a sus críticos con insultos.

Concentró su dedicación pastoral directa en un círculo devoto de damas aristocráticas, que residía en el Aventino en torno a las ricas viudas Marcela y Paula y las hijas de ésta, Eustochium y Blesila. A Marcela, Jerónimo le aclara por escrito cuestiones exegéticas (y hasta con el hebreo). Ella se preocupa de moderar su impetuosidad. En una carta a Eustochium sobre la vida monástica (Ep 22) le explica que hay tres clases de monjes en Egipto: los que viven en coenobium, los anachoretæ y los remnuoth (Ep 22,34). Estos últimos son gente que viven juntos, no más de dos o tres y a su aire, y en los que todo es afectado.

Aun en círculos cristianos alarmaba la intensificación de las prácticas ascéticas y la tendencia creciente a igualar la vida ascética con el auténtico cristianismo. El presbítero Helvidio trató de mostrar la igualdad del casado y del célibe (383). Buscando fundamento evangélico había sostenido que María fue virgen hasta el nacimiento de Jesús y luego vivió matrimonialmente con José. Veía aquí, como muchos exegetas acatólicos actuales, la mejor explicación de los hermanos de Jesús en los evangelios. En su *Adversus Helvidium*, Jerónimo defiende la virginidad de María ante partum y post partum. Su refutación tiene gran fuerza dialéctica; pero hay que reconocer que insulta a Helvidio y que disfraza sus argumentos.

Jerónimo no se había mordido la lengua en sus censuras sarcásticas a los clérigos romanos y a los cristianos convencionales. Todos éstos, por su parte, consideraban a Jerónimo un censor poco convincente. Se había hecho un lugar en los hogares de damas influyentes y era inevitable que se murmurase. Cuando murió la joven Blesila, debilitada por el ascetismo, hubo un tumulto de protesta contra el detestabile genus monachorum. Al morir san Dámaso, la elección del nuevo papa Siricio se debió al voto de los clérigos romanos y la masa de cristianos convencionales. Acabó de desbordar el vaso de la irritación, cuando se corrió la noticia de que Jerónimo y Paula planeaban un viaje a Tierra Santa. El escándalo suscitado motivó una investigación oficial. Parece que quedó libre de cargos, pero invitado a marcharse.

El grupo de Jerónimo y el encabezado por Paula cuidaron de salir separadamente para reunirse en Chipre. Desde Jerusalén, donde ya estaban instalados Rufino y su protectora Melania en sendos monasterios, viajan por Tierra Santa, entusiasmados con los santos lugares. Pasan a Egipto, y en Alejandría, durante un mes, Jerónimo atiende las clases del prestigioso exegeta Dídimo el Ciego. También visitan a los monjes de Nitria, donde Jerónimo no se entusiasma tanto como Paula. Acaban volviendo a Palestina y, contrariamente a su intención original, no se instalan en Jerusalén sino en Belén en verano del 386. A expensas de Paula se construyen los monasterios. El de monjas, donde Paula muere el 404 y Eustochium el 419, estaba junto a la basílica de la Natividad. Jerónimo preside el de monjes, con adaptaciones del modelo pacomiano y con más énfasis que éste en el trabajo intelectual. Traduce el 404 la *Regula Pachomii* para monjes latinos en Egipto. Ocasionalmente visitaba la biblioteca de Cesárea y mantuvo relaciones, al menos los primeros años, próximas y cálidas con Rufino y el obispo Juan de Jerusalén. En Belén predicaba frecuentemente en la basílica. Cuida de la supervisión del hospicio y dirige una especie de colegio secundario en el que explica los clásicos a niños.

El biblista.

Jerónimo trabaja primero en tres instrumentos bíblicos, que agrandaron su reputación escolar: el *Onomasticon* (un diccionario etimológico de nombres bíblicos), el *Liber locorum* (un vademécum de lugares mencionados en la Biblia) y el *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* (un estudio de pasajes difíciles del Génesis) al que incorpora un amplio

material judío. Está bien informado sobre los comentarios hagádicos corrientes en su tiempo. La influencia de la tradición targúmica puede discernirse quizá en la comprensión de algunas palabras difíciles.

Prosigue la tarea emprendida en Roma de revisión de la Vetus Latina, con nueva revisión del salterio (Psalterium Gallicanum), que llegaría a ser el salterio de la Vulgata y del Breviario Romano. Renuncia a completar la revisión del A.T., porque ya no le parece suficiente corregir la traducción latina de la Biblia griega, sino que decide recurrir a la hebrea veritas. Comienza así la inmensa tarea de traducción de la Biblia hebrea que le va a ocupar entre el 390 y el 405. Esta versión fue muy criticada por sus contemporáneos. No sólo porque la Biblia griega había sido la recibida por la Iglesia desde sus orígenes judeohelenísticos, sino porque se pensaba que el texto hebreo había sido corrompido intencionadamente por los judíos. Sin embargo la versión de Jerónimo empezó a ser usada desde el s. V al IX para corregir textos de la VL Acabó imponiéndose desde el s. X. Su uso común le dio el nombre de Vulgata.

Ya antes de esta tarea, se dedicó a la de comentarista.

Comenzó por las paulinas. A veces dictaba mil líneas diarias. Estos comentarios son ampliamente compilaciones, con característicos toques personales, de exegetas anteriores, principalmente Orígenes, como reconoce en In Gal e In Ephes. Su interpretación de Gál 2,11-14 le llevaría años después a un prolongado debate epistolar con Agustín.

Al escribir el In Ecl, traduce del hebreo y usa ampliamente la exégesis rabínica contemporánea. Recurre de lleno a la alegoría para sacar un mensaje cristiano, con abundante empréstito a Orígenes. Tras varios años de paréntesis en sus comentarios, escribe el 396 los dedicados a Jonás y Abdías (escrito éste en sólo dos noches). El 398 escribe en dos semanas su comentario a Mt. para proporcionar lectura de viaje a Eusebio de Cremona. Saquea a Orígenes y encuentra fáciles soluciones a las discordancias de los Sinópticos. Concluye su comentario a los profetas menores el 406. Para cada verso o grupo de versos provee una doble traducción: del hebreo y de los LXX. En la primera basaba su exposición literal o "histórica" y en la segunda, una "espiritual." La proporción entre una y otra varía según el carácter de cada libro. Su interés principal no va al mensaje de los profetas en su propio día, sino a su significado para los cristianos. Ve en el A.T. una profecía sobre Cristo e, indisolublemente, sobre su Iglesia. Sus fuentes son, como de costumbre, exégesis rabínica contemporánea y comentarios cristianos más tempranos. Peca de precipitación, prolijidad y enojosa acumulación de opiniones sobre puntos difíciles. En su comentario a Dan no capta el problema crítico sobre la datación de la obra, pese a que el pagano Porfirio había dado ya en la clave. En lo que toca a Dan, Jerónimo ha citado muchas más tradiciones judías que ningún otro Padre de la Iglesia o Josefo. En los comentarios a los profetas mayores se nota un progresivo alejamiento del método acostumbrado. En vez de la doble exégesis sobre textos diversos, tenemos en general la sola interpretación del texto hebreo que ha traducido; pero esto apenas se refleja en cambio de proporción entre alegorismo y literalismo. El más voluminoso de sus comentarios es el de Isaías, que es el ejemplo más instructivo y logrado de su método exegético. Las tradiciones rabínicas le proveen informaciones en el campo de la historia y de las cosas y han enriquecido su exégesis literal. Esta exégesis no es, sin embargo, sino la primera etapa hacia la comprensión total de la Palabra, que habla ante todo de Jesucristo. Es la "base y soporte" del sentido espiritual. Acoge explicaciones alegóricas que no choquen con el respeto al ordo historiae ni a la regula fidei; pero a la par resulta cada vez más clara su desconfianza respecto a un procedimiento que puede dar cancha a interpretaciones arbitrarias y fantasías doctrinales. En cambio, favorece sin reservas la búsqueda del typos, la exégesis figurativa respaldada por el N.T. De hecho es heredero de la tipología tradicional común, menos exigente que la reacción antioquena sobre las correspondencias exigibles entre "tipo," "imagen" y "verdad." Su fuente principal sigue siendo Orígenes, pese a su cambio, desde unos años antes, a fanática hostilidad contra el Alejandrino.

Controversias.

Desde el círculo de Pammaquio, sus amigos y admiradores de Roma, se le pide que refute las enseñanzas de Joviniano, quien había subrayado el valor de la regeneración bautismal y, frente a las vocaciones a una vida ascética de mayor perfección, había argüido que la Biblia sólo distingue buenos y malos. Había sostenido que el matrimonio vale tanto como la virginidad y el comer bien tanto como el ayunar. Las doctrinas de Joviniano fueron condenadas por un sínodo romano. Antes de saber esto último, Jerónimo contraataca con un panfleto vehemente y cargado de insultos: el Contra Jovinianum. Defiende los grados en la bondad y, por exaltar la virginidad, denigra el matrimonio. Los mismos que se lo habían pedido quedaron consternados por la violencia y crudeza de su lenguaje; sobre todo por su visión derogatoria del matrimonio. Jerónimo, informado, prepara una larga carta de justificación. Si bien moderó su lenguaje, no agó su doctrina lo más mínimo.

4. SAN AGUSTÍN DE HIPONA.

Además de su correspondencia y de lo que puede espigarse en sus demás obras, poseemos tres fuentes sobre su vida y evolución espiritual. La más rica son los nueve libros de las Confessiones, en que pasa revista a su propia vida hasta el 387. Más tarde, en las Retractationes rindió cuenta de su actividad literaria hasta el 427. Contamos también con la biografía que le dedicó, poco después de su muerte el 430, su discípulo y amigo, el obispo Posidio de Calama. Comprende 31 capítulos, que nos refieren la vida de san Agustín hasta el episcopado (1-8), sus polémicas con los herejes (9-18), sus virtudes (19-27), sus últimos días y su muerte (28-31). Con frecuencia alude a las referencias personales de testigo ocular.

Para entender las Confessiones tengamos presente tres significados contemporáneos del término confessio, que se aplican al libro: confesión de pecado, de fe, de alabanza. Los pensamientos dirigidos a Dios encuentran ocasión de formularse para un auditorio humano, los amigos de Agustín. Este aspecto queda íntimamente conectado con la

historicidad del documento. Son una “obra de memoria” agustiniana: la evocación del pasado implica también el recuerdo de sí en el presente y la tensión hacia el porvenir.

“Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza” [Sal 144:3]. “Grande es tu poder e inmensurable tu sabiduría” [Sal 146,5], Y el hombre, porción de tu creación, quiere alabarte; el hombre, que lleva consigo su condición mortal, la confirmación de su pecado y la confirmación de que “tú resistes a los soberbios” [1 Pe 1:5]. Pese a todo, el hombre, porción de tu creación, quiere alabarte. Tú impulsas a que deleite el alabarte, ya que nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti [Conf. I 1,1].

La unidad de las Confesiones está en el contraste entre la búsqueda de la Verdad, guiado por la Providencia, en la primera parte y el gozo de la Verdad en las Escrituras en la tercera.

De rétor maniqueo a filósofo cristiano.

Agustín había nacido el 354 en Thagaste (Numidia). Su madre, Mónica, fervorosa cristiana (el padre, Patricio, era pagano), desarrolló en él el sentimiento religioso; pero no lo hizo bautizar. Agustín pudo completar sus estudios retóricos en Cartago, la capital del África Proconsular. Aquí el joven Agustín se dejó llevar por el ambiente disoluto y hasta violento de los estudiantes; pero no fue un libertino y tomó pronto una concubina (de la que el 372 nació su hijo Adeodato), algo relativamente respetable en su ambiente. Esta relación perduró aproximadamente hasta el 384.

En el 372 la lectura del diálogo de Cicerón “Hortensius” le despertó el amor a la filosofía y la vida del espíritu. Se puso a estudiar las Escrituras; pero el mal estilo de la versión latina le disgustó, al extremo de dejar esa lectura por incomprensible y bárbara. Se volvió del lado de los maniqueos, que le prometían la verdad sin imposición previa y le daban una explicación al problema del mal. Desde sus diecinueve a los veintiocho años se mantuvo en la secta en calidad de “oyente” (auditor).

El 374 Agustín comenzó a enseñar retórica en Thagaste y, luego, en Cartago, donde dio clases ocho años (375-383). Hacia el fin de este período se incrementaron sus dudas sobre la verdad del sistema maniqueo. En nombre de la ciencia y de la razón comenzó a insurgirse contra el maniqueísmo: La decepción dejará sus huellas. En busca de un ascenso en su carrera, y contrariando a su madre, se trasladó a Roma a fines del 383. A falta de cosa mejor (pues sigue marcado por el lado negativo del maniqueísmo, las críticas al catolicismo) siguió en contacto con maniqueos; aunque por entonces llenó su vacío interior con pensamientos de filosofía escéptica. Su inclinación al escepticismo fue, sin duda, turbadora, pero de corta vida. Este período de incertidumbre le familiarizó con el ideal ciceroniano de sabiduría como una búsqueda prolongada.

Gracias a una recomendación del prefecto de Roma, Símaco, pasó a Milán como maestro de retórica (384). Allí se encontró en mejor posición social y acompañado de su madre; pero quebrantado e infeliz interiormente, ligado aún a la sensualidad y desorientado en su búsqueda de seguridad religiosa. La lectura de los libros platónicos (Plotino y Porfirio) fue para Agustín un excitante descubrimiento de una nueva esfera de ideas y posibles experiencias, que prometían resolver sus dificultades intelectuales, y envolvían un ascetismo como género de vida. Con todo, este intervalo de presunción platónica fue breve. Oyendo los sermones de san Ambrosio, con su interpretación alegórica de textos del A.T., descubrió el método para superar la crítica maniquea. Así experimentó que la espiritualidad de Dios y del alma, y el libre albedrío, se conciliaban con la doctrina de la Iglesia. Rompió con el maniqueísmo. Ambrosio, al deshacer objeciones y dificultades anteriores respecto a la doctrina cristiana, le había acercado al cristianismo hasta el punto de volver a ser catecúmeno. Sin embargo, por este tiempo, Agustín estaba más interesado en hacer carrera y contraer un matrimonio adecuado.

Se hizo más consciente de la tensión entre sus aspiraciones elevadas y el freno de las pasiones. Su sumisión intelectual al cristianismo fue ocasionada por la lectura de san Pablo, motivada por la curiosidad de ver si su doctrina estaba acorde con la neoplatónica. La doctrina neoplatónica le sirvió, pues, de puente entre un maniqueísmo material y un cristianismo espiritual. Pero Agustín, satisfecho intelectualmente con el cristianismo, no se sentía con fuerza para abrazar el celibato y parecía no estar satisfecho con lo uno sin lo otro. El presbítero Simpliciano empezó a mover su voluntad narrándole el ejemplo de la conversión de Mario Victorino. La incitación decisiva fue la narración que le hizo Ponticiano sobre Antonio, los monjes del desierto, y la conversión de dos oficiales de la corte de Tréveris, tras una lectura casual de la “Vita Antonii.” La crisis definitiva ocurrió aquella tarde, en el jardín de su casa, en que el tolle lege de un niño de la vecindad le impulsó a abrir la epístola a los Romanos y leyó providencialmente Rom. 13,13ss. O'Meara sostiene, pues, la historicidad del episodio, discutida por Courcelle 3, que ha dejado honda huella en otros pasajes de Agustín.

¡Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y tú estabas dentro de mí y yo fuera, y allí te buscaba; y, deforme, irrumpía en esas cosas hermosas que hiciste. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo. Me tenían lejos de ti esas mismas cosas que no existirían si no estuvieran en ti. Llamaste, gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, resplandeciste y acabaste con mi ceguera. Difundiste tu fragancia y suspiré. Te anhele. Gusté y tengo hambre y sed. Me tocaste y quedé ardoroso en tu paz [Conf. X,26,*37].

La conversión de Agustín en el 386 es un giro decisivo que ofrece varios aspectos: religioso, moral, social, filosófico, cultural: una ruptura casi completa con la cultura literaria. Una conversión a la filosofía que no es un hecho aislado, sino que viene a colocarse en una larga tradición. El problema central del pensamiento agustiniano es el de la felicidad; y en esto es el heredero de toda la tradición de la filosofía helenística. Para Agustín la felicidad se encuentra en la sabiduría (la posesión de un conocimiento que sacia nuestra aspiración a la beatitud) y Sabiduría es uno de los nombres de Dios. Para alcanzar el conocimiento de Dios hay que ceñirse a una rigurosa disciplina. Es una búsqueda que tiene varios

aspectos: el moral, el intelectual y el religioso o sobrenatural. Esta cultura “filosófica” supone la adquisición y puesta en práctica de una cierta “cultura” preparatoria, de una “cultura” en sentido estricto. A todos los que esta técnica austera elimina, Agustín recuerda que queda abierta otra vía, conducente igualmente a la salvación: la de la fe; pero por ésta no se alcanza la sabiduría hasta la otra vida.

Pocas semanas después, en otoño del 386, renunció a su cátedra y se retiró a Cassiciacum, la villa de un amigo cerca de Milán, para prepararse al bautismo. Entra así en una vida de retiro creador (*christianae vitae otium*) que va a ser su ideal hasta su ordenación sacerdotal el 391. Las tertulias filosóficas son actos del *otium*. Es natural que Agustín y sus contertulios (su madre, su hijo y otro joven, su hermano y dos amigos) adoptaran ciertas convenciones, como reglas del juego. Debidamente registradas, no fue preciso sino una reescritura para integrarlas en los Diálogos. Por el carácter dominante de su contenido responden a las áreas filosóficas tradicionales: *philosophia rationalis, moralis, naturalis*. Las distintas cuestiones filosóficas se ordenan al interés moral y todos sus intereses se resumen en el conocimiento de Dios y del alma, vía para el de Dios. El *Contra Académicos* combate el escepticismo de los neoacadémicos, señalando que la felicidad consiste no en la búsqueda sino en el conocimiento de la verdad. El *De beata vita* profundiza en la misma línea: la verdadera felicidad consiste en el conocimiento de Dios. El *De Ordine* se pregunta sobre el origen del mal. Los *Soliloquia* tratan particularmente de la inmortalidad del alma.

En la aceptación de la Encarnación, como punto central de su vida y de la de toda la humanidad, están en llamativo acuerdo los Diálogos de Cassiciacum y las Confesiones. Muestran que puso su adhesión a la autoridad organizada del cristianismo por encima, y antes, de su adhesión al reclamo más vago de la razón y el neoplatonismo. Superada su presunción juvenil, Agustín entendió la auctoritas divina y sus mediaciones como guía luminosa de la ratio. El hallazgo de la interioridad y de la presencia de Dios constituye la base primera de la religiosidad en Agustín; pero se trata de una religiosidad de base eclesial. La auctoritas Ecclesiae constituye la experiencia suprema de su conversión. Es la fuerza estimulante y el motivo inmediato de credibilidad.

Agustín recibió el bautismo en la vigilia pascual del 387 de manos de san Ambrosio, junto con su hijo Adeodato y su amigo Alipio. Pocos meses después emprendieron el regreso a África pasando por Roma. En Ostia murió su madre Mónica y aquí se detiene el relato de las Confesiones. Aún se detuvo en Roma cerca de un año y compuso o comenzó obras como *De quantitate animae* y *De libero arbitrio*. En otoño del 388 Agustín y los suyos arribaron a Cartago. Ya no pretendían vivir retirados en el borde de una sociedad de laicos intelectuales, sino directamente a la sombra de la vida organizada de la Iglesia católica. Pertenecían a una categoría mal definida, pero fácilmente reconocible: la de los “siervos de Dios” (*servi Dei*). En tal calidad Agustín y los suyos se instalaron en Thagaste. Aquí permaneció en retiro monástico cerca de tres años. Proyectaba una especie de enciclopedia de las artes liberales (*De musica, De magistro*) y emprendió su polémica con los maniqueos (*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, De vera religione*).

El presbítero y obispo de Hipona.

Su fama de erudición y piedad era ya tal que, en una visita ocasional a Hipona (*Hippo Regius*) el 391, el obispo Valerio y el pueblo le solicitaron para el sacerdocio. Agustín pidió tras su ordenación unos meses de retiro para estudiar la Escritura y después se instaló con su grupo de amigos en una casa con jardín vecina a la iglesia. Pudieron ser los destinatarios de la *Regula ad servos Dei*, la más antigua regla monástica de Occidente. De sus años de sacerdote datan el *De utilitate credendi* y el *De fide et symbolo*. Hacia mediados del 395 fue consagrado obispo y tras la muerte de Valerio le sucedió en la sede de Hipona: en lo que llamará toda su vida la carga del episcopado (*sarcina episcopatus*). Toda su vida vivió el drama de un hombre que no quiso renunciar a su vocación monástica ni rehusar los deberes de su cargo episcopal. Agustín se vio empujado a inventar de modo muy empírico la organización práctica de la vida de monje-sacerdote, luego de monje-obispo, para acabar en obispo-monje. Más aún que la actividad administrativa y judicial y las obras de beneficencia, su principal tarea seguía siendo el ministerio de la Palabra. Además no sólo se le solicita para que predique por toda África Proconsular y Numidia. Ha de intervenir en conferencias de debate público con los portavoces del cisma o de la herejía y sus partidarios.

Escritos antimaniqueos.

El maniqueísmo se había difundido en el s. IV por todo el mundo romano. Sacaba sus partidarios de las antiguas sectas gnósticas, en particular de los marcionitas; pero también de entre espíritus cultivados que gustaban conciliar algo de adhesión al cristianismo con el gusto del racionalismo y del librepensamiento. En Occidente la propaganda maniquea escamoteó sus fantasmagorías mitológicas e insistió en el dualismo. Agustín había aceptado el maniqueísmo buscando lo que sólo podía hallar en el catolicismo y que no lograba ver, ofuscado por la propaganda maniquea. Le habían engañado al prometerle lo que no pudieron darle y al presentarle un fantasma de Iglesia católica, no cual era en verdad. Desengañado del sistema maniqueo, Ambrosio le había ayudado a recomponer el católico, al conducirlo a una exégesis espiritual y a la concepción católica del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Una vez convertido, Agustín desplegó una incansable labor como crítico del maniqueísmo. Comenzó a combatirlos desde el 388 y prolongó esta lucha literaria hasta alrededor del 405. Aparte de simples discusiones, nos han llegado las actas de dos debates públicos mantenidos con un presbítero y un doctor de la secta (*Acta contra Fortunatum manichaeum; De actis cum Felice manichaeo*). Son fundamentalmente antimaniqueos los sermones 1, 12 y 50. Algunos de sus escritos son directamente antimaniqueos (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum, De duabus animabus, Contra Adimantum Manichaei discipulum, Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, Contra Faustum*

manichaeum, Contra Secundinum manichaeum, De natura boni, etc.). Otros tratan temas relacionados o derivados del maniqueísmo (De Genesi adversus Manichaeos, De libero arbitrio, De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, etc.). Agustín fundamenta su crítica en su propio conocimiento de la doctrina de la secta. Los maniqueos, aunque son unos engañadores, han sido engañados antes ellos mismos. Lo que busca no es llevarles genéricamente a una verdad que ha de ser descubierta, sino a la luz de la fe cristiana pero no mira tanto a sacar a los maniqueos del error, como a evitar que otros caigan en él. De estos debates, Agustín extrajo conclusiones positivas de orden filosófico y teológico, sobre las relaciones entre la ciencia y la fe, sobre el origen y la naturaleza del alma, el libre albedrío y la economía de la Revelación manifestada ya en el A.T., ya en el N.T.

Escritos antidonatistas.

El donatismo era un cisma que se remontaba a la última gran persecución. Había sido una reacción integrista, análoga al cisma meleciano de Egipto, que rechazó como apóstatas a quienes cumplieron la orden de entregar (traditores) a la policía romana los libros sagrados y los instrumentos del culto. El cisma, que comenzó a fraguar el 303, había nacido oficialmente el 312, cuando el primado númida y setenta de sus obispos, reunidos en Cartago, declaran inválida la precipitada consagración del nuevo obispo de Cartago Ceciliano (por ser traidor el principal obispo ordenante) y, “alzando altar contra altar,” ordenan en su lugar a Mayorino. Al morir éste, ocupa su puesto Donato, hábil organizador y verdadero artífice del crecimiento y expansión del donatismo. A petición de los mismos donatistas y tras sus reiteradas apelaciones, Constantino encargó el examen del contencioso entre la iglesia de Ceciliano y la de Donato primero a un concilio romano (313), luego a un nuevo concilio en Arles (314), y el 316 dio por tercera vez sentencia favorable a Ceciliano. El 317 dictó severas medidas contra los sectarios. Sin embargo, un respiro en su aplicación desde el 321 permitió a la secta consolidar posiciones. El 336 Donato consigue reunir en Cartago un sínodo de doscientos setenta obispos. El cisma continúa en auge hasta el 391, pese a que el 347 el emperador Constante reanuda la represión, que fue violenta contra el bandillaje de los circumcelliones. Donato fue enviado al exilio, donde murió el 355. Pese al resurgimiento católico, manifiesto en un sínodo cartaginés del 349, el donatismo seguía contando con el apoyo popular mayoritario, que idealizaba a los perseguidos como Iglesia de los mártires. La situación política africana, de abierta hostilidad a las autoridades romanas, pesa ya mucho en la nueva Iglesia cismática. El sucesor de Donato, Parmeniano, se preocupa de dar soporte doctrinal a su sistema. Tras el paréntesis de favor de Juliano, Valentiniano I y Graciano volvieron a las medidas represivas, que crecieron en rigor con Teodosio, entre el 379 y el 391. Sin embargo, Parmeniano dejaba al morir el 391/392 una iglesia cismática floreciente y bien organizada; aunque ya con disensiones internas, como la contestación teológica del gran exegeta Ticonio o la disputa por su sucesión entre Primiano (líder de los más radicales) y Maximiano (del sector moderado). La actitud conciliadora de los católicos, fomentada por san Agustín, se estrelló contra la obstinada resistencia cismática, que recrudeció el clima de violencia. Sólo el rigor del edicto antiherético de Honorio (407) empujó a los donatistas a buscar el diálogo, sin que cesasen los desórdenes y levantamientos. Pese a su derrota en la conferencia católico-donatista de Cartago (411), los donatistas no se dieron por vencidos; pero fueron quedando reducidos a comunidades fraccionadas. El cisma se mantuvo residualmente durante la ocupación vándala y la restauración bizantina.

Agustín entró en escena para conseguir una reconciliación y logró un triunfo que fue el de la Iglesia católica. La ruptura primitiva, aparentemente ocasional, había dado lugar al desarrollo autónomo de una eclesiología y de una doctrina sacramental que no eran ya ortodoxas.

Pues estos que dicen: “No sois hermanos nuestros,” nos llaman paganos. Pues por eso también quieren rebautizarnos, diciendo que no tenemos lo que ellos dan. De aquí se sigue su error al negar que seamos sus hermanos. Pero ¿por qué nos dijo el profeta: Decidles: “Sois nuestros hermanos” [Is 66:5 LXX], sino porque nosotros reconocemos en ellos lo que no repetimos? Pues ellos, al no reconocer nuestro bautismo, niegan que seamos hermanos suyos; en cambio nosotros, al no repetir el suyo, pues lo reconocemos como nuestro, les decimos: Sois hermanos nuestros. Si preguntan ellos: “¿Por qué nos buscáis? ¿Qué queréis de nosotros?,” respondámosles: Sois nuestros hermanos. Si dicen: “Alejaos de nosotros, no tenemos nada que ver con vosotros,” digamos: “Pero nosotros sí que tenemos que ver con vosotros. Confesamos al mismo Cristo, debemos estar en un mismo cuerpo y bajo una misma cabeza” [Enarr. in Ps. (32:29)].

Para los cismáticos la sola y única Iglesia era la suya y consideraban herejes a todos los demás, comprendidos los católicos, y otro tanto ocurría con el bautismo. Sólo los sacramentos de su iglesia tenían validez, al no haber otra en que habitase el Espíritu Santo. Hacían depender la validez sacramental de la santidad eclesiológica del ministro. No se trataba de la moralidad del ministro, sino de que no fuese cismático, hereje, traidor, o desgajado de la Iglesia como pecador público; pues eran conscientes de que había también pecadores dentro del cisma. Buscaban respaldo en la Escritura, Tertuliano y san Cipriano.

En el De unitate Ecclesiae, Agustín insiste en la universalidad de la verdadera Iglesia. Su De baptismo demuestra la validez del bautismo administrado por herejes. Menos aún que los atentados terroristas de las bandas donatistas de circumcelliones, no tolera ni la incoherencia ni la duplicidad. En el curso de estas luchas con el donatismo, puritano y levantisco, Agustín, que había patrocinado primero una tolerancia bastante amplia, llegó a desear en ciertos casos la coacción del Estado, un cierto “terror útil,” para librar de la herejía a vacilantes y timoratos: el compelle intrare (Lc 14:23) de la parábola evangélica, que él interpreta con ese sentido. Principio que Agustín aplicó con moderación; pero que en los siglos siguientes desarrolló efectos terribles. El 411 la conferencia de cerca de 286 obispos católicos y 279 donatistas en Cartago, madurada y en parte suscitada por él, se saldó con la condena del donatismo, también

declarado fuera de la ley. Sin embargo, la agonía del donatismo fue lenta y el obispo de Hipona tuvo múltiples ocasiones de buscar la oveja perdida en sus últimos veinte años.

Escritos antipelagianos.

En Roma, Pelagio, monje bretón prestigiado como rígido asceta y director espiritual, había protestado cuando un obispo le citó la jaculatoria de Agustín en las Confesiones: “Da lo que mandas y manda lo que quieras,” pues entendía que la criatura humana había salido perfecta de las manos de Dios para cumplir sus mandamientos. Sostenía que todos pueden llegar a ser impecables con las fuerzas de su voluntad. Subrayaba el libre albedrío concedido por Dios a la naturaleza humana, sin ningún mérito precedente, y entendía que la ley y la doctrina sí constituían una ayuda para aprender lo que hemos de hacer y esperar. También nos servían de ayuda las enseñanzas y el ejemplo de Cristo. Pelagio y su discípulo Celestio pasaron a África el 411. El primero se trasladó a Palestina y el segundo se quedó en África haciendo propaganda de sus ideas. Pelagio había escrito ya en Roma, entre los años 405 y 410, su tratado *De natura*, donde mantenía que el hombre si quiere puede estar sin pecado, cuando, como sabemos por él mismo y por Agustín, tuvo que defenderse contra la acusación de que negaba la existencia de la gracia. No lo compuso en Palestina, hacia el 413-414, para responder a la Epístola 133: a Ctesiphon de san Jerónimo y a los primeros tratados de san Agustín contra las tesis pelagianas. Es el mismo Agustín quien desde África mandó copia a Palestina para Juan de Jerusalén y Jerónimo.

Secuelas de la controversia.

La ortodoxia de Agustín y sus colegas africanos, apoyada por el papa Inocencio, reforzada por la condena gubernamental del 418 y endosada tras largas indecisiones por la Tractoria del papa Zósimo, parecía una novedad a los seguidores de Pelagio como Juliano de Éclano. Las iglesias orientales estaban escasamente tocadas por la controversia; sin que esto signifique que Pelagio representase la ortodoxia de esas iglesias. Tras la muerte de Agustín, Próspero de Aquitania se hizo el campeón del agustinismo en Galia; pero no logró el apoyo de Roma contra Casiano* y otros críticos y fue moderando su propia intransigencia. El papa León Magno, todavía preocupado por el maniqueísmo y el arrianismo, no intervino en las controversias sobre gracia y predestinación. Aun predicando sobre la gracia no menciona errores como los de los pelagianos y sólo intervino para acabar con quejas de ese tipo presentadas contra el clero de Aquileya, contentándose con la denuncia de Pelagio, Celestio y Juliano de Éclano que habían hecho ya sus predecesores. No estaba interesado por lo que más tarde se llamaría “semipelagianismo.” La controversia siguió en Galia, donde se escribieron tratados buscando una vía media entre la teología asociada con el medio monástico de Marsella y los propugnadores de opiniones agustinianas. Vicente de Leríns en su *Commonitorium* buscaba criterios que implicasen que fuera de los límites de lo que constituía el depósito de fe tradicional y universal podía discutirse teológicamente sin plantear necesariamente cuestiones de herejía u ortodoxia. Deja de lado sus anteriores objeciones a opiniones agustinianas con el argumento central de que algunas de las enseñanzas de san Agustín no pasarían la prueba del *semper, ubique, ab omnibus*. La discusión no continuó, pues desde la intervención de León I en Aquileya (hacia el 440) hasta los pontificados de Félix III y Gelasio I en torno a los 490, con una excepción, no oímos más de debates como los que enfrentaron a Próspero y su amigo Hilario con Casiano, Vicente y los círculos monásticos de Marsella y Leríns. Las Confesiones se leían para moldear los ideales ascéticos de Leríns y el desacuerdo se limitaba a cuestiones específicas planteadas en tiempo de Próspero. Leríns llegó a ser una especie de seminario para aristócratas monjes, luego obispos, que produjeron gran parte de la literatura gala del s. V. Estos obispos estaban más preocupados por el arrianismo de los burgundios y de los godos que por matices sobre la doctrina de la gracia. Los pontificados de Gelasio y su predecesor suponen el cese de la tolerancia para las opiniones de tipo semipelagiano. Por el 420 el papa Hormisdas dejaba bien clara su determinación a atenerse a la ortodoxia tradicional, definida suficientemente en su opinión por la condena de Pelagio, Celestio y Juliano. La obra de san Cesáreo de Arlés y el II concilio de Orange son el acto final del dramático encuentro de tradiciones que había comenzado con la lucha entre Pelagio y Agustín. Cesáreo, que pertenecía al mundo de Leríns, quiso restablecer los antiguos vínculos con Roma y la Iglesia latina en su conjunto; sin renunciar a las tradiciones nativas, restringiendo tanto la influencia del renacimiento de la teología africana como opiniones que podían considerarse cripto-pelagianas. Tuvo, pues, que pasar un siglo desde lo más virulento de la controversia antes de que el concilio de Orange (529) llegase a una clarificación de la doctrina de la gracia abriéndose camino entre las posturas extremas.

El exegeta y el teólogo.

Desarrolló el concordismo, como explicación clásica de las divergencias entre los relatos evangélicos, en el *De consensu evangelistarum*.

En el *De doctrina christiana*, comenzado el 397 y acabado el 427, trata de proveer un método de interpretación de las Escrituras. En los tres primeros libros, de carácter más técnico, recomienda al exegeta aprender griego y hebreo para el caso en que las traducciones latinas le parezcan oscuras o equivocadas. Agustín no sabía hebreo; pero había evolucionado desde que contradujo el afán de Jerónimo de recurrir a la hebraica veritas. De las versiones latinas prefiere la Itala, cuya claridad ve unida a una fidelidad escrupulosa. Indica también minuciosamente modos diversos para resolver las dificultades, sea de la letra misma de la Escritura, sea de pasajes desconcertantes para la moral. Para este caso señala la utilidad de la exégesis alegórica. No tiene inconveniente en recomendar las siete reglas exegéticas del donatista Ticonio. En el libro IV recomienda al maestro cristiano el estudio de los modelos retóricos en la misma

Escritura. Urge la claridad como regla para toda presentación de las verdades de fe. Toda la obra es un intento de aprovechar las enseñanzas clásicas dentro de los moldes nuevos que son las doctrinas cristianas.

El 400 redacta el *De catechizandis rudibus*, en el que inculca la idea esencial de que toda la Escritura, hasta la venida de Cristo, es figura de lo realizado en Cristo y en su Iglesia. Trata de que se haga comprender a los catecúmenos que la redención ha sido una obra de amor y que el amor humano ha de responder al amor divino con una obediencia apasionada a la ley divina. Hay que interrogar a cada uno sobre los motivos personales que le llevan a la fe, para hacerle sentir mejor a Dios en las modalidades de su experiencia particular. Insistir sin temor a las burlas de paganos y escépticos sobre las promesas de resurrección y las sanciones en el más allá y prevenir a los rudes contra el escándalo por las debilidades de los que están ya en la Iglesia. También el catequista ha de saber reaccionar contra sus sequedades y perezas.

Entre el 400 y el 416 compuso el *De Trinitate*, obra de gran impulso dogmático y elevación mística. Comienza con una exposición más bien árida del dogma trinitario y pasa a descubrir su impronta en la creación, en particular en el hombre, cuyas facultades anímicas son imágenes de la Trinidad.

La antropología agustiniana encuentra sus caracteres originales en la reflexión sobre los pecados, en lo que se separa de las filosofías antiguas. Su reflexión se desarrolló conforme a tres orientaciones: una conciencia cada vez más aguda de la responsabilidad personal, una experiencia humillante de servidumbre interior y la influencia de la especulación neoplatónica. En la escuela de Plotino ha comprendido la distinción entre el ser de Dios y el ser de las creaturas y la identidad del bien y del ser. De aquí saca tres conclusiones principales para el problema del mal: 1) que el mal proviene del bien como resultado de una corrupción; 2) que la corrupción total es impensable; 3) que el mal no es sino parcial y relativo. El único mal verdadero es la perversión de la voluntad; aunque el pecado mismo está integrado en el orden por la justicia de Dios. Agustín presentará el pecado como el asimiento al instante de una duración — en el rechazo a la totalidad de esa duración — que es consecuencia del asimiento a la “carne,” a la sensualidad pervertida. No basta que en la acción mala el deseo de un bien sea desordenado. Hay que precisar que este desorden no es sólo un error, sino una malicia. Agustín abandona la perspectiva de la psicología griega que consideraba la voluntad humana principalmente como un apetito regido desde fuera. Para captar el pecado es preciso salir del dominio de la naturaleza y entrar en el del espíritu, donde la voluntad aparece como capaz de iniciativa y productora de objetos; capaz de ser perversa y no solamente errónea. Agustín ha creído encontrar una imagen de esta perversidad en el famoso robo de las peras. Le ha sorprendido y ha asustado en esta experiencia de su infancia el carácter gratuito del pecado. El pecado aporta por su gratuidad misma la revelación de la libertad. La voluntad humana no es un mero apetito determinado por su objeto. Es un poder capaz de querer por sí mismo. Es la libertad. El egoísmo y el pecado son la contrapartida del amor.

Su movimiento de reflexión parte del hombre cerrado en sí mismo para concluir en Dios que realiza al hombre. Es el paso de la cupiditas a la caritas. El amor divino recrea desde dentro y colma el deseo del hombre. El deseo de Dios es la manifestación de la vocación divina del hombre.

Teología de la historia.

Su obra más amplia y rica de ideas son los 22 libros *De civitate Dei*, que compuso entre el 413 y el 426. Originalmente un escrito polémico circunstancial, contra la argumentación pagana, que achacaba al cristianismo la decadencia del Imperio, a raíz del saqueo de Roma, se desarrolla hasta llegar a ser una poderosa síntesis doctrinal, donde encuentra puesto toda la historia de la humanidad, todo el sistema de creencias cristianas, todo el drama de la lucha secular entre la “Ciudad divina” y la “Ciudad terrestre,” hasta la apoteosis final de la una y el hundimiento de la otra en los abismos infernales.

La distinción de las dos ciudades queda en la dimensión de las voluntades humanas. No puede haber separación externa discernible antes del fin. Los miembros de una u otra ciudad se distinguen según los objetos en que buscan su satisfacción final. La ciudad celeste está constituida por los que ponen el valor supremo sólo en Dios y subordinan todos los otros amores a este solo amor. En lo que pueden coincidir lealtades últimas divergentes es en que ambos amen la paz terrena. La esfera de lo político es, pues, relativa, restringida y autónoma, pero asunto de hondo interés también para el integrado en la ciudad divina. En su realidad escatológica las dos ciudades son mutuamente exclusivas; mientras que en su realidad temporal son indistintas.

Agustín asienta una distinción entre la historia sagrada (el pasado narrado e interpretado por la Biblia) y la historia secular. Un profeta es el hombre a quien la inspiración divina le descubre el significado de los hechos históricos que cuenta dentro del plan de salvación de Dios. La posición privilegiada de la historia sagrada deriva, pues, de la posición privilegiada de los autores bíblicos, más que de la naturaleza de los acontecimientos que narran, a veces prodigiosos, muchas triviales. La historia universal queda articulada por Agustín en una estructura llena de significado por las coordenadas de la historia sagrada. Para describir esta articulación, hace uso de esquemas tradicionales (como el de las seis edades, el de promesa y realización, o el de régimen de la promesa, de la ley y de la gracia). No hay historia sagrada de la última edad, sino sólo un espacio para ella en la historia sagrada: el que queda entre las dos venidas del Señor. Toda esta historia es homogénea: la revelación divina no da la clave de su significado. El tiempo posterior a la Encarnación es la última edad de la historia: *senectus mundi*.

El desarrollo de su teología sobre la inspiración profética, su reflexión sobre la sociedad humana en general y la experiencia histórica forzaron a Agustín a un proceso de secularización de la historia romana. Hacia el 400, él, como otros teólogos cristianos, consideraba que, con la conversión del Imperio al cristianismo, Dios había completado la

realización de las promesas proféticas. Eusebio de Cesárea no había tenido reparos en aplicar categorías mesiánicas al régimen de los emperadores cristianos. Agustín en “La Ciudad de Dios” repudia todo intento de interpretar la historia romana con categorías proféticas. No ve al Imperio en términos de la imagen mesiánica de la tradición eusebiana ni como el anticristo de la tradición hipolitana. El Imperio ya no es más que una sociedad histórica, empírica, teológicamente neutro.

Este agnosticismo de Agustín sobre toda historia secular era acaso su reto más profético para sus contemporáneos. El desarrollo histórico posterior aportó luego lo que la protesta teológica de Agustín no había logrado: la distinción entre cristianismo e Imperio. Sin embargo puede decirse que la Iglesia tardó en aprender la lección. Tendió siempre a identificarse con los nuevos moldes que contribuía a crear. Sólo recientemente los cristianos han empezado a ver que si el mundo, en que se sienten como en casa, se desmorona, la respuesta no debe ser intentar crear otro alternativo, sino más bien la determinación de entrar en una relación mucho más ambigua con el mundo, la que reclama la escatología cristiana. El compromiso cristiano con el mundo es a la par creador y crítico.

Murió en Hipona el 28 de agosto del 430 durante el sitio de la ciudad por los vándalos, que sometieron a larga persecución a la cristiandad católica africana. La total desaparición de esa cristiandad, absorbida por el islamismo, a lo largo de la Edad Media es uno de los fenómenos más tristes de la historia de la Iglesia.

5. SAN LEÓN MAGNO.

Vida.

León puede que haya sido el mismo acólito romano con quien se relaciona Juan Casiano en Roma entre el 405 y el 416 y de quien san Agustín habla el 418 (Ep. 191) como el venido a África para traer una carta del papa Zósimo al obispo Aurelio. Tras la condenación sinodal del pelagianismo en África (416), la condena es ratificada en Roma por Inocencio I (417) y por el vacilante Zósimo (418). El 431 León redacta, acaso para Celestino, la posición romana sobre la cuestión. El 439 interviene ante Sixto III para que el pelagiano Juliano de Éclano no sea reintegrado en la Iglesia.

Cuando estalló la controversia entre Nestorio y san Cirilo, Casiano instruye el asunto en Roma (430) a petición de León, entonces al servicio del papa Celestino. Tras el concilio de Éfeso, que condena la herejía, León interviene ante el papa a petición de Cirilo para calmar la ambición de Juvenal de Jerusalén por ser primado de Palestina.

Es un tiempo de perturbaciones políticas y grandes cambios. Tras barrer la Galia, Italia e Hispania, los bárbaros invaden África el 429. Al morir Sixto III, el diácono León se encontraba en una misión conciliadora en Galia cuando es elegido papa y recibe la ordenación episcopal el 29.09.440. Su actividad como hombre de gobierno y pastor se muestra ya en la represión de la actividad subversiva de los maniqueos entre el 443 y el 445. Organiza la caridad a favor de los pobres, que multiplican las sacudidas políticas. Colabora con la autoridad romana debilitada y, a veces, la reemplaza, para edificar la nueva Roma cristiana sobre la Roma pagana derrumbada. El 452 tiene éxito su embajada ante Atila y salvó a Roma. La antigua capital no fue tan feliz tres años después, pues no se pudo impedir la incursión de saqueo del vándalo Genserico llegado con su flota desde África.

Papa de Roma.

El obispo de Roma controlaba totalmente diez provincias suburbicarias y, más limitadamente, las siete provincias del vicariato de Italia. Con él se acentúa no sólo el recurso al papa como una instancia suprema, sino también el ejercicio de un poder personal (primatus) dondequiera el bien común de la Iglesia requiere su solicitud pastoral. Interviene en Galia, África, Hispania e Iliria; pero también en Oriente, donde el papa nunca había intervenido. En sus últimos años trató de preservar la ortodoxia proclamada en Calcedonia.

El comienzo de la controversia monofisita.

Dos obispos de Constantinopla, Proclo y Flaviano, habían buscado deliberadamente una vía media entre las dos terminologías contrapuestas de san Cirilo de Alejandría y sus adversarios antioqueños. Proclo, en el sermón mariano más famoso de la Antigüedad (25.03.431), emplea un lenguaje que es ya el que utilizarán los Padres de Calcedonia. Al subrayar la dualidad de naturalezas junto con la unidad de hipóstasis se aparta de la fórmula de Cirilo y hace una concesión a los antioqueños. Cuando llegó a patriarca de Constantinopla el 434 tuvo una ocasión excepcional de tomar postura en la cuestión de la doctrina de la encarnación: en el Tomus ad Armenios cambia la *μία φύσις* de Cirilo por la *μία ὑπόστασις*. El sucesor de Proclo (+ 446), Flaviano, vivió un resurgir de las luchas dogmáticas, de las que iba a ser víctima. Las partes opuestas eran Eutiques y Teodoreto de Ciro, acre adversario de los anatematismos de Cirilo.

Eutiques, al frente de un gran monasterio de Constantinopla, era el más influyente de los archimandritas de la capital. El 431 había conseguido ganar para Cirilo el apoyo de Pulqueria, la hermana de Teodosio II. Era padrino del eunuco Crisafio, gran chambelán de la corte y que se había ido adueñando del poder desde el 441. Ya el 447 había comenzado a proclamar la naturaleza única del Logos encarnado; pero atribuyendo al mismo Logos los sufrimientos de la pasión. Eutiques, malentendiendo a Cirilo, había transformado la fórmula “Una naturaleza del Dios Logos encarnada” (*μία φύσις του Θεού Λόγου σεσαρκωμένη*) en la afirmación de “una naturaleza del Dios Logos encarnado” (*μία φύσις του Θεού Λόγου σεσαρκωμένου*), con lo que esta carne ya no podía ser la humana sino la propia del Logos encarnado, fuera cual fuese. Cuestionaba, pues, que la humanidad de Cristo fuese nuestra humanidad; en lenguaje teológico, que Cristo fuese “consustancial” con el hombre. La reacción de los sirios fue inmediata. El patriarca de Antioquía Domnus, sucesor de su tío Juan desde el 441, se quejó a Teodosio II. Más efectivo, Teodoreto de Ciro escribió una réplica

tajante (Eranistes). En la forma de un diálogo entre un ortodoxo y un eutiquiano, denunciaba como principales errores de Eutiques el afirmar la mutabilidad y pasibilidad de Dios y el mantener la confusión de las dos naturalezas en Cristo. A su vez insistía en que el ejemplo de Cristo como el hombre perfecto era esencial para la salvación humana. Por ello la naturaleza humana de Cristo debía ser considerada como una realidad distinta de su divinidad. El sucesor de Cirilo, Dióscuro de Alejandría, entró de lleno en la disputa, dando acogida a una acusación de herejía contra Domnus y Teodoreto presentada por monjes de Palestina. Entre tanto (primavera del 448), Eutiques escribía al papa León quejándose de que el nestorianismo estaba levantando cabeza de nuevo.

En un sínodo de obispos presentes en Constantinopla en noviembre del 448, el obispo Eusebio de Dorilea presentó una acusación de herejía contra el monje y archimandrita Eutiques. El juicio del caso tuvo lugar en siete sesiones. En la primera Flaviano leyó una *professio fidei* que incluía el reconocimiento de las dos naturalezas en una hipóstasis y una persona. En cambio Eutiques, a partir de dos naturalezas, sólo reconoce una tras la encarnación. En este sínodo se condena a Eutiques y se aprueba sin reservas el reconocimiento de las “dos naturalezas,” mientras que el de “una hipóstasis” sólo fue aceptado con gran reserva. Todavía faltaba por hacer la distinción entre *υπόστασις* y *φύσις*.

Eutiques había lanzado una campaña contra el veredicto del concilio constantinopolitano del 448. Además de presentar una protesta formal apeló a un concilio de los obispos de Roma, Alejandría, Jerusalén y Tesalónica y envió cartas a todas partes. En su carta a Roma trata de ganarse las simpatías del papa. Mientras León esperaba hasta recibir la información necesaria, Eutiques difundió una vigorosa propaganda a nivel popular y trabajó sobre Teodosio II a través de los protectores con que contaba en la corte, sobre todo el válido Crisafio. El emperador accedió a rehabilitar al monje y convocar un concilio general para clarificar las cuestiones disputadas. Tal como ya se entendían en los ambientes de la corte, derrotar al nestorianismo, rehabilitar a Eutiques y condenar a Flaviano y los que le habían apoyado. Se confió la presidencia del nuevo sínodo a Dióscuro de Alejandría. A Teodoreto de Ciro se le prohibió participar. Mientras el emperador, el patriarca de Alejandría y el poderoso partido de los monjes hacían estos preparativos, Flaviano recibió ayuda sólo del papa León I, quien en una serie de cartas trató de subrayar que no era necesario un nuevo procedimiento sinodal en el caso de Eutiques; pero, alarmado, envió una legación a Constantinopla. En una larga carta a Flaviano del 13 de junio del 449 (Ep. 28 = Tomus Leonis ad Flavianum), el papa había expuesto la doctrina romana sobre las dos naturalezas, divina y humana, que se unen en el Cristo único sin mezcla ni confusión, guardando sus propiedades respectivas, pero comunicándose la una a la otra, gracias a la unidad de persona y al servicio de ésta.

El “latrocinio efesino” y el Concilio de Calcedonia.

El 8 de agosto del 449 se reunió el concilio en Éfeso. Aparte de cerca de 140 obispos, dominaban la escena grupos de monjes. Los legados del papa no tenían a mano más que el Tomus ad Flavianum. Se leyeron las cartas del emperador, muy críticas de la doctrina de las dos naturalezas, pero se pospuso indefinidamente la lectura del Tomus de León. Se empezó tratando del caso de Eutiques, rehabilitado por 113 de los obispos presentes. Juvenal de Jerusalén, que buscaba ampliar la jurisdicción de su sede a costa de la de Antioquía, fue el primero en dar su voto favorable a la ortodoxia de Eutiques. Pronto se pasó del campo de la teología al de la histeria con gritos reclamando la hoguera para los que hablaban de dos naturalezas después de la encarnación y pidiendo que partiesen en dos a los que dividían a Cristo. Flaviano y Eusebio de Dorilea fueron depuestos bajo el cargo de haber violado el canon de Éfeso que prohibía hacer añadiduras al credo de Nicea. Flaviano protestó: “Apelo.” El diácono romano Hilario sólo supo gritar un *Contradicitur* que no fue entendido. Como algunos obispos se acercaron para protestar, Dióscuro fingió sentirse amenazado y dio la señal de entrada a soldados, monjes y su guardia personal. El sínodo pasó a ser un escenario salvaje en el que, entre otras violencias, Flaviano fue arrancado del altar al que se había aferrado buscando refugio. A los obispos se les obligó a firmar en blanco. Los legados romanos pudieron escapar. El diácono Hilario regresó deprisa a Roma llevando consigo una carta de apelación de Flaviano, que, acaso a consecuencia de los malos tratos, no tardó en morir en el destierro o camino de él. En la corte sólo Pulquería se había puesto del lado de los legados papales. La victoria de Dióscuro quedó completada en una sesión posterior, casi tan tumultuosa, en la que no estaban presentes ni los legados romanos ni Domnus de Antioquía. Ibas de Edesa. Teodoreto de Ciro y otros fueron depuestos y exiliados. Estas sentencias fueron notificadas a Domnus, a quien no le valió su aceptación, pues fue también depuesto. Juvenal fue premiado con la dignidad patriarcal sobre seis provincias a costa del patriarcado de Antioquía. El Sínodo concluyó con la recepción solemne de los Doce Anatematismos de Cirilo. En noviembre Dióscuro completó su triunfo con la elección de Anatolio, su diácono y representante (*apocrisarius*) en la capital, para la sede de Flaviano. En cuanto a León, cuando tuvo noticias de lo sucedido, al principio no podía hacer nada electivo. Las víctimas de Dióscuro habían recurrido a él como último refugio, por carta Flaviano y Teodoreto, también y luego personalmente Eusebio de Dorilea; pero, mientras se mantuviese el juicio de Éfeso II, su propia situación era delicada. El Tomus era compatible con la “Fórmula de Reunión,” pero no con los anatematismos de Cirilo. La doctrina cristológica del Tomus podía parecer netamente nestoriana. Las treinta cartas que escribió entre Éfeso II y Calcedonia (Ep. 43-72) traslucen su embarazo. Escribió a la corte, a los archimandritas antieutiquianos de la capital y al clero y pueblo exhortándoles a no aceptar otro obispo que Flaviano. Se mostraba horrorizado por los procedimientos de Dióscuro; pero fallaron sus reiteradas peticiones a Teodosio para que convocase un nuevo concilio general en Italia. Tampoco lograron nada las apelaciones personales de Valentiniano III a su primo, ni las de su esposa, hija de Teodosio II. Éste se mantenía inmovible. Sin embargo pronto se hizo sentir que había serias disidencias entre los obispos orientales. León podía contar con la hermana del emperador. Pulquería, quien antes del 17 de marzo del 450 le había informado de que desaprobaba el

“error herético” del concilio. A su vez, en una carta del 20 de julio, León le había dado su juicio en la famosa frase: *in illo Ephesino non iudicio sed latrocinio* (Ep. 95).

En julio del 450 León envió negociadores directos. Lo que trajo el cambio reclamado fue la muerte repentina de Teodosio II el 28 de julio y la accesión al trono de su hermana Pulqueria. Una de las primeras medidas de la nueva emperatriz había sido la destitución y ejecución del válido Crisafio. Otra el tomar como consorte y coregente a Marciano, que ya, al comunicar su elección al papa, expresó su prontitud para colaborar en el restablecimiento de la paz de la Iglesia mediante un nuevo concilio general. En mayo del 451 convocó el concilio ecuménico, que no se reunió hasta octubre en Calcedonia. Dióscuro llegó pronto con sus obispos egipcios y se apresuró a excomulgar al papa León; pero ni Anatolio de Constantinopla ni Juvenal de Jerusalén le apoyaron. Con excepción de los egipcios, los obispos que habían participado en Éfeso no tardaron en reconocer que habían errado al condenar a Flaviano y Eusebio y pidieron perdón. El Tomus de León fue aceptado como ortodoxo entre grandes muestras de entusiasmo. Dióscuro, sin ser condenado como hereje, fue depuesto por contumaz y por haber excomulgado a León, Eutiques exiliado y Flaviano vindicado. Doctrinalmente el concilio construyó sobre los fundamentos puestos por la Fórmula de Reunión de dieciocho años antes. De nuevo se dejó de lado el concepto de Cirilo de unión hipostática del Logos con la carne (dotada de alma racional), sustituido por la fórmula que enseñaba dos naturalezas inseparablemente unidas en una persona y una hipóstasis, manteniendo cada naturaleza sus propiedades aunque participando de las de la otra.

El concilio antinestoriano de Éfeso del 430 había fallado en crear una fórmula dogmática que hiciese posible el expresar con términos claros la unidad y la distinción en Cristo. El nuevo concilio general del 451 sólo produjo frutos tras un largo periodo. Sólo bajo la presión del emperador Marciano los Padres de Calcedonia acordaron delinear una nueva fórmula. Los comisarios imperiales y los legados romanos urgieron para que se usase en la nueva fórmula la carta de León, ya aceptada y suscrita. Una comisión redactó la “definición calcedonense,” que está anticipada casi cláusula por cláusula en otros documentos, como la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la carta Laetentur de Cirilo a Juan de Antioquia con el Formulario de Reunión del 433, el Tomus de León, la *professio fidei* de Flaviano y hasta una carta de Teodoro. La decisión surgió de la necesidad de enfrentar a la par nestorianismo y eutiquianismo. Calcedonia trató de resolver la cuestión de cómo la confesión del Cristo uno puede reconciliarse con la creencia en el verdadero Dios y verdadero hombre, perfecto en divinidad, perfecto en humanidad. Aunque se abran camino conceptos abstractos, el método es el mismo de concilios anteriores: escuchar a los testigos probados de la fe cristiana. Las fórmulas son desarrolladas cuidadosamente; pero sólo en conexión con una tradición ya formada, seleccionando los términos para expresar la plena realidad de la encarnación. En primer lugar se expresa la creencia en la unidad de Cristo de acuerdo con la tradición. En el “uno y el mismo” (*εις και ο αυτος*) podían encontrarse alejandrinos y antioquenos. De un modo igualmente claro se subraya la distinción en el Dios-hombre como antes la unidad. Para expresar la distinción y lo completo de divinidad y humanidad se recurre al *homousion*. Para asentar cómo deben entenderse la unidad y distinción en Cristo, Calcedonia opta por “en dos naturalezas” (*εν δυο φύσεων*), lo que sonaba a declaración de guerra para los seguidores de Dióscuro. Según esto la unidad de Cristo no debía ser buscada en la esfera de las naturalezas. La proclamación del Cristo “sin confusión” y “sin división,” “una persona o hipóstasis” “en dos naturalezas,” podía hacerse aun independientemente de toda definición exacta del contenido metafísico de esos conceptos. Si hubiera sido posible mirar al futuro, habría sido fácil insertar una salvaguarda contra monotelismo y monoergismo.

Cuando al comienzo de la segunda sesión los comisarios imperiales propusieron que los obispos delineasen una expresión de la verdadera fe, hubo una protesta inmediata contra la misma idea de que tuviera que haber “otra explicación,” más allá de “lo enseñado por los Padres.” Sólo Nicea, confirmado por Constantinopla y Éfeso I, podía ser considerado como Regla de fe. Para algunos orientales, no sólo la minoría eutiquiana. Calcedonia había formulado definiciones legales para extirpar las dos herejías, la de Nestorio y la de Eutiques. Para el papa León se trataba de un documento vinculante y una definición de fe. La fórmula “en dos naturalezas” llegó a ser en Occidente piedra de toque de la ortodoxia. Las opiniones discordantes sobre la validez de las decisiones tomadas en Calcedonia mantendrían tensas y acabarían fundiendo las relaciones entre las dos mitades de la cristiandad.

Siguiendo la tradición de la Iglesia constantiniana. León no dudaba en reconocer al emperador cierta dignidad sacerdotal, en virtud de su obligación de tutelar la concordia de las iglesias. Sin embargo, al negarse a reconocer el canon 28 de Calcedonia, que reconocía como segunda sede la precedencia de Constantinopla sobre los otros patriarcados orientales, el papa tiene ocasión de recordar al emperador Marciano la distinción entre la religión y el poder político. No es un enfrentamiento como el de los casos aislados anteriores, los de san Atanasio o el papa Liberio con Constancio II; pero el papa León reivindica también la libertad de acción para la Iglesia.

El aura divina que rodeaba al emperador da razón de mucho de lo que parece pusilánime en la conducta del clero oriental en el periodo que sigue a Calcedonia. Los sucesivos cambios de la política imperial, a favor o en contra de Calcedonia, quedan ilustrados por el “plebiscito” del emperador León I en el 457, la encíclica del emperador Basilisco en el 475, el *Henotikon* del emperador Zenón en el 482 y la restauración del pleno reconocimiento canónico de Calcedonia por el emperador Justino en el 519. Cada uno de ellos parece haber contado con el apoyo masivo de los obispos, a veces los mismos obispos que en el plazo de pocos años aprobaban tanto fórmulas calcedonenses como anticalcedonenses. En los siglos V y VI ningún obispo oriental se atrevió a excomulgar al emperador, ni aun en lo más candente de la controversia. Calcedonia fue seguido por un cisma de corazones y mentes por todo el Oriente; pero tardó en alzarse “altar contra altar.” Sólo el paso del tiempo hizo inevitable la división permanente entre partidarios y adversarios de Calcedonia, y aún tomó más tiempo la organización de una jerarquía monofisita rival a la oficial del Imperio. En tanto que pudieron mantener la esperanza de que sus emperadores acabarían por repudiar Calcedonia, los

líderes monofisitas no alzaron su propia iglesia rival y mantuvieron a sus seguidores leales a la institución del Imperio. El Imperio oriental no siguió a su comparte occidental en la tendencia a la desintegración y el colapso.

Cartas.

Cartas y sermones se distinguen por su estilo refinado, la prosa rítmica, la pureza de la lengua, lo conciso de la expresión y la claridad de ideas. El estilo preciso de sus cartas (son 173 las conservadas), a veces perentorio, pese a la dulzura de tono, evoca, más aún que sus homilías, la personalidad de un papa que realiza la primera cristalización importante de la autoridad pontificia romana.

En las Ep. 102-106 y 44 felicita a las autoridades orientales y a los padres conciliares por el éxito del concilio de Calcedonia, Es importante, por la documentación patrística que alega, la Ep. 124, en la que invita a los monjes palestinos a aceptar enteramente la fe de Calcedonia. La Ep. 165 es ya exponente de la lucha a favor y en contra de Calcedonia que se desarrolla en Oriente. Escribe al emperador León I para defender las decisiones sinodales en cuanto conformes a la fe de Nicea y a la tradición.

Sermones.

La transmisión de sus sermones se ha realizado básicamente a través de dos colecciones. La primera, transmitida por homilarios litúrgicos, contiene los predicados entre 440 y 445. La segunda, los predicados a partir del 446, cuyo centro de interés pasa a ser entre 452 y 454 la revuelta de los monjes palestinos. Si en la primera colección se hace notar la tendencia antimaneíca, en la segunda se añaden 33 sermones marcados por una cristología antieutiquiana.

Los sermones de León no cobran todo su sentido sino una vez colocados en el cuadro vivo en el que fueron pronunciados. Cada uno de ellos forma parte de una función litúrgica que se inserta a su vez en un conjunto y ocupa un lugar determinado en el curso del tiempo. Un ciclo litúrgico de la Roma del s. V que integra esencialmente dos grupos de fiestas, independientes uno de otro, pero entre los que hay continuidad: el ciclo de Navidad y el de Pascua. Cuaresma incluye la semana de Pascua. Después de la fiesta de Pascua, que es una solemnidad en que se celebran al mismo tiempo todos los misterios de la salvación, el gozo no cesa de crecer hasta la fiesta de Pentecostés. El conjunto de fiestas desde el comienzo de la cuaresma al término de la semana que sigue a Pentecostés, forma un todo que empieza y concluye con el ayuno:

Como sabéis, queridísimos, a la fiesta de hoy, consagrada al descenso del Espíritu Santo, sigue un ayuno solemne, que ha sido instituido para curar saludablemente almas y cuerpos y que hemos de celebrar con atenta observancia. En efecto, una vez llenos los apóstoles de la fuerza prometida al entrar en sus corazones el Espíritu de la verdad, no dudamos de que entre los demás misterios de doctrina celeste captaron de entrada por el magisterio del Paráclito esta disciplina de la abstinencia espiritual; para que las mentes santificadas por el ayuno se hiciesen más aptas para los carismas que les debían ser conferidos (LXXVIII: De jejunio Pentecostés sermo I (65.1): SC 200, 24-26).

El predicador indica el sentido de la solemnidad. Aunque no hace propiamente un comentario del texto evangélico, da su enseñanza a propósito del evangelio de la misa. Instruye a los fieles no sólo para aclararles su fe, sino para enseñarles a alabar a Dios. El dogma es para san León más un asunto de alabanza que de explicación. La inteligencia de los misterios debe sin duda penetrar toda la vida moral, pero, a partir de aquí, desarrollarse en acción de gracias y adoración. San León expone la verdad, da gracias, y sólo luego exhorta a sus oyentes a conformar su conducta.

Doctrina.

San León no es un teórico de la vida cristiana trinitaria, sino un predicador del Evangelio, que le lleva espontáneamente a doxologías trinitarias, particularmente alrededor del 450.

El Verbo ha creado al hombre de modo admirable y lo ha restaurado de modo aún más admirable. El Verbo se ha hecho humanamente visible por la encarnación para restaurar en nosotros la imagen divina y divinizarlos. Es la encarnación redentora la que en Jesús y por amor nos restaura en la imagen de Dios y nos restablece en la relación con el Padre y el Espíritu Santo.

León se centra en la vida terrena del Verbo encarnado para hacer comprender mejor el alcance de su misión actual. En la secuencia de los misterios de Cristo recordados en las celebraciones litúrgicas, desarrolla cómo Cristo es el camino, la verdad y la vida; antes de concluir con el bien supremo del que Cristo es el mediador. Por el don del Espíritu lleva a los hombres a la comunión con el Padre. El Hijo, como Verbo encarnado, nos hace presente al Padre en comunión con el mismo Espíritu. El hombre es así el templo del Dios vivo y verdadero.

La naturaleza humana asumida por el Verbo hace visible la gloria de la divinidad. Conocemos a Dios visiblemente porque lo que hay de divino en Cristo aparece en su humanidad, común con la nuestra, sin confusión de naturalezas y en razón de la unidad divina de la Persona. La encarnación, continuada en todo lo que Cristo ha hecho o soportado, constituye así un conjunto de sacramenta, que realizan en la existencia humana de Cristo el designio eterno de Dios sobre el hombre. Todo misterio de Cristo es misterio de salvación. Hay primero un sacramentum, un gesto humano transparente de la acción divina que nos diviniza, un acto salvador. Hay también un exemplum, un modelo que apela a nuestra imitación. Estos misterios instan a un cumplimiento de la vida cristiana. Un cumplimiento significado sin cesar en una celebración anual penetrada de los gozos de la presencia de Cristo. La Iglesia que celebra los sacramenta es el lugar privilegiado de su presencia. Idea cara a León es que la celebración de un misterio de Cristo por la Iglesia en el curso del año constituye un "Hoy" (Hodie) de redención, un verdadero "día de salvación" (dies salutis), que apela a la acción de gracias, a la eucaristía.

6. SAN GREGORIO MAGNO Y EL FIN DE UNA EDAD.

Prefecto, monje, nuncio.

Gregorio nació hacia el 540. Su familia pertenecía a la antigua nobleza romana. Entró en la alta administración y el 572/573 era ya prefecto de la ciudad, cargo lleno de responsabilidad en aquellos tiempos difíciles (incurSIONES lombardas, pauperismo, epidemias). Convertido a una vida religiosa más intensa y comprometido en el servicio del mundo, quiso primero combinarlo con la vida interior al servicio de Dios. La tensión le llevó a dejar la carrera política y abrazar la vida religiosa. Ingresó como monje en el monasterio de San Andrés que estableció en su palacio del Celio de Roma. Su vida ascética era tan austera que arruinó definitivamente su salud; pero fueron tres años o cuatro que siempre consideró como los más felices de su vida.

Fue sacado de su retiro cuando el papa Benito I hizo de él uno de los siete diáconos regionarii de Roma. Su sucesor, el papa Pelagio II, lo envió como nuncio (apocrisarius) a la corte de Constantinopla. Permaneció allí seis años (579-586). Durante esos años publicó los 35 libros de *Moralia in Job*. En la carta dedicatoria a san Leandro de Sevilla, Gregorio expone la ocasión, el método y el objetivo de su obra. Son homilias pronunciadas en Constantinopla a los monjes del Celio que le habían acompañado, cuyos últimos retoques datan de su pontificado.

Sin duda por sus muchos reclamos, quise atenderlos unas veces por una tarea de exposición literal, otras por una elevación contemplativa, otras aprovechando la doctrina moral. Así llegué a completar esta obra con una amplitud de treinta y cinco libros reunidos en cinco volúmenes. De aquí que muchas veces parece casi que pospongo lo que corresponde a la exposición literal y dedico algo más de tiempo a lo que toca a la contemplación en toda su amplitud y me afito por la aplicación moral. Pero cualquiera que habla de Dios, es preciso que se preocupe de coordinar lo que ayuda a las costumbres de su auditorio y considere como discurso apropiado aun el desviarse por razón de utilidad de lo que había comenzado a decir, si lo reclama la conveniencia de la edificación (*Moralia*, Carta dedicatoria 2: 513AB).

Gregorio distingue habitualmente tres sentidos de la Escritura: el sentido histórico o literal (*fundamentum historiae*), el sentido alegórico o tipológico (*significatio typica*) y el sentido tropológico o moral (*moralitatis gratia*). A veces añade un cuarto: el sentido anagógico o místico (*intelligentia contemplativa*). Ya en la explicación "histórica" se deslizan consideraciones morales. En el sentido "moral," Job es la ocasión de mostrar que la fe debe manifestarse en las obras. Cuando pasa al sentido "alegórico," Job es al mismo tiempo figura de Cristo y de su Iglesia. A partir del libro V el sentido alegórico y el "místico" son los casi exclusivamente desarrollados. Lo mismo que Job hace figura de intercesor por sus amigos, la Iglesia entera es el instrumento escogido por Dios para la conversión de los herejes y de todos los que no conocen verdaderamente a Dios. Gracias a ella los pecadores son perdonados o los paganos llegan a la fe. El tiempo de la Iglesia es el tiempo de la conversión del mundo, porque es también el tiempo de la predicación que prepara a los hombres al retorno de Cristo.

Gregorio, papa.

Vuelto a Roma vivió como abad de su monasterio. Cuando Pelagio II murió, Gregorio fue aclamado como sucesor por el pueblo (590). Su pontificado (590-604) ha dejado honda huella en la historia. Las cartas de Gregorio (*Registrum Epistolarum*) son unos documentos de primer orden sobre todos los acontecimientos de la época. Aparte la epidemia de peste, contra la que no disponía de otro remedio que la oración, se encontró, apenas elegido y en la mayor parte de su pontificado, con la amenaza de los lombardos. Italia había sido bizantina desde que, entre el 536 y el 554, los generales de Justiniano en dos guerras devastadoras habían vencido la resistencia de los ostrogodos. Pero el 568 los lombardos, venidos de Panonia, habían comenzado la conquista de Italia. Gregorio, fiel al Imperio, se esfuerza en que la invasión no corte sus comunicaciones con Rávena, sede del exarca bizantino. Al fracasar en el empeño, se compromete en una política de conciliación con los lombardos, que le va a acarrear muchos disgustos por parte de lombardos y bizantinos. Roma misma es sitiada unos meses el 593/594 por el rey lombardo. La larga crisis hizo de Gregorio, *Consul Dei* como lo llama su epitafio, el verdadero defensor y por lo tanto el soberano de hecho de Roma. Por su voluntad de obediencia al Imperio es el último papa de la Antigüedad. Por la independencia a que se ve obligado es el primero de la Edad Media. En el 595 llegaron a un punto álgido sus dificultades con el emperador Mauricio. Gregorio se desliga de Bizancio y comienza a interesarse por los reinos bárbaros occidentales. Anuda relaciones cordiales con los soberanos merovingios, antes de establecer relaciones similares con Recaredo en España (a quien felicita por haber llevado a los visigodos del arrianismo a la fe católica) y con Etelredo y Berta en Inglaterra (a quienes compara, por haber obtenido la conversión de su pueblo, con Constantino y Helena).

Entre la época de Clodoveo, cuyo recuerdo está presente en su memoria, y la de Carlomagno, que no pudo imaginar, Gregorio marca una etapa importante para las relaciones entre la "Francia" católica y la Sede Apostólica. Por su situación geográfica y por las relaciones que mantiene, tanto en Occidente con los otros reinos bárbaros como en Oriente con la corte de Bizancio, el *regnum francorum* es a sus ojos el mejor situado para prestar su contribución a la *propagatio fidei* y a la *pax christiana*; pero el papa tiene poco éxito en sus apelaciones a los monarcas merovingios para lograr una reforma de las condiciones simoníacas escandalosas en las que sacerdotes y obispos eran ordenados. La reforma que pretende eliminar la herejía simoníaca se vuelve tanto más urgente cuanto que espera de los obispos del reino franco la colaboración más efectiva para la evangelización de los anglos. Dividida Francia después del 602 en tres reinos antagónicos, los afanes de Gregorio sólo lograrían un éxito parcial en el concilio de París del 614.

Las relaciones que Gregorio mantiene con la España visigoda quedan determinadas por la unificación político-religiosa de visigodos e hispanorromanos en el III concilio de Toledo (589) y su relación de amistad con Leandro de Sevilla. Una buena amistad iniciada en Constantinopla, que llegaba a la confianza personal, y se mantenía en el trato de asuntos de gobierno eclesiástico. El gesto del papa enviándole el pallium constituye un honor excepcional, que no se repetiría con ningún otro obispo hispano en el largo siglo de vida que quedaba a la España visigótica. Sólo Gregorio Magno y Gregorio de Tours aluden a la conversión de Hermenegildo, tachado de tyrannus por los autores hispanos Isidoro y Juan de Bicláro. Gregorio en cambio considera la ejecución del príncipe rebelde un auténtico martirio. Ambas versiones evidencian que lo sucedido con Hermenegildo estaba muy presente en la concordia del 589. Lo efectuado, de modo precario, con Hermenegildo alcanza su plenitud cuando, después del trágico desenlace, pactan la Iglesia católica y la monarquía visigoda, prescindiendo ya totalmente de un Imperio que había decepcionado una y otra vez a la aristocracia hispanorromana, tanto en el plano militar como en el religioso. En la vieja Hispania romana se experimentaron en época de Gregorio los dos grandes paradigmas constantinianos que el pontífice quería imitar: el del monarca convertido y el de la no intromisión del poder secular en el gobierno de la Iglesia. Sin embargo, fallecidos Leandro y Recaredo, la fuerte centralización y jerarquización eclesiástica del reino de Toledo separó a los dirigentes visigodos de los obispos romanos, nombrados en última instancia por unos emperadores bizantinos que nunca renunciaron a la conquista del territorio visigodo. Después del III concilio de Toledo, con su rechazo tanto del arrianismo como del II concilio de Constantinopla, la jerarquía eclesiástica de la zona hispano-bizantina debía mostrarse también contraria a doblegarse a la política imperial.

En 597 envió a Inglaterra al futuro san Agustín de Cantorbery con un grupo de monjes para sellar la conversión de los anglos. Habían abierto las puertas una reina franca católica, Berta, y su capellán episcopal. La visión del papa incluía una Iglesia unida en torno a las sedes metropolitanas que habían de crearse en Londres y York, lo que era entonces poco realista. Nadie le había hablado de lo divididas que estaban las tribus germánicas ni del resentimiento creado por el establecimiento de un régimen sajón pagano sobre una población de celtas en parte cristiana. La ambigüedad de una conversión tribal queda ilustrada por el hecho de que la conversión de un rey con frecuencia no iba acompañada de la de sus hijos. Al subir al trono el hijo de Etelberto, el reino de Kent volvió a ser pagano. En el 601 Gregorio escribía al rey Etelberto instruyéndole sobre que debía destruir los ídolos. En una carta del mismo año hacía llegar instrucciones a Agustín para que destruyese los ídolos, pero que preservase los templos convirtiéndolos en iglesias. Ambos avisos, el dirigido al rey convertido y el que orienta al misionero, no son contradictorios. Los escritos de Gregorio atestiguan su honda conciencia de responsabilidad evangelizadora. Las famosas respuestas dadas por Gregorio a Agustín de Cantorbery, con concesiones liberales a la costumbre germánica, están llenas de temas y lenguaje que encontramos en otros escritos gregorianos. Son muy acordes con la generosidad de espíritu y la simpatía del Gregorio que nota que la Iglesia corrige algunas faltas con celo y tolera otras con mansedumbre.

Gregorio buscaba en las soberanas aliadas para su política religiosa. Los mejores resultados los tuvo en Occidente con la reina Teodelinda, de quien elogia los esfuerzos pacificadores. Se mostró dúctil y realista en la búsqueda de buenas relaciones con los lombardos, pese a su profunda desconfianza de los nequissimi longobardi. Del rey Agilulfo obtuvo acaso mucho más de lo que esperaba, en cuanto que éste dejó que el heredero del trono fuese bautizado en la fe católica el 603. Logró solucionar también el cisma de la sede metropolitana de Milán, originado por el rechazo al concilio II de Constantinopla que había condenado los "Tres Capítulos."

Desde Roma cuidó de mantener su autoridad ecuménica y hacerla valer tanto en Constantinopla como en África, Sicilia, España y Francia. En muchas de sus cartas de carácter administrativo, se encuentran claras expresiones en el sentido de un primado de jurisdicción, si bien los interpelados están en la parte occidental del antiguo imperio romano, incluida Iliria. Actúa como patriarca romano y, con una excepción, no interviene jurisdiccionalmente en el oriente del imperio. Su postura frente al patriarca oriental en la disputa sobre el título de "patriarca ecuménico," tomado por el de Constantinopla, está marcada por el principio de la corresponsabilidad colegial.

Su concepto del pastor.

Al comienzo de su pontificado, publicó el Liber Regulae Pastoralis (RP) dedicado al obispo Juan de Rávena. Mientras que en sus otras obras (exceptuados los Dialogi) quedan en primer plano consideraciones exegéticas (alegorías morales o tipológicas) y ocupan amplio espacio descripciones comentadas de datos y personas bíblicas), aquí se trata principalmente de referencias concretas a la praxis y descripción de situaciones. Lo que se discute son casos concretos y diferentes caracteres humanos. Los diferentes términos de su vocabulario ofrecen significados complementarios: pastor se refiere a la dirección de las almas, praedicator al carácter más técnico de la predicación, sacerdos evoca más el ritual litúrgico, praepositus es ante todo el jefe con relación a sus subditos, rector insiste sobre la función de dirección, la carga propiamente episcopal. La RP trata de la manera de acceder al episcopado, de la vida del pastor y de su comportamiento multiforme respecto a sus diferentes ovejas, antes de concluir invitándole a mantenerse humilde. Humildad, respeto a los demás, ecuanimidad y responsabilidad solidaria son comportamientos que destaca, lo mismo que en otras obras, al tratar de personajes bíblicos dirigentes. La actividad y espiritualidad del pastor de almas se encuentran en una zona media entre lo que es propio de los seglares, la dedicación a las actividades profanas, y lo propio de los monjes, la pura contemplación. Considera normal que el sacerdote se encuentre inmerso en las preocupaciones del mundo, pero participando de ellas de modo sacerdotal. Con todo debe aspirar a la cumbre de la contemplación y desde esa cumbre bajar al llano para enseñar a los fieles. Este subir y bajar es lo propio del sacerdote. En la Edad Media fue uno de los libros más estimados por los pastores de la Iglesia y fuente en la que se formó el clero

durante siglos. Si bien no como regla normativa sino descriptiva, la RP fue para el clero secular algo equivalente a lo que la Regla de san Benito para los religiosos.

Cinco años más tarde, en el In 1 Regum (1 Sam), entra más en los detalles concretos de la actividad episcopal. Lleva a veces su pensamiento sobre los sacramentos del bautismo y la eucaristía o sobre los de la penitencia y el orden. Piensa en los sacerdotes que asisten al obispo, en las vírgenes que son la parte mejor de su grey, y sobre todo en los monjes, hacia los que conduce al pastor recién ordenado para que aprenda de ellos a vivir lo más a menudo solo con Dios.

Maestro espiritual.

Gregorio no ha tenido el genio metafísico y teológico de Agustín. Sin embargo ha abierto al pensamiento y a la cultura cristiana una vía nueva: un análisis teológico de la experiencia espiritual con examen minucioso del camino interior del alma que busca a Dios. Gregorio trata de mostrar a todos los fieles que les es posible llegar a Dios por un itinerario que va precisamente de lo visible a lo invisible, de lo exterior a lo interior. La búsqueda de la interioridad supone una conversión permanente. Trazando el cuadro de la verdadera conversión, la que sucede a una vida de pecado, Gregorio queda menos cerca de san Agustín que de la literatura monástica (Casiano), de la que toma la imagen del combate y las metáforas que la expresan. En la ascensión hacia Dios, la purificación moral y la experiencia contemplativa son dos etapas distintas, pero no separables. Se nos puede dar ya aquí un pregusto de la visión de Dios en la contemplación. Supone un esfuerzo, al menos en la fase de preparación, ya que el alma está dispersada, comprometida en lo sensible, sobrecargada por el peso del pecado. Lo que Gregorio llama la corruptio. Hay que recogerse, sobrepujar lo sensible, superarse a sí mismo, tratar de llegar al que está a la vez por encima de todo y es lo más íntimo de todo. De lo alto nos viene un ardiente deseo, una aspiración cada vez más viva (anhelare, suspirare). El alma queda arrebatada, se siente elevada, atraída con tal fuerza, que se adhiere por amor al que es lo más amable de todo, y gusta de un delicioso reposo. Lo concedido cuando culmina el acto de contemplación es una gracia de luz que penetra lo más íntimo del corazón y hace experimentar una profunda paz. Lo que se ve de la eternidad es todavía una nada, pero es algo que dilata para un incremento de fervor y de amor. Es una experiencia fugitiva, porque el alma no puede soportar por mucho tiempo ese resplandor, por tenue que sea.

En grandes líneas, la vida contemplativa, como estado de vida, es la de los monjes y monjas, los continentes. La vida activa es la de la gente del mundo, los casados (coniugati). Una y otra vida son un don de gracia. Son dos formas que toma la caridad. Los praedicatores se mueven en una y otra: pero el Señor es sumamente libre y generoso en otorgar ese favor que es la contemplación, del que no queda excluida ninguna categoría de fieles.

Perspectiva escatológica.

Gregorio atribuía gran importancia al ministerio de la predicación y, a sus ojos, el predicador debía ser el centinela (speculator) del profeta Ezequiel. Él motivo permanente que le empuja a usar el argumento escatológico es preparar a todos los cristianos al retorno de Cristo predicándoles la vigilancia y la penitencia. A diferencia de Agustín, cree poder reconocer en los acontecimientos catastróficos de su época signos anunciadores del fin del mundo. En el trasfondo de todos sus desarrollos escatológicos está el sentimiento de que el fin del mundo es inminente. Está íntimamente persuadido de que su época representa el último periodo de la historia de salvación. Esta convicción de que el fin del mundo estaba próximo estimulaba el ardor apostólico de Gregorio. Tal es la paradoja que se encuentra en el corazón de la escatología de Gregorio. Creía el mundo llegado a su término y ha contribuido, por esta creencia misma, al nacimiento de un mundo nuevo, el del Occidente medieval.

12. PADRES HISPANOS.

1. San Braulio de Zaragoza.

Su familia pudo ser la última de las grandes "familias sacerdotales" de donde se habían escogido los obispos, como jefes naturales de la población católica mayoritaria, durante los tiempos del reino visigodo arriano. Familias de ascendencia senatorial romana que declinaron en el s. VII, tras la conversión de los godos arrianos al catolicismo y la creciente germanización del episcopado. El padre de Braulio, Gregorio, había sido obispo, probablemente de Osma. Juan, el hijo mayor, fue también doce años obispo de Zaragoza, en cuya sede le sucedió Braulio, desde el 631 al 651. Otros hermanos profesaron la vida monástica. Su hermano Fruminiano fue abad del monasterio fundado por san Millán en la Rioja.

Pudo conseguir su buena formación eclesiástica y humanística en el monasterio cesaraugustano de Santa Engracia dirigido por su hermano Juan y en la escuela de Isidoro. Braulio era un hombre de letras muy culto y uno de los más prestigiosos del renacimiento visigótico. San Ildefonso de Toledo (De viris illustribus, 12) nos informa de que escribió algunos opúsculos y que fue un excelente compositor de textos y melodías litúrgicas, además de ser el autor de la vida del monje san Millán. Amigo y corresponsal de san Isidoro de Sevilla, las cartas 3-8 de esta correspondencia nos proporcionan datos interesantes sobre la composición de las Etymologiae del hispalense. Sin contar la carta a Fruminiano, que precede la Vita S. Aemiliani, ni la carta de Redempto a Braulio sobre la muerte de san Isidoro, el Epistolario de Braulio consta de 43 cartas y un fragmento. Las siete primeras forman la correspondencia con san Isidoro. Treinta y dos de ellas son escritas por el obispo de Zaragoza y las restantes van dirigidas a él. Pueden clasificarse en familiares, consolatorias, doctrinales y de negocios en el orden eclesiástico o político. Estas cartas, de

diversa amplitud, muestran la variedad de argumentos, cuidado de la forma, gusto por las relaciones amistosas y el intercambio de cortesías, comunes a los mejores epistolarios de los siglos IV y V. Aparte de Isidoro y el papa Honorio, se escribe con Eugenio de Toledo, su antiguo arcediano, con el erudito sistematizador Tajón, que había de ser su sucesor en la sede cesaraugustana, con el legislador monástico Fructuoso de Braga, y con el rey Chindasvinto, pidiéndole la asociación de su hijo Recesvinto al trono. Constituye, pues, una fuente importante para el conocimiento de la historia hispana de esa época. Tuvo también un papel de primer orden en las vicisitudes de la política eclesiástica. Colaboró en la compilación del código visigótico y, en nombre de los cincuenta y un obispos asistentes al concilio VI de Toledo del 638 (a pesar de que en la asamblea estaban cinco metropolitanos: Narbona, Braga, Tarragona, Toledo y Sevilla), fue el encargado de responder a una carta del papa Honorio I rebatiendo las acusaciones de tibieza en la fe que el papa había hecho a los obispos hispanos. Por esta respuesta se advierte que la carta de Honorio constituía una severa reprensión a los obispos por haber seguido una línea de conducta blanda y negligente con los judíos de Hispania, y en especial con los conversos infieles y renegados. La carta de Braulio defiende con calor el celo y la rectitud del episcopado hispánico. Si habían procedido hasta entonces con mansedumbre en el trato con los judíos no había sido por indolencia, sino por seguir el consejo del Apóstol (2 Tim. 2:25-26), persuadidos de conseguir más por la dulzura que por el rigor. Escribió su vida de san Millán (Vita Emiliani), hacia el 639-640, como respuesta muy demorada a insistentes peticiones de sus hermanos Juan y Fruminiano, a partir de fuentes orales. Millán había muerto en 574. Su condición de anacoreta y su carácter fuerte e independiente mostraba algunos rasgos conflictivos con la disciplina eclesiástica, que Braulio trata de integrar en su hagiografía, avisando que no todo es conveniente ni posible de imitar en la vida del santo. Destina la obra a su hermano Fruminiano, solicitante de la misma y abad del reciente monasterio de San Millán; pero detrás y a su lado está la comunidad, representando un primer círculo de lectores. Braulio tenía además en mente un público más amplio, letrado: los ascetas de la Rioja y de otras regiones y el clero oficial, del que dependería en buena medida el afianzamiento de San Millán como centro monástico. El gran asceta de la Rioja y misionero en Cantabria sería un hombre de naturaleza privilegiada, pues llegó a centenario, aunque desde los ochenta estaba enfermo de hidropesía. Cuando le fue revelado que moriría pronto, quiso aprovechar el tiempo que le quedaba para hacer más rigurosas penitencias. El autor ha culminado su empeño literario con un himno elegante en senarios yámbicos en honor del santo.

2. San Isidoro de Sevilla.

Isidoro fue siempre admirado por su saber enciclopédico, por su inmensa labor literaria y su actividad eclesiástica. Su amigo, el ilustrado y erudito san Braulio, obispo de Zaragoza, redacta tras su muerte la primera noticia bio-bibliográfica (Renotatio Isidori), como apéndice al *De viris illustribus isidoriano*, continuada con significativas omisiones y escasos complementos por el *De viris illustribus* de san Ildefonso de Toledo. El zaragozano nos da el relato más fidedigno de la impresión que Isidoro hizo entre sus contemporáneos como escritor y erudito. El toledano tiene en cuenta sobre todo a los personajes de su iglesia local y en su obra priman los criterios morales y pastorales sobre los literarios, que habían sido el criterio directivo de la inclusión de autores cristianos en los catálogos previos del mismo título de san Jerónimo, Genadio y el propio san Isidoro. La *Vita Isidori* del s. XII es un producto hagiográfico, que integra datos reales y piezas auténticas, destinado a propagar su culto centrado en la basílica leonesa, tras la traslación de sus reliquias a León en 1063. Su culto se extendió a la Iglesia universal el mismo año 1722 en que fue declarado Doctor de la Iglesia.

Vida.

Su padre, Severiano, había dejado Cartagena (donde nacieron los tres hijos mayores: Leandro, Fulgencio y Florentina) por el tiempo en que los bizantinos ocuparon la ciudad el 554 y había emigrado a la Bética. Se ha pensado que por haber sido alto funcionario de la administración visigoda. Es más probable que, como aristócrata hispano-romano simpatizante del enemigo, fuera expulsado durante el reinado breve y violento del rey Agila por las autoridades godas, nerviosas a la espera de un desembarco bizantino inminente. Se explica también así que Severiano y los suyos se replegasen a una Bética desde la que Atanagildo, sublevado contra Agila, había pedido ayuda a los bizantinos. Cuando murieron los padres, años después de fijar su residencia en Sevilla, el menor, Isidoro, aún niño (probablemente nacido el 560), quedó a cargo de sus hermanos. La familia debía ser noble o de brillante posición económica, al ser uno de los casos de "familias episcopales," que en el s. VI y comienzos del VII parecen acaparar obispados próximos en la región en que estaban arraigados. Isidoro sucedió a su hermano Leandro en la sede de Sevilla. El otro hermano, Fulgencio, fue obispo de Écija en los primeros decenios del s. VII. Su hermana Florentina se hizo monja y Leandro le dedicó su *De institutione virginum*. Leandro, antes monje, era obispo de Sevilla el 578, y se había hecho cargo del cuidado y educación de Isidoro cuando éste debía ser todavía un adolescente.

Debió recibir la primera instrucción en la escuela del monasterio de su hermano. La institución escolar en la Hispania del siglo VII representa un período intermedio entre las escuelas retóricas del Bajo Imperio, o las preceptorías ambulantes que las sucedieron, y las escuelas catedralicias de tipo carolingio, de carácter más impersonal. En las escuelas monásticas los niños eran entregados, según la prescripción que daría más tarde el mismo Isidoro, a un pedagogo de edad madura a quien se encargaba de su instrucción literaria y de su educación moral. Luego pudo recibir la formación intelectual y moral propia de las antiguas escuelas episcopales, que combinaban la disciplina ascética, característica de los ambientes monásticos, con una erudición intelectual que las hacía herederas de las escuelas municipales romanas. Los concilios II (a.531) y IV (a.633) de Toledo tratan de esta institución. El autor de las *Vitae Patrum Emeritensium*, alumno de una de estas escuelas, adosada a la basílica de Santa Eulalia de Mérida, nos

describe el proceso de admisión, la vida de los educandos y el plan de estudio: junto a los clásicos Trivium (gramática, retórica, dialéctica) y Quadrivium (aritmética, geometría, música y astronomía), la liturgia, los cánones y, sobre todo, la Biblia. La atracción de determinadas escuelas radicaba en el prestigio de la personalidad que ocupaba la sede correspondiente. Así florecieron sucesivamente la de Sevilla con Leandro e Isidoro, la de Zaragoza con Braulio y la de Toledo con Eugenio e Ildefonso. Es de suponer que ejerció pronto funciones clericales y que se dedicó con afán a la búsqueda de libros y lecturas, pues ya compone obras eruditas, de altura doctrinal y orientación pedagógica, por los años en que llegó a obispo. Es probable que adquiriese antes su experiencia de maestro en la misma escuela episcopal de Sevilla. Durante el período isidoriano, esta escuela pasa a ser un centro de formación de nobles y de futuros jerarcas eclesiásticos.

Leandro, que había animado la conversión de san Hermenegildo en Sevilla hacia el 580 y tratado de encontrar apoyo a su rebelión contra su padre Leovigildo en la corte bizantina, fue también mentor de Recaredo cuando el hijo y sucesor de Leovigildo se convirtió al catolicismo con la mayor parte de los magnates y obispos visigodos arrianos en el III concilio de Toledo del 589. Leandro se había equivocado políticamente al apoyar una rebelión contra el rey legítimo en nombre del catolicismo, que de haber triunfado habría colocado a los godos católicos bajo la tutela del emperador, incapaz de hecho de asumir tal carga. Tras resultar imposible el vincular de nuevo al pueblo godo a la universalidad del Imperio romano, Leandro se goza en su discurso al concilio de la vinculación de los godos a la universalidad de la Iglesia católica. A partir de entonces el alto clero pasa a desempeñar un papel importante no sólo en la vida religiosa del reino, sino también en la política y la administrativa.

El 599 le sucedió como obispo metropolitano de Sevilla su hermano Isidoro, que se mantuvo estrechamente relacionado con los monarcas godos que ocuparon el trono de Toledo durante su pontificado, al menos tras el reinado del anticlerical Viterico, colaborando en todo tipo de acciones políticas con Gundemaro, Sisebuto (con quien mantuvo también estrechas relaciones literarias), Suintila y Sisenando. Buena parte de su actividad pastoral debió centrarse en la predicación catequética. Su excelente formación oratoria y cualidades de comunicación le proporcionaban singular prestigio. El 619 presidió en su propia catedral el concilio II Hispalense, en que se presta atención a la expansión de la vida monástica en la Bética (a la que contribuyó personalmente con su Regula) y al problema teológico que planteaba un grupo de herejes monofisitas. Presidió también el 633 el IV concilio de Toledo, que reunió a 66 obispos de Hispania y de la Galia visigótica. En esta ocasión, al margen de su prestigio e influencia en muchos cánones conciliares, tuvo que plegarse a la condena de Suintila y su familia, al que tanto había elogiado años antes (en su Historia Gothorum). Isidoro era el autor de definiciones sobre las diferencias entre rex y tyranus que la Edad Media repetiría como axiomas de teoría política. Sin embargo el concilio no pronunció sentencia de deposición contra el “tirano” Suintila, como cabría esperar de una aplicación de la doctrina isidoriana. Se recurrió al expediente de una presunta abdicación; abrumado por el peso de sus crímenes, del rey derrocado. Por lo demás, la suerte reservada a Suintila y su familia fue relativamente benigna. Se consumaba así un acontecimiento sin precedente en la historia del reino visigodo: un monarca que perdía el trono pero conservaba la vida. Ningún otro monarca visigodo, hasta Rodrigo, moriría de muerte violenta.

Murió el 4 de abril del 636, después de haberse sometido al rito penitencial cuatro días antes. Nos ha llegado la relación que envió a san Braulio de Zaragoza un clérigo hispalense, Redempto. Es el último documento biográfico rigurosamente histórico que nos ofrece la Antigüedad. Consta por copias de un epitafio métrico que estuvo primero sepultado entre sus hermanos Leandro y Florentina.

Producción literaria.

Su amigo y corresponsal san Braulio de Zaragoza es nuestro primer informador sobre la producción literaria isidoriana.

Estudios bíblicos.

Aunque Isidoro no se cuenta entre los grandes exegetas de la patrística latina, ha creado un género nuevo de manuales elementales de pedagogía bíblica y exegetica. Ha proporcionado así, siguiendo en esto iniciativas de Jerónimo, pero con perspectivas distintas, adaptadas a las necesidades de otros tiempos, instrumentos de trabajo elementales de cultura bíblica y exegetica. La primera clave de todas las reflexiones teológicas que ofrecen los prefacios de sus obras es una lectura paulina de los dos Testamentos según la alegoría, en el sentido de que percibe ya el cumplimiento de las “figuras” del A.T. y, a veces, del N.T. La operación exegetica es el desciframiento de las figuras que explicita toda lectura “cristiana” de la Escritura. Una exégesis cristiana que es en primer lugar cristológica. Está convencido por sus mismas fuentes de la pluralidad de sentidos cristológicos, según que la lectura alegórica se oriente a hacer progresar la vida de fe o las costumbres de los fieles.

Acaso para una tarea de revisión bíblica, preparó los Proemios, que consisten en una introducción general a los 72 libros del canon y unos breves prólogos a cada uno de los libros, basándose literalmente en san Agustín y san Jerónimo. El De ortu et obitu Patrum viene a ser un complemento que proporciona esbozos biográficos de casi un centenar de personajes mencionados en la Biblia. Junto a los datos escriturísticos abundan las frases, tomadas de Ambrosio, Jerónimo y Agustín, que aprovechan la ocasión de ofrecer lecciones morales. Si en el De ortu se concentra en la vertiente moral, las Alegorías ofrecen tipologías y dan significado alegórico a más de doscientos cincuenta personajes del A. y N.T. La etimología del nombre de la persona le sirve a veces para subrayar esa interpretación alegórica. El acto del conocimiento podría definirse en Isidoro como un análisis de tipo etimológico y una síntesis de orden analógico. El método etimológico queda completado por el paso analógico. El primero aísla cada elemento para captar la esencia original. El segundo vincula y percibe la unidad de los elementos que compara y asimila. Isidoro se

interesa por las correspondencias que una larga tradición exegética había establecido en el estudio de la Escritura. Tipología y alegoría moral o mística reposan sobre un reconocimiento de las semejanzas, es decir, sobre una percepción de las analogías. El vínculo estrecho existente entre el método alegórico en cuestión de exégesis y la categoría gramatical de la analogía se manifiesta en la importancia que Isidoro da al tropo de la alegoría. El Libro de los Números aplica interpretaciones místicas a las menciones numéricas de los libros sagrados. Corresponden al género escoliástico las Cuestiones sobre el A.T., que acaso sean la contrapartida a los comentarios literales de los Proemios. Son, en efecto, comentarios al A.T. en los que la interpretación alegórica completa y luego casi suplanta al sentido histórico, por lo que en la tradición manuscrita tienen a menudo el título de *Mysticorum expositiones sacramentorum*. Ya en el prefacio menciona los autores que ha manejado: Orígenes, Mario Victorino, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Fulgencio de Ruspe, Casiano y, sobre todo, Gregorio Magno. La capacidad de síntesis de Isidoro logra que esta cadena de exégesis alegórica encontrase notable eco en la Edad Media.

Y aquello de que después del diluvio se emborrachó Noé de la viña que había plantado y que se desnudó en su casa, ¿quién no ve que es figura de Cristo? Éste bebió vino en su pasión, fue desnudado en la crucifixión; en su propia casa, esto es, entre su pueblo y entre los que compartían su sangre, a saber, los judíos. En efecto, entonces se desnudó la debilidad de su carne, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, y para los propios judíos que habían sido llamados, y para los gentiles, como Sem y Jafet, virtud de Dios y sabiduría de Dios, toda vez que “lo que es necesidad de Dios es más sabio que los hombres y lo que es debilidad de Dios es más fuerte que los hombres” [1 Cor. 1:25]. Por consiguiente, en los dos hijos, el mayor y el pequeño, se figuran los dos pueblos (Cuestiones: PL 83, 235).

Estudios eclesiásticos.

El *De origine officiorum*, dedicado a su hermano Fulgencio, obispo de Écija, trata de la razón de ser de los oficios eclesiásticos. En el primer libro ocupa la mayor parte el culto y su historia; pero las noticias históricas quedan en parte cubiertas por especulaciones teológicas y alusiones a controversias. En el segundo enfoca las distintas categorías de fieles y clero, con atención a la regla de fe y algunos sacramentos. La Regla de los Monjes, escrita entre los años 615 y 619 para un cenobio próximo a Sevilla, se presenta como una serie ecléctica de normas para orientación de la comunidad y sus responsables. Son fuentes primarias y directas la *Regula Pachomii* en la traducción latina de san Jerónimo y, sobre todo, san Agustín en sus diversas reglas y en su *De opere monachorum*. Coincide hasta en algunos términos con la Regla de san Benito; pero no es sino una fuente más ya integrada en la tradición difusa de la historia del monaquismo. Si no está clara la autoría personal de Isidoro, sí debió participar en el proceso de ampliación de la Colección Canónica Hispana, que reúne actas de concilios ecuménicos, diversos concilios africanos y galos, una larga serie de concilios hispanos (desde el de Elvira hacia el 300 hasta, en una primera fase, el concilio IV de Toledo en 633) y más de cien epístolas decretales de los obispos de Roma, con un prólogo a modo de mosaico de estilo isidoriano. El opúsculo *Sobre los herejes* describe sumariamente en 84 apartados herejías cristianas, judías y sectas filosóficas, generalizando o recortando datos que ha encontrado en Jerónimo y Agustín. Si el documento que nos ha llegado corresponde a la obra isidoriana citada por Braulio, es un esbozo que queda muy por debajo del desarrollo del mismo tema en el libro VIII de las *Etimologías*. Escribe su *Contra los Judíos* a petición de su hermana Florentina por el tiempo en que Sisebuto toma medidas políticas para forzar la conversión al catolicismo de los judíos de su reino. Isidoro se opone a las medidas de fuerza propugnando el recurso apologético a los razonamientos escriturísticos, corroborando la fe por la autoridad de los profetas. Entre las numerosas Epístolas atribuidas a Isidoro, parecen auténticas las seis dirigidas a Braulio de Zaragoza, que corresponden a los intereses bibliográficos de su corresponsal, la que responde a consultas sobre cuestiones de disciplina e interpretación del obispo Masona de Mérida y la consolatoria dirigida al obispo Eladio y otros reunidos con él. Las dirigidas a Sisebuto, Orosio, Florentina y Fulgencio son más bien prólogos de las obras que les dedica.

El universo y la historia.

Compuso su tratado sobre *El Universo* (*De natura rerum*) a instancias del rey Sisebuto, que, en agradecimiento, le dedicó un poema astronómico (*Carmen de luna*). Sale al paso a los temores y supersticiones suscitados por los grandes fenómenos naturales, tratando de explicarlos con los datos de la ciencia profana; pero insertando también una explicación alegórica de los mismos. Aborda problemas de cosmología, geología, geografía, meteorología y cronología. Toma muchas de sus noticias de antologías de autores paganos como Aecio, Lucrecio y Plinio, completándolas con notas sacadas de autores cristianos como Ambrosio y Agustín y elementos alegóricos tomados de Gregorio Magno.

En la *Crónica* Isidoro está todavía sometido a la historiografía tradicional de los Padres de la Iglesia, que conjuga el plan de la historia de salvación con las seis edades del mundo y el mantenimiento del Imperio romano con sus estructuras políticas como medida del tiempo. Ya en el prefacio remite a sus predecesores: Julio Africano, Eusebio de Cesarea, Jerónimo y Próspero de Aquitania. Se propone a su vez, con estilo descarnado y esquemático, una síntesis apretada de la historia del mundo desde sus orígenes al año cuarto del reinado de Sisebuto (615). Modifica la teoría de san Agustín de las seis edades. Ve en las cinco precristianas la elección y preparación del pueblo de Dios y la plenitud de los tiempos en la unidad en un solo rebaño para el que transfiere el viejo ideal de la Romanitas, trascendido a lo eclesiástico. Combate el milenarismo, que seguía latente en ambientes cristianos. Cierra el camino a cualquier cálculo sobre la duración previsible del mundo.

La *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos* engloba tres piezas distintas. Al *De origine Gothorum* precede una “Alabanza de Hispania” (*Laus Hispaniae*). Sigue la narración sobre los vándalos y suevos, cuyos dominios en Hispania

habían quedado ya incorporados al reino visigodo. La secuencia corresponde a una visión de la unidad en la ortodoxia por la que entiende que Hispania, un país rico y bien dotado, acoge un pueblo poderoso que asume su nueva responsabilidad espiritual.

En tres generaciones se había dado una llamativa evolución de los espíritus. La generación de Severiano había sido la del enfrentamiento directo entre los godos y los hispano-romanos, que podían creerse todavía dentro del Imperio por el mantenimiento de las estructuras políticas ciudadanas y la autarquía de sus latifundios. En la generación de Leandro la modificación de los espíritus vino del lado visigodo, con el extraordinario hombre político que fue Leovigildo. No sólo se rodeó de un aparato regio, sino que programó la fusión política y social de las dos comunidades. El obstáculo principal quedaba en la diferencia religiosa. Si Leovigildo parece haber buscado un compromiso dogmático, la alternativa válida era la conversión de los godos al catolicismo. Un primer intento fracasado fue la conversión y rebeldía de su hijo Hermenegildo. Las dos comunidades evolucionaron. Del lado católico se había constatado la impotencia del poder imperial para mantener su papel de defensor de los católicos. Del lado de los godos, la trágica muerte de Hermenegildo hizo tomar conciencia de la necesidad de poner fin a la división religiosa. Pudo ser la intención de Leovigildo en sus últimos días; pero fue su hijo y sucesor Recaredo quien lo llevó a cabo, dando la victoria final a la generación de Leandro, a costa de la pérdida de confianza y una ruptura de hecho con el Imperio. La generación de Isidoro hace de ella una ruptura de derecho. La monarquía visigoda queda legitimada como poder político sobre todas las comunidades. El ocupante bizantino de los territorios de Levante se ve ahora como el intruso que hay que expulsar de lo que ha ocupado indebidamente por el error de algunos que ahora se mira como traidores. Se recuerda para condenarla la petición de ayuda al Imperio que hizo Atanagildo, aliado entonces de los hispano-romanos, y se guarda silencio sobre la conversión de Hermenegildo, que ha pasado a ser un simple rebelde. La nueva monarquía hispano-goda está así llamada a realizar una importante misión en el plano espiritual y político. Presta a los sucesos una atención más amplia que en la Crónica, aunque mantiene la tendencia a generalizar suprimiendo detalles concretos. A veces transcribe literalmente sus fuentes: Jerónimo, Orosio, Hidacio, Juan de Biclara y Víctor de Túnez.

El *De viris illustribus* es una colección de 33 breves biografías, siguiendo el esquema de Jerónimo completado por Genadio de Marsella. Toma también elementos de la Crónica de Víctor de Túnez y de la de Próspero de Aquitania, así como del Epistolario de Gregorio Magno.

Gramático y enciclopedista.

Las *Diferencias* integra dos libros, uno gramatical (*Differentiae verborum*) y otro más conceptual (*De differentiis rerum*), que Isidoro debió escribir como complementarios en épocas diferentes. En el primero se preocupa por enseñar la propiedad de los términos para adecuar estrictamente el vocabulario a la expresión del pensamiento. En el segundo la "diferencia" ya no es un simple procedimiento destinado a eliminar impropiedades e incorrecciones. Sirve a la par para descubrir y presentar toda una visión del hombre y del mundo. De técnica gramatical pasa a ser un método filosófico de conocimiento. Establece repetidamente la conexión entre la ciencia de los significados o sentidos y la ciencia de las palabras con miras a una formación completa, a la que se debe aspirar desde los primeros grados educativos y que deben realizar los destinados a una tarea educacional, que en la práctica entiende como una misión eclesial.

Esta preocupación por la formación gramatical trascendida a lo espiritual se desarrolla aún más en los *Sinónimos* (*Synonima* o *De lamentatione animae peccatricis*), que presenta el diálogo entre el hombre, esclavo del pecado y la razón, que lucha hasta liberarle. El hombre, ante la enormidad de sus sufrimientos y el odio de todos, suplica la muerte como liberación de su desgracia. La razón, que encarna el principio del bien o conciencia, trata de confortarle paulatinamente, hasta que le descubre el motivo por el que sufre tan grandes males: su aflicción no es sino castigo a sus muchos pecados. Una vez que el hombre reconoce su culpabilidad, la razón le amonesta para que abandone su vida de pecado y se convierta a Dios. A la confesión de pecados ha de seguir una vida de penitencia. En el libro II, la razón expone al convertido el programa de vida que ha de seguir. Es un tratado de ascética cristiana en el que Isidoro da una serie de enseñanzas sobre la vida cristiana, poniendo especial acento en la castidad (como primera y más costosa virtud para el que se convierte), la oración, el temor, etc. Los *Sinónimos* son la muestra más llamativa de la vinculación isidoriana de gramática y moral. Trata primero de facilitar el aprendizaje y utilización de sinónimos. Precisamente porque ve la reiteración de vocablos, con el mismo significado de incentivo a la conversión, el dolor de los pecados y el cumplimiento de los deberes morales, como una técnica al servicio del progreso moral.

La doctrina del proceso de conversión en los *Sinónimos* coincide con la descripción que hace en las *Sentencias del retorno a Dios* tras la renuncia al pecado. El título de las *Sentencias* alude ya al estilo gnómico y la construcción cadenciosa, dando así relieve a la forma literaria y su objetivo educacional. Isidoro eleva el concepto retórico de sentencia a un plano espiritual que supone ciencia y vivencia a un tiempo. Una sentencia combina la ciencia teológica o moral con una experiencia vivida con miras a la edificación espiritual. Los tres libros, que constituyen un manual dogmático, moral y ascético, fueron compuestos por los años 612-615. El libro I ofrece una síntesis de la fe cristiana y de los fundamentos de la iglesia en lo que atañe a la salvación personal.

"El mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús hecho hombre" [1 Tim. 2,5], de ningún modo es uno en la humanidad y otro distinto en la divinidad, sino que Él mismo es uno solo en ambas naturalezas. Ni fue concebido hombre sólo, ni sólo hombre fue engendrado, ni consiguió luego el merecimiento de ser Dios, sino que el Verbo de Dios, permaneciendo inmutable su esencia, que en Él es eterna, al igual que en el Padre y el Espíritu Santo, para salvar al hombre asumió la carne, mediante la cual, siendo impasible, pudiera sufrir; siendo inmortal, morir, y, siendo eterno antes de los siglos, pudiera manifestarse en el tiempo (Sent. I 14,4).

El II aborda el proceso de conversión, con análisis de pecado y vicios contrarrestados por las virtudes.

Asimismo, ciertas virtudes, cuando no favorece la discreción, se transforman en vicios. En efecto, a menudo la justicia, cuando rebasa su medida, engendra el rigor de la crueldad; la excesiva piedad produce la relajación de la disciplina; el deseo de celo, si es más de lo que conviene, se muda en el vicio de la ira, y la mansedumbre en demasía origina la lentitud de la pereza (Sent. II 34,4).

El III pondera la reacción del cristiano ante las dificultades de su vida cotidiana y los deberes de cada situación y profesión, teniendo en cuenta la brevedad de la vida.

Como se impide a los inicuos y pecadores alcanzar el ministerio sacerdotal, así se aleja de tal cargo a los ignorantes e inexpertos. Los primeros corrompen la vida de los buenos con sus ejemplos; los segundos no saben corregir a los malos por su incapacidad. Porque ¿cómo podrán enseñar lo que ellos mismos no aprendieron? Rehúse aceptar el cargo de enseñar quien no sabe hacerlo. Ciertamente la ignorancia de los prepósitos no conviene a la vida de los súbditos: "Pues si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya" [Mt 15:14; Sent. III 35,1].

Dentro de su carácter también ascético-moral ofrece una orientación más práctica y con mayor resonancia social. San Agustín es la fuente principal del libro I, más dogmático. En el III se hace más notable la dependencia de san Gregorio Magno.

En su punto de partida, la "etimología" sigue siendo para Isidoro una categoría gramatical; pero tanto la concepción bíblica (el nombre de todo ser lleva consigo el signo de su esencia) como la concepción neopitagórica de la etimología han conjugado sus respectivas influencias en un sentido propiamente místico: la etimología como iniciación a la esencia de todos los seres por el conocimiento de su sentido íntimo, revelado por la inteligencia de su nombre. Las Etimologías constituyen una especie de diccionario o enciclopedia de todo conocimiento. En frase de Braulio, contienen "casi todo lo que debe ser conocido." Una actitud tan abierta hacia la cultura profana como la aquí desplegada por Isidoro no tiene paralelo en su propio tiempo y no fue superada a lo largo del medievo. Traduciendo en lenguaje moderno los títulos de los veinte libros, tenemos aquí gramática (I), retórica y lógica (II), aritmética, geometría, música, astronomía (III), medicina (IV), derecho y cronología (V), teología (VI-VIII), anatomía humana y fisiología (XI), zoología (XII), cosmografía y geografía física (XIII-XIV), arquitectura y catastro (XV y parte del XIX), mineralogía (XVI), agricultura (XVII), ciencia militar (XVIII), lingüística, sociología y política (IX-X), naves, edificios y vestidos (XIX), utensilios domésticos y de labranza (XX). Es la gran obra que le dio fama y prestigio durante siglos. Es la muestra de una especie de conversión isidoriana a la cultura profana, pues en los dos últimos decenios de su vida intuyó el valor integrador de la cultura antigua. De aquí su peculiar utilización de los grandes escritores cristianos y de los manuales escolares de introducción en las diversas ciencias con miras a organizar una summa del saber que sirviese de base a un mejor conocimiento de los textos antiguos. Se trata de una enciclopedia de todos los saberes antiguos para facilitar una visión científica, a partir de los conocimientos lingüísticos del mundo clásico y un repertorio de noticias que permitan comprender mejor los textos antiguos. Sin embargo los cuadros de la epistemología antigua conservados por Isidoro no bastan ya para organizar estrictamente el contenido de la cultura. Es claro el caso en lo que atañe a la filosofía y su tripartición tradicional. La "física" se dispersa entre la astronomía del libro III, el tratado De mundo del libro XIII, el tratado De homine del libro XI y el opúsculo De natura rerum. La "filosofía racional" queda confinada en el rudimento de dialéctica del libro III. En cuanto a la "filosofía moral," queda propiamente excluida de esta obra y sus restos dispersados entre los officia particulares de clérigos y laicos, en las Sentencias, el De ecclesiasticis officiis y la Regula monachorum. A pesar de ello, es una vasta enciclopedia que reúne bajo los lemas de los vocablos, usuales o infrecuentes, los campos del saber antiguo, explicados mediante mecanismos etimológicos, que buscan en la forma y la historia de las palabras la razón de ser de la denominación y la del objeto al que se aplica:

2. El oficio vespertino es el que tiene lugar al comienzo de la noche; y recibe este nombre por la estrella Vesper, que surge por el oriente al venir la noche. 3. El oficio matutino se celebra al comenzar la luz, y se lo denomina así por la estrella Lucifer, que aparece al despuntar la mañana. Con la expresión de estos dos momentos se pone de manifiesto que debe alabarse a Dios en todo instante, de día y de noche. 4. La misa (missa) es, en la celebración del sacrificio, el momento en que los catecúmenos son enviados fuera (foris mittuntur), al pronunciar el ministro la siguiente fórmula: "Si hay algún catecúmeno, salga fuera," y de ahí el nombre de "misa"; y es que no pueden asistir a los sacramentos del altar quienes todavía no son admitidos como regenerados (Etym. VI 19,2-4).

Los centros de interés del etimologista no son ya los del gramático antiguo, aunque se apoye sobre los comentarios del gramático Donato, incrementado por aportes diversos. La "gramática" de Isidoro gana en apertura de espíritu lo que pierde en precisión técnica. Su obra es la única del siglo VII en la que se encuentre una iniciación tan amplia a todos los conocimientos que gravitaban tradicionalmente en torno a la gramática propiamente dicha. Mientras que Gregorio Magno reduce la gramática a una técnica utilitaria, por desgracia indispensable, Isidoro osa ver en ella un instrumento de cultura más que una técnica. No teme confrontar en su gramática la cultura pagana y la cultura cristiana, con una libertad de espíritu que recuerda todavía un poco la de los grandes escritores cristianos alejandrinos. Le guía su preocupación pastoral en el plano de la formación eclesiástica o general, convencido de que sólo por un dominio preciso y correcto del vocabulario se puede llevar a los demás a la comprensión de sus miserias, preocupaciones y dificultades y a que les llegue de modo apropiado el mensaje de salvación. Lleva a cabo la técnica de la abreviación cuando toma notas o selecciona pasajes para utilizarlos posteriormente y, al tiempo de la redacción, Isidoro funde a veces los diversos materiales recogidos en una nueva formulación, que representa los puntos de vista que ha podido adoptar y sintetizar basándoles en los elementos con que contaba o en sus ideas personales. Muchos capítulos demuestran su capacidad para hallar soluciones nuevas, sean o no eclécticas. Algunas veces también la búsqueda de

una explicación condensada le lleva a forzar sus propios datos, en perjuicio de la exactitud y del respeto a las fuentes. Predominan las citas de segunda o tercera mano; pero ha manejado una enorme cantidad de fuentes, de valor desigual, entre las que no faltan puras fórmulas escolares, que unas veces se ha limitado a transcribir, otras ha contaminado para obtener puntos de vista más sintéticos o eclécticos y, a veces, ha sometido a profunda reelaboración personal. La composición de la obra se prolongó durante doce o quince años y acaso se realizó en dos fases. La primera parte, en que la distribución original pudo ser de tres libros en lugar de los diez actuales, trata de las ciencias profanas, ley humana y ley divina y nombres de personas, y pudo tener como título Orígenes. La distribución de la obra entera en veinte libros, que se impuso acaso ya desde el mismo s. VII, pudo deberse a Braulio. La difusión de la obra comienza muy pronto, desde mediados del s. VII, en las diferentes versiones existentes. Ya hacia el 800 las Etimologías se encuentran en todos los centros culturales de Europa. Una buena muestra de su influencia real reside en la acogida que alcanzan gracias a la expansión de selecciones o copias parciales.