

BOLETIN

de la

Real Academia de Córdoba

de

Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes

Enero-Diciembre, 1959 - Año XXX - N.º 79 - D. Legal: CO 27, 1959

IMPRENTA PROVINCIAL (Colegio Provincial de la Merced). — CORDOBA

INDICE

Páginas

I. *Osio de Córdoba y su época,* por Ricardo Molina 5

II. *Osio en Sirmio,* por Gonzalo González Román 157

III. *Osio, inocente y santo,* por el Dr. Rafael Higueras Alamo 177

IV. *Las Bellas Artes en la Bética contemporánea de Osio,* por Dionisio Ortiz Juarez 237

V. *Breve biografía de Osio, Obispo de Córdoba,* por Miguel Angel Orti Belmonte 281

VI. *Osio de Córdoba y los orígenes del Priscilianismo,* por V. C. de Clercq 301

VII. *Varia* 309

CONSEJO DE REDACCION

D. Rafael Castejón y Martínez de Arizala, Director.
D. José M.ª Rey Díaz, Censor.
D. Rafael Aguilar Priego, Secretario.

Publicación trimestral: Precio de suscripción: 200 pesetas anuales.

Precio de este número extraordinario: 200 pesetas.

Domicilio de la Academia:
Palacio de la Diputación Provincial. Córdoba (España)

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE CORDOBA
BIBLIOTECA

BOLETIN

de la

Real Academia de Córdoba

de

Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes

Año XXX 1959 Número 79

1962
IMPRENTA PROVINCIAL
CÓRDOBA

Boletín de la Real Academia de Córdoba
de
Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes
Fundada en el año 1810
Incorporada al Patronato «José María Cuadrado» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

AÑO XXX	1959	Núm. 79

CORDOBESES EMINENTES



Osio, el gran Obispo de Córdoba (256-357), interpretado por don Angel M.ª de Barcia. Cuadro que figura en la Sala Capitular del Ayuntamiento de Córdoba

OSIO DE CORDOBA Y SU EPOCA

Por RICARDO MOLINA

I. OSIO DE CORDOBA

La etapa oscura (256 a 313).

La conocida escasez de noticias referentes a ciertos períodos de la vida de Osio se torna especialmente grave para la etapa comprendida entre los años 256-313. Por eso a esa etapa la hemos llamado oscura. Claro está que su oscuridad es relativa, pues no faltan referencias ni alusiones y, además, podemos reconstruirla hipotéticamente basándonos en deducciones e inferencias derivadas de testimonios posteriores.

A partir del año 313 aproximadamente, la biografía de Osio entra en la que pudiéramos llamar fase pública. Es el Osio universal el que encontramos entonces. Pero si bien todos los testimonios contemporáneos nos hablan a partir del 313 del Obispo de Córdoba, tales testimonios son con frecuencia dudosos, contradictorios a veces, cuando no sospechosos de posterior interpolación.

Contra semejante cúmulo de dificultades tiene que luchar el biógrafo y, sobre todo, esforzarse por obtener de tan diversas y apasionadas fuentes, la imagen más real y clara posible.

La etapa oscura es de capital importancia e implica una serie de grandes problemas por resolver. Ante todo el del lugar de nacimiento y fecha del mismo; luego, el del nombre de Osius u Ossius, que puede arrojar alguna luz sobre la cuestión del na-

cimiento. Y sigue una cadena de interrogantes: ¿Cuándo fué elegido Obispo de Córdoba?, ¿Qué papel desempeñaba la Diócesis cordobesa en tiempos de Osio dentro de la Bética? Y otras, como su intervención en el Concilio de Elvira y saber en virtud de qué motivos y cuándo alcanza el rango de consejero de Constantino en materia religiosa.

Ordenando cronológicamente estas cuestiones conseguiremos la visión biográfica que es objeto de este estudio.

NACIMIENTO. (Problema de la fecha).

Se ignora la fecha exacta del nacimiento de Osio. Mientras que el P. Flórez, basándose en «De Viris Illustribus», de San Isidoro de Sevilla, la sitúa en el año 256 (1), el P. Antonio M. Pueyo, la fija en el 257 (2), lo mismo que Hilario Yaben (3). El P. Z. García Villada, se inclina prudentemente por los alrededores del 257 (4), pero sin decidirse por este año: tanto da margen para admitir el 256 como el 258. Sin embargo, este último no es admisible. La discusión se centra, pues, en torno a dos probables fechas, el 256 o el 257. Con el P. Flórez coincide Víctor C. de Clercq en su magistral biografía y estudio «Ossius of Córdoba», señalando como fecha más probable el año 256 (5). De Clercq se basa para ello en el único testimonio fidedigno, que es el de San Atanasio (6). San Atanasio llama a Osio «anciano abrahámico», refiriéndose al año 357, cuando se encontraba detenido en Syrmio. Las noticias contenidas en «De Viris Illustribus», de San Isidoro de Sevilla, y en la «Chronica» de Sulpicius Severus, no deben ser tenidas en cuenta porque en el primero hubo interpolación como ha demostrado Ihm (7), y en el segundo, alteraciones de texto (siglo XV) que hacen dudar de su plena autenticidad. Teniendo en cuenta la exposición casi exhaustiva de Clercq y la extensión y detalle con que trata el problema, nos inclinamos a favor del 256 como probable fecha del nacimiento de Osio. Es la misma que adopta Menéndez Pelayo (8).

Lugar de nacimiento.

La tradición es que nació en Córdoba. Pero la realidad es que no hay pruebas convincentes a favor ni en contra. Parece fuera de dudas que Osio era español. Pero incluso hay testimonios en contra, como el del Conde Zósimus, historiador pagano de la época de Constantino, que en su «Historia Nova» sugiere la nacionalidad egipcia (9). Eusebio le llamaba «Osio

el español» y «Osio de España». Hoy nadie duda de su hispanismo.

En cuanto al lugar concreto de su nacimiento es tradicional fijarlo en Córdoba. Gómez Bravo, Bernardo Alderete, Sánchez de Feria, P. Flórez, Menéndez Pelayo y Yaben lo suponen así (10).

Con su peculiar cautela y rigor histórico, García Villada, tras de demostrar la superficialidad del testimonio de San Atanasio y de Metafrastes, se abstiene de emitir fallo por considerarlo aventurado, dado la escasez de pruebas documentales serias.

Clercq, basándose en la filiación prerromana del nombre de Osio (que según él debe escribirse «Ossius», con dos «s»), empieza por afirmar su origen español, descartando la hipótesis descabellada de su origen egipcio o copto (11) y cree posible que naciera en Córdoba. En efecto, era costumbre en los primeros siglos cristianos elegir los Obispos entre los clérigos de la Diócesis y más frecuente aún entre los nativos de la localidad, como se ve claro por la «Epístola de San Cipriano a las iglesias españolas», con motivo de la elección episcopal de Marcial y Basílides (12). Que tal sistema imperaba en España romana, lo apoya el hecho de que el Episcopado tendiera a hacerse hereditario en algunas poderosas familias locales, según se desprende de escritores de la época (13). El carácter de la educación de Osio, su misma psicología (tenacidad y diplomacia), todo abona la hipótesis de origen cordobés Por otra parte no hay ninguna prueba negativa.

Formación de Osio.

Nada cierto sabemos de la mocedad del futuro Prelado. Cuanto se ha escrito sobre el tema, bien poco por cierto, se basa en conjeturas. Por lo pronto una cosa puede afirmarse, y es que recibió esmerada educación. De otra forma no se explica el posterior y brillantísimo papel que desempeñó en la corte imperial y en los Concilios de su época, siendo ésta la época áurea de la Patrística y muy especialmente de la occidental o latina. Nacido en Córdoba, aquí debió educarse. El ambiente cultísimo de la Córdoba romana, las noticias que poseemos de la existencia de «gramáticos griegos» en la ciudad, su tradición intelectual, literaria y filosófica, nos inclinan a pensar que en Córdoba fué educado y en ella vivió su adolescencia y juventud. La educación recibida se ajustó seguramente al sistema imperante en el Occidente, a saber: el estudio de la «eloquentia», en este caso de la «eloquentia christiana», según el ideal ciceroniano pero siguiendo muy de cerca también a

Quintiliano y a Séneca, que en su calidad de moralista gozó de excepcional estima entre los primeros pensadores cristianos. Después de haber aprendido a leer y escribir bajo la dirección del «ludi magister», debió pasar a estudiar con un «grammaticus» o profesor de letras, que le enseñaría a leer a los poetas (lectio), a corregir el texto (amendatio), explicarlo (narratio) y finalmente, a criticarlo (judicium). Mas para llegar a dominar todo esto era preciso conocer aquellas cosas de que hablaban los poetas, y para eso estaba el estudio de la música (métrica), astronomía, ciencias naturales e historia. Luego, la retórica o arte de bien hablar y, coronándolo todo, la filosofía, que en Occidente se confundía con el estudio de los moralistas (14). El joven Osio viviría con su familia, sus padres, de los que nada sabemos, y sus hermanos, de los que tenemos dispersas y confusas noticias. Por San Isidoro, sabemos que tuvo una hermana a la que dedicó más tarde su única obra conocida, el «Panegírico de la Virginidad» (15). Athanasio nos da vaga noticia de sus parientes cuando dice que Constancio lo amenazó en Syrmio con tomar represalia sobre ellos. Dada la edad avanzadísima de Osio por aquella fecha (357), deducimos que serían parientes un tanto remotos (16).

Su familia debió de ser cristiana a juzgar por las dos vocaciones comprobadas en sus miembros: su hermana parece que fué una de aquellas «virgenes consecratae» que constituían grupo aparte dentro de las comunidades cristianas y eran mencionadas con frecuencia en los rezos litúrgicos de los primeros siglos; la otra vocación, el mismo Osio. De Clercq, imagina a esta familia comerciante o labradora. La fantasía puede volar libremente en esta cuestión.

Lo cierto es, que, a juzgar por la educación que recibió, Osio debió nacer en familia de cierta posición social en Córdoba y de sólida economía. De otro modo ¿cómo explicarse su formación humanística?, y de tal formación no es lógico dudar ya que sabemos que para gozar de la alta posición de consejero de Constantino era, si no imprescindible, conveniente al menos estar en posesión de una notable cultura. El Emperador favoreció a filósofos, oradores y poetas, y simpatizaba con el platonismo. Lo cual pudo tener cierta relación con el hecho de que Osio sugiriese a su discípulo Calcidius la traducción al latín del «Timeo», de Platón (17).

Al platonismo de Osio le dieron algunos críticos tal importancia, que incluso en él radicaron primordialmente la superioridad de que gozó en el imperio, máxime teniendo en cuenta las hondas vinculaciones del arrianismo con las doctrinas neoplatónicas (18). Como teoría está bien, pero hablar del platonismo de Osio cuando no poseemos obra suya ni sospecha si-

quiera de ella, que arroje una luz sobre la cuestión, resulta un tanto gratuito y ligero.

Los biógrafos hablan de su «gran cultura», incluso el Padre Z. García Villada, tan refractario a la hipérbole. Sólo un Prelado de amplia cultura hubiera merecido la admiración de un Eusebio de Cesárea, por ejemplo, o de un Athanasio de Alejandría.

Estrechamente ligado a esta cuestión está el problema de si Osio conoció el griego o no. Menéndez Pelayo y Nicolás Antonio entre los españoles, Tillemont y De Broglie entre los extranjeros niegan que lo supiese, basándose en diversas fuentes, pero sobre todo en la «Historia Eclesiástica» de Gelasio, según la cual Osio necesitó un intérprete en el Concilio de Nicea (19). De otro lado, García Villada rebate la afirmación de Gelasio, afirmando que Osio conoció, en efecto, el griego. «Difícil es concebir que un hombre —escribe— que tomó parte tan activa en la controversia sobre el arrianismo y en los negocios eclesiásticos de la Iglesia Oriental durante 20 ó 30 años y que fué legado oficial del Papa en el Concilio Niceno, ignorase el idioma de aquellos con los que tuvo que tratar tantas veces. Por eso la noticia de Gelasio redactada hacia el 475, es decir un siglo después de los acontecimientos, y en una obra que hoy todo el mundo tiene por apócrifa, y en varias partes errónea, no hace ninguna fe» (20).

La tesis de García Villada es de sentido común. ¿Le hubiera encargado Constantino tan delicadas misiones en Oriente y Egipto de ignorar el griego? Por otra parte, el conocimiento del griego era imprescindible no solo para el filósofo, sino para el teólogo.

El tesoro espiritual de la sabiduría cristiana estaba en su mayor parte escrito en lengua griega. El griego era la lengua por excelencia de la teología. En el orden intelectual no es exagerado afirmar que la cultura de la cristiandad occidental era tributaria del Oriente desde hacia trescientos años.

Si bien es cierto como mantiene Leclercq (21) que no hay testimonio acreditativo de su conocimiento del griego, no por eso sería lícito negarlo, pues tal silencio puede, al contrario, ser signo de que ese conocimiento se deba, por descontado, en Osio, con tanta mayor probabilidad cuanto en Córdoba, como se ha dicho, se había registrado la presencia de gramáticos griegos (22).

Capítulo aparte dentro de la formación de Osio, merece su educación teológica. Córdoba era en el siglo III una de las principales iglesias españolas, de lo que deducimos que para ser elegido su Obispo se debía requerir un cierto prestigio intelectual, es decir, teológico. Pero ignoramos la situación de dichos estudios en España, así como el carácter y alcance de la formación

de Osio, que por otra parte no nos ha dejado ningún escrito teológico, pues, en rigor, sólo es seguro que escribió el ya citado «Panegírico de la Virginidad». De Clercq, creyó ver huellas de las obras de San Cipriano en algunos Cánones del Concilio de Elvira. Ellas serían una pista. El mismo autor deduce de la buena información de Osio respecto a las iglesias africanas, la posibilidad de que España estuviese familiarizada preferentemente con el pensamiento de los Padres africanos, Tertuliano y San Cipriano. Novaciano, Hipólito de Roma y Orígenes, a través de traducciones latinas, pudieron ser igualmente conocidos en la España del siglo III.

Lo mismo que De Clercq, pensaba el P. Casamassa, especificando además que la influencia del «Apologéticum» de Tertuliano podía rastrearse en el pensamiento de Osio, a través de la exigua obra que se le atribuye.

La actitud de Osio, esencialmente conciliadora, aunque sin ceder nunca en lo substancial, nos hace descartar su filiación teológica dentro de la tendencia anti-filosófica. El solo hecho de haber incitado a Calcidius a la traducción del «Timaeus», es prueba suficiente. Entonces parece más natural situarlo en la línea teológica de la Escuela Alejandrina: esto es, entre los que consideraban a la filosofía pagana conciliable con el cristianismo.

La claridad y justeza de sus intervenciones en los importantes Concilios que presidió, su actuación en las polémicas más vitales de su tiempo, exhibiendo siempre segura precisión, son indicios, a no dudarlo, de sólida y profunda formación apologética. Con todo, su obra no nos induce a considerarlo con el rango de Padre de la Iglesia (cosa que por otra parte sólo la Iglesia puede dictaminar), pues ésta fué muy reducida y de corto alcance. En efecto, se le atribuye (y no por todos) la «Profesión de Fe de Nicea», la «Carta de Constancio», «Quince Cánones del Concilio de Sárdica», «De laude virginitatis» y el «Tratado sobre las vestiduras sacerdotales». Poca cosa si se compara con la producción de un San Hilario o un San Athanasio, sus contemporáneos.

El «Menologium Graecorum» y el Padre Justo de Urbel, en nuestros días, coinciden sobre el supuesto «ascetismo» de Osio. La vida ascética, a saber, retirada, y siguiendo el ejemplo egipcio, no se introdujo en Occidente antes de mediado el siglo IV. Parece probado que no se puede hablar de ascetismo español en este sentido antes del 380. Las conjeturas del P. Justo de Urbel resultan un tanto gratuitas; las del «Menologium Graecorum», legendarias. Lo cual no debe interpretarse como una negación de que Osio conociera el ascetismo, e incluso lo practicara. Pero como cosa privadísima y sin eco en las comunidades hispano-cristianas. Osio estuvo seguramente muy bien

informado sobre la materia: su viaje a Alejandría para entrevistarse con el Patriarca Alejandro, su amistad con San Athanasio, todo esto debió ponerle en contacto indirecto con el monacato egipcio, siempre a partir del 324.

La hipótesis de Sánchez de Feria (24) es completamente novelesca. Supone que Osio estuvo en Egipto en su juventud, por lo que Zósimo le llamó el egipcio (Libr. II, p. 285 de Historia Nova) y que de vuelta a España, introdujo el ascetismo.

OSIO, Obispo de Córdoba: Problemas relativos a su elección y a su actividad episcopal.

El principado eclesiástico de Osio ha sido uno de los más largos que registra la historia. Si de acuerdo con San Athanasio hacía 60 años que era obispo hacia 355 ó 356 (25), debió de ser ordenado alrededor del 295, fecha que aceptan los biógrafos más recientes (26) Yaben y De Clercq. La noticia del «Menologium Graecorum» de que fué ordenado por el Obispo de Roma no es muy verosimil (27). Con todo, en casos excepcionales, el Papa confirmaba los Obispos electos, en todo el Occidente, incluídas España y las Galias (28). Ninguna noticia segura nos permite tampoco afirmar ratificación de Roma.

¿Hasta dónde se extendía la jurisdicción del Obispo cordobés? Al final del siglo III había en la Bética seis Diócesis: Córdoba, Sevilla, Moriles, Martos, Elvira y Málaga (Ecija es dudoso).

Las Diócesis coincidían exactamente con la «Cívitas». Cada ecclesia debía tener al frente su Obispo y éste residía invariablemente en la ciudad, aunque a su jurisdicción pertenecieran los campesinos dispersos en las afueras, que para efectos religiosos solían desplazarse a la «cívitas» (29). En la Bética, tan poblada y rica en grandes ciudades, había pocas Diócesis porque predominaba el sistema parroquial y numerosas localidades no tenían obispo sino presbíteros. Entonces es probable que la jurisdicción de Osio no se limitara a la «cívitas» sino que se extendiera fuera de ella a núcleos circundantes sin Obispo.

Osio en el Concilio de Elvira.

El Concilio de Elvira fué el primero que se celebró en España, y la presencia en él de Osio, marca el principal suceso de su gobierno episcopal hasta el final del siglo III. ¿En qué fecha se celebró? Se han propuesto desde al año 250 hasta el 700. Ambas fechas extremas son descartables sin discusión y ningún historiador bien informado las admitiría. Otra fecha in-

admisible es el 324, que consta en el título del Acta Sinodial, porque Osio no pudo estar en el mismo año, a la vez, en Nicea y en Elvira. La cuestión parece insoluble. Llorca, S. J., dice que lo único cierto es que se celebró un 15 de mayo, pero no se sabe el año, si bien, en principio, se acepta el 300 o poco después (30). Otros como Hardouin proponen el 313, alegando la semejanza entre las decisiones de Elvira y las del Concilio de Arlés.

Asistieron 19 Obispos y 24 presbíteros pertenecientes a las cinco provincias eclesiásticas de España, presididos por el Obispo de Guadix. Han llegado a nosotros 81 cánones disciplinares tocantes a 3 puntos: a) conservación del puro fervor cristiano primitivo; b) contra el homicidio, adulterio, etc., y, c) contra la idolatría.

Hubo quien dudó de la ortodoxia de este Concilio, basándose principalmente en varios cánones. (el número 36 sobre todo). Hoy parece fuera de duda la cuestión.

La participación de Osio ha sido objeto del estudio de Dale (31), bastante discutible en más de un aspecto fundamental. Osio firmó sus Actas como Obispo de Córdoba, y el segundo en antigüedad entre los 19 Obispos reunidos. También se cree que el orden de las firmas seguía el de la prelación de la Iglesia. Entonces, a la sede apostólica de Guadix, siguió la de Córdoba. El excesivo rigorismo de los Cánones allí aprobados ha suscitado y aún suscita interesantes discusiones y polémicas. Justifícanlo sin embargo la mundanidad y relajación de las comunidades cristianas de todo el Imperio, hasta el punto de que Eusebio atribuyó la persecución de Diocleciano a castigo divino (32). El cuadro de esta relajación en Holsapple nos muestra cómo muchos cristianos del siglo III hacían compatible su fe con ciertas obligaciones de sus cargos civiles o militares irreconciliables con la religión cristiana, por lo cual no podían durante el tiempo del ejercicio de sus funciones realizar sus prácticas religiosas (33).

Osio, confesor de Cristo.

La enigmática persecución desencadenada contra el cristianismo por Diocleciano y atribuída a sugestiones de Galerio, tuvo excepcional dureza y amplitud en España. Gobernada por un compañero de armas de Diocleciano, el disoluto y brutal Maximiano (34), sincero pagano, que había dejado en la Galia una estela de sangre cristiana, toda la Península sufrió persecución de uno a otro extremo (35). El realizador fué Daciano, posible «Vicarius Hispaniarum», mencionado en el «Acta Martyrum» (36).

Sus contemporáneos sabían que Osio había sido confesor durante la última y más terrible persecución que conociera la Iglesia. Tales, Eusebio de Cesárea, Athanasio, los Padres de Sárdica y los historiadores Sozomeno, Photius, Nicephorus Callixti, pero ninguno, ni el mismo Osio, detalla las circunstancias en que su martirio se consumó.

Para unos sufrió torturas y se libró de la muerte por la providencial abdicación de Diocleciano y Maximiano y la subida al trono de Constantino (37). Para otros, escapó de la muerte, porque según ellos lo que sufrió fué destierro (38), como el Obispo Valerius, de Zaragoza.

Sobre el testimonio de Lactancio en «Divinae Institutiones», De Clercq aventura la hipótesis de que la persecución de Maximiano fué más templada en la Bética por influjo del Concilio de Elvira y de los magistrados cristianos, y que Osio lo que probablemente sufrió fué prisión al principio de la persecución, siendo libertado bajo la paz que restaura Constancio Cloro (39).

En caso de que así ocurriera ¿dónde estuvo desterrado? Ignoramos fecha y lugar. Pero dada la extensión que tuvo en el Imperio ¿pudo Osio haber pertenecido a la sufrida legión de mártires conocidos en el nombre de «confessores metallici» por estar condenado a trabajar en las minas («ad metalla») bajo la dirección de capataces llamados «philosophi? (40). Los trabajos forzados en las minas no excluían las mutilaciones: cauterización del tendón del pie izquierdo, vaciado del ojo derecho, castración, etc. (41). No parece probable tampoco. El testimonio de Lactancio limita a Oriente exclusivamente el caso de los «confessores metallici».

Culminación histórica de Osio (313-357). Aparición de Osio en la corte de Constantino.

La victoria de Milvio sobre Majencio y la ascensión de Constantino al poder imperial, señala la inauguración de una nueva época no sólo para la Iglesia, sino para la historia europea y del mundo. La ascensión de Constantino marca a su vez el cénit de Osio. Desde los primeros años siguientes al 313, Osio aparece con frecuencia mencionado, aunque su posición respecto a Constantino ha sido diversamente enjuiciada.

Una carta de Constantino a Caecilianus, Obispo de Cartago, transmitida por Eusebio en su Historia Ecclesiástica, es la más antigua mención histórica sobre la aparición de Osio en la Corte Imperial (42).

«Habiéndonos agradado, —dice— se dé algo para los gastos necesarios a algunos y determinados ministros de la legítima y santísima religión católica en las provincias de Africa, Numidia

y de las dos Mauritanias, he enviado cartas a Urso, varón perfectísimo y contador de Africa y le he significado que procure abonar a Tu Gravedad tres mil óbolos. Así pues, una vez que hubiese recibido tal cantidad, pondrán mano a la obra para que sea repartida entre todos los mencionados arriba, de acuerdo con el breve que te ha dirigido Osio...» (43).

Como puede juzgarse por la Carta transcrita, Osio había sido encargado por el Emperador de enviar a Caecilianus una lista de ministros católicos de las cuatro provincias africanas para que recibieran la subvención imperial. La carta no está fechada. De todas formas, de ella se desprende que Osio residía en la Corte hacia el 313, ya que la Carta debió ser enviada entre el 312 y el 313. Constantino había tomado ya partido contra los donatistas, a juzgar por la condición bien expresa de que la subvención fuera distribuída tan sólo entre «los ministros de la legítima y santísima religión católica». Aquí se ve la influencia de Osio. Ahora bien ¿en qué año puede fijarse su llegada a la Corte? ¿Es posible situarlo entre los «ministros de Dios» que, según Eusebio, acompañaban al Emperador en su itinerario gálico? ¿Se podría completar la noticia de Philostorgius, que en su «Historia» nombra a Osio entre los que iniciaban a Constantino en el cristianismo, pero sin dar fecha alguna, con la fecha deducible de Eusebio para la iniciación de Constantino, esto es entre final del 311 y principios del 312? (44). ¿Acompañó Osio a Constantino, según esto, por Tréveris, Colonia y Arlés, el año antes de Milvio? De Clercq desecha por sospechoso el testimonio eusebiano y fija la aparición de Osio no antes de octubre del 312 (45). Constantino entró triunfantemente en Roma el 28 de dicho mes. La fecha propuesta por De Clercq es compatible con las que Seeck y Baynes asignaron a la Carta a Caecilianus y por lo tanto en perfecta coordinación con el primer testimonio escrito del que se deduce claramente la presencia de Osio en la Corte.

Papel de Osio en la Corte Imperial.
Hay una gran variedad de opiniones.

Uno, como Duchesne, lo consideran «consejero imperial» (46). De esta opinión es también Yaben (47). Allard le llama «director espiritual» de Constantino (48) y D'Elbée asimila sus funciones a las de «missu dominicus» (49). Como veremos a medida que sigamos la vida de Osio, sus funciones no estuvieron nunca precisadas. El criterio ecléctico se impone ante los hechos. Si en ocasiones su actividad cerca de Constantino nos recuerda las funciones del consejero, en otras se conduce como un auténtico «enviado», o como un «agente eclesiástico

imperial». Fueron, pues las circunstancias las que mandaron y lo único seguro sería estimar a Osio como lo que realmente fué para Constantino: un «hombre de confianza» al que indudablemente admiró y respetó toda su vida. Esa veneración era natural: Osio fué el principal instructor de Constantino en materia religiosa, como consta expresamente en Eusebio (50) y como puede deducirse de las confusas noticias de Zosimo en la mencionada «Historia Nova», donde cita a un «egipcio» que fué desde España a la Corte y que intervino en su cristianización. Ahora bien, el único español cerca de Constantino era Osio, por lo que se le ha identificado con ese supuesto y enigmático egipcio. Entre los consejeros imperiales, Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesárea y otros cuyo nombre no conservamos, Osio fué el más importante, por lo que algunos, como el P. G. Ricciotti, ha visto en él una especie de «eminencia gris» de Constantino (51).

Osio y la conversión de Constantino. Influencia del Obispo de Córdoba en la obra constantiniana

La evolución de las creencias de Constantino ha sido objeto de apasionados estudios. Ateniéndonos a datos objetivos desprovistos de cualquier parcialidad, es posible seguir la trayectoria religiosa del último gran Emperador romano.

Mientras alternó en las funciones del gobierno, con Diocleciano y Maximiano, fué a todas luces un gentil. No discutimos, ni es posible calcular, lo que en su interior pensaba. Indudablemente su fase pagana estuvo determinada por exigencias de la política y él no pudo hacer otra cosa que contemporizar. En su eminente cargo, Constantino sacrificaba a los dióses helénicos. No hay que olvidar que Diocleciano había adoptado el nombre de Jovius y Maximiano el de Herculeus o Heracles.

Tras la abdicación de los dos Augustos, está fuera de dudas que Constantino manifestó preferencia por el culto al Sol invicto, relacionado con Claudio Gótico, del que se le hacía descendiente. Las monedas acuñadas en 310 y estudiadas por J. Maurice en «Numismatique Constantinienne», nos muestran a Constantino en forma de Sol «invictus», o de Apolo, y la leyenda numismática «**soli invicto comiti**» manifiesta claramente que consideraba al Sol «invictus» como compañero («comes») (52). La religión solar debió de serle sinceramente grata: su sincretismo hacía factible la convivencia y armonía de todas las religiones. Incluso es posible que pensara relacionar con Cristo

el culto al Sol, fundándose en los numerosos pasajes evangélicos en que se le identifica con la luz: «Ego sum lux...»; y en San Juan sobre todo (...«y el Verbo era Luz»...). Error explicable en quien como él no conocía a fondo el cristianismo.

La tercera fase es indudablemente cristiana, pero de carácter muy especial. Constantino, supo del cristianismo desde el hogar paterno: su padre, Constancio Cloro o «Verde», fué amigo y protector de los cristianos. Su madre, Helena, era cristiana. Más tarde, en Nicomedia, fué testigo de la heróica resistencia de los mártires durante la persecución de Galerio. Pero todavía de 311 a 312 consultaba a los augures paganos. ¿Cuándo situar su conversión? Los relatos de Lactancio y de Eusebio no están de acuerdo ni en la fecha ni en la forma en que la conversión se realizó. Parece lógico dar sin embargo, preferencia a Eusebio, ya que su relato lo oyó de viva voz al mismo Constantino, que se lo ratificó con juramento. La disparidad es conciliable si se tiene en cuenta: 1.°) Que el emblema de los escudos de que habla Lactancio con anterioridad a Milvio, pudo ser el anagrama de Cristo, el mismo que figuró en el «Labaro» descrito por Eusebio. 2.°) Que era costumbre muy frecuente sacrificar el orden cronológico a la conexión argumental, lo que explica las diferencias cronológicas entre ambos testimonios, pues mientras que Eusebio siguió más o menos el orden en que sucedieron los acontecimientos, Lactancio usó del recurso literario citado arriba.

El imperio tenía desde su origen una religión oficial. No se podía destruir de golpe ese fundamento sin que todo el edificio se resintiera. No obstante, la religión pagana atravesaba una profunda crisis. El Imperio entero cruzaba una fase «in fieri». Constantino fué en este aspecto encarnación viva de su época. Su religiosidad fué también «in fieri». Por eso en él conviven títulos tan contradictorios como el de «Pontifex Maximus» y el de «Episkopos tón ektos» de «Obispo de los externos», e incluso fué titulado más tarde por la Iglesia bizantina «Isapótolos» es decir «pari apóstol» (53).

El papel de Osio fué decisivo en la conversión de Constantino, la más trascendental de la historia acaso (después de la de San Pablo). Con todo, Constantino fué un cristiano muy imperfecto. Casi toda su vida fué un cristiano de los llamados «clínicos» en la época (54), es decir, un simpatizante que no pasó del grado de catecúmeno.

La acción de Osio y de los otros iniciadores y consejeros se trasluce en numerosos detalles de su vida privada y en no menos manifestaciones de su vida pública. Tales la adopción de símbolos cristianos en el ejército; el monograma de Cristo en su casco, escudo y estandartes; el lenguaje de múltiples do-

cumentos oficiales; la educación de su hijo Crispo, encargada a Lactancio; las inscripciones, y, sobre todo, su legislación.

El capítulo tocante a la influencia de Osio en la legislación imperial sería larguísimo, pero de tal trascendencia que no puede por menos que ser señalado en su biografía.

Es casi seguro que pesó en la decisión de Constantino a favor de los cristianos, conocida con el nombre de Edicto de Milán. Los historiadores mejor informados, desde Schwartz hasta Baynes pasando por Holsapple, coinciden en que probablemente Constantino no promulgó ningún Edicto de tal naturaleza en Milán. Ahora bien: el hecho a que se atribuye tal nombre es irrefutable. Eso no se discute.

El problema, en su vinculación a Osio se plantea así: ¿Cuál fué su participación en el llamado Edicto de Milán? Acompañante del Emperador desde octubre de 312, frecuente invitado a su mesa, si damos crédito a Eusebio (Vita Constantini), instructor de Constantino en la fe católica, resulta perfectamente lógico suponerle una participación muy activa en el espíritu y contenido del hipotético Edicto. Lo que no está tan claro ni admisible es su supuesta intervención en la redacción del Edicto como quiere Yaben (55). El Rescripto transmitido por Eusebio y Lactancio, e identificado por algunos con el famoso Edicto milanés, recela un lenguaje ambiguo que obliga a descartar la participación personal de Osio en su redacción. Entre otras cosas, y como destaca Holsapple, trasluce un cierto escepticismo (56), inatribuible a un cristiano (57).

El influjo de Osio se marca en la ley del 18 de abril de 321 (58), que facilitaba la manumisión de los esclavos que debían realizarse en las iglesias, (la carta se dirige a Osio y la ley fué probablemente inspirada por él); otras muchas se le deben al Obispo de Córdoba, que se promulgaron desde los primeros años siguientes al Edicto de Milán. Eran leyes inspiradas en los principios cristianos y que más tarde confluveron en el Códice Teododiano y en el de Justiniano. La del 13 de junio de 318, permitió transferir libremente del tribunal ordinario al del Obispo una causa forense (59). Otras leyes dieron facultad a los clérigos para manumitir a los propios esclavos sin ninguna formalidad legal y, poco a poco, fueron equiparando la autoridad episcopal a los de los magistrados civiles.

Más potente influjo cristiano manifiéstase aún en las leyes de carácter social. El domingo («dies solis») era considerado festivo especialmente en los tribunales; sin embargo, se permite manumitir esclavos (60). La abolición de las antiguas sanciones contra el celibato y la carencia de prole, de la época de Augusto (61). Se prohibe la muerte y torturas de los esclavos (62) y la separación familiar de los mismos al dividirse un patrimonio. Se prohiben los espectáculos sangrientos (gla-

diadores). Disposiciones contra el rapto, contra la prostitución en los albergues; leyes a favor de los encarcelados; protección de los huérfanos, viudas y niños expósitos; prohibición de marcar con hierro en la cara de los esclavos fugitivos, y la prohibición de emplear la cruz como instrumento de suplicio. Aunque existen precedentes, no cristianos, de creciente humanización de la vida del imperio y de su legislación, en el caso de Constantino, es claro que esta humanización es de inspiración cristiana como, en general, toda su obra político-cultural.

A la vez que en la legislación, el influjo de Osio se ejerció poderosamente en la gran labor constructiva de Constantino, que promovió una serie de obras a favor de la Iglesia. En efecto, numerosas basílicas se erigieron a expensas del Emperador. Compensación al «Edicto de destrucción» promulgado poco antes por Diocleciano. Basta acudir al insustituible Eusebio para percatarse del alcance de esta obra benéfica (63).

Naturalmente, la más beneficiada fué Roma (64) cuyas basílicas no es cosa de enumerar aquí. Todas ellas fueron espléndidamente dotadas con propiedades, cuyo fruto mantenía su culto y funcionamiento.

Osio y los donatistas.

Los donatistas constituyeron en el Norte de Africa a principios del siglo IV una secta que, siguiendo el extremo rigorismo de Tertuliano, mantenía el principio herético de que la eficacía de los sacramentos dependía de la dignidad o estado de gracia del sacerdote que los administraba. De donde deducían que los sacramentos del orden y bautismo conferidos por herejes eran inválidos, siendo necesario rebautizarse o reordenarse en su secta.

El conflicto más grave surgió cuando los donatistas negaron a Caecilianus, Obispo de Cartago, la validez de su ordenación, alegando en contra suya que ésta habíala conferido un «traidor» (65). Por este motivo el Conciliábulo de Cartago del año 312 declaró nula la consagración de Caeciliano. Africa se dividió en dos bandos. Los donatistas elegieron anti-obispo a Mayorino y, muerto éste, a Donato, de donde le vino el apelativo (66). El asunto llegó a preocupar a Constantino porque alteraba la paz de las provincias africanas. Se ignora cuándo empezó su intervención, probablemente poco después del 313, pues en este año recibió un memorial en que los donatistas solicitaban su arbitraje para que decidiera la cuestión. Reunido un Sínodo en Roma, en octubre, éste falló en contra de los donatistas pero ofreciéndoles margen para una reconciliación. Ellos no aceptaron la decisión romana y apelaron de nuevo a

Constantino, que encargó al procónsul de Africa averiguase si Félix, que había consagrado a Caeciliano, fué o no «traidor». El resultado de la investigación fué negativo. A pesar de lo cual los donatistas reclamaron un nuevo Sínodo, teniendo éste lugar en Arlés, el año 314. El Sínodo falló en contra de la doctrina donatista, y ellos volvieron a apelar al Emperador. Nuevas investigaciones del procónsul demuestran que la razón está de parte de Caecilianus.

En vista de la tenacidad de los herejes, Constantino dictó en el 316, leyes rigurosas contra ellos, que no consiguieron sino aumentar el fanatismo de la secta, exacerbado al punto de iniciar en represalia un período de terrorismo contra los católicos. Al rigor sucedió la clemencia. Tampoco dió fruto. En el 330, eran tan poderosos, que su sínodo de Cartago reunió 270 Obispos donatistas y la herejía perduró hasta final del siglo IV.

La participación de Osio en la cuestión donatista está más que demostrada entre otros testimonios (como la Carta de Constantino a Caecilianus, ya citada), por el de los mismos herejes que atribuían a sugestiones de Osio la política imperial (67). El papel de Osio fué, lejos de instigador, como le acusaban los herejes, de atenuador de la severidad imperial, según nos dice en su citada Epístola San Agustín.

La acusación de que instigó la terrible represión del 316, es a todas luces falsa (68).

Tampoco puede sostenerse el cargo que contra Osio lanzó Piganiol, acusándolo de haber intentado «poner fin al cisma por medio de la corrupción» (69). Ni lo intentó, ni consiguió una inteligencia con ellos. Eso explica que 60 años más tarde, Parmeniánus, sucesor de Donatus, en su «Epistola a Tyconium» (70), se esfuerce por quitar importancia a los donativos que les hizo Constantino, alegando que el Emperador era engañado por su camarilla y en especial, por su consejero Osio, al que también acusa de las medidas tomadas contra la secta por los años 313 a 320. De Clercq cree, con razón, que de haber influido Osio, no hubiera contemporizado tanto el Emperador con unos herejes condenados en dos Sínodos católicos.

La participación de Osio en la cuestión donatista culmina en su influjo cerca de los Obispos de España, Galia, Italia, para que tomaran partido por Caecilianus y rehusaran comunicar con los donatistas (71), a los que se les hizo una glacial acogida.

Osio y el arrianismo.
Su viaje a Alejandría.

El arrianismo fué la herejía más peligrosa que amenazó a la Iglesia en los cuatro primeros siglos de nuestra Era.

«Todo el orbe gimió y quedó estupefacto de ser arriano» (72). El gnosticismo de más empuje intelectual marca el supremo intento de la filosofía griega por asimilar y reducir el naciente cristianismo. En cierta forma, el arrianismo tuvo la significación general de una nueva modalidad gnóstica. Su racionalismo, su punto de partida, todo lo vincula, siquiera en términos muy generales, a la actitud de los pensadores gnósticos.

Su figura capital, el libio Arrio, llegado a Alejandría durante el interregno episcopal entre el martirio de San Pedro de Alejandría (311) y la elevación a la sede vacante de San Achillas, era un hombre alto, afable, persuasivo, simpático, elocuente, que llamó inmediatamente la atención no sólo por su trato seductor, sino por su aspecto extraordinario. Vestía el «pallium» de los filósofos, pero ostentaba al mismo tiempo una negligencia cínica en el descuido del vestir. Su nombre «Areios» significaba «Hijo de Marte». Había sido discípulo de Luciano que, a su vez, lo fué de Pablo de Samosata y antes de llegar a Alejandría había vivido en Antioquía, donde tuvo por condiscípulo a Eusebio de Nicomedia.

La procedencia de Antioquía es iluminadora de los orígenes de la herejía arriana. Desde el siglo III fueron ahondándose las diferencias entre las escuelas antioquena y alejandrina (73). El conflicto surge cuando Arrio define su doctrina y alcanza enorme difusión porque acertó a expresarla en términos claros, asequibles a la mayoría, que podía recitarla en versos más o menos nemotécnicos. El procedimiento había sido utilizado antes por Bardesane y su hijo Armonio, así como por San Efrén el Siro. Tales canciones compusieron con el tiempo un libro de Arrio: «Talia» (El Festín), del que sólo se conservan algunos fragmentos citados por San Athanasio (74). La «Talia» era un libro híbrido donde los recitativos filosóficos alternaban con canciones e himnos sacros. Desde el punto de vista de su contenido trataba de coordinar las simpatías de los paganos y de los judíos (75), en un auténtico dúo teológico.

La doctrina de Arrio, fruto de sus investigaciones sobre el Misterio de la Santísima Trinidad, radicaba sobre todo en las relaciones entre el Padre y el Hijo o Logos.

Creía que sólo el Padre es verdadero Dios: el único Dios; y siendo eterno no ha «devenido» (genetós) ni es «engendrado» (génnetos), pues ambos términos eran sinónimos en su teología. El «Verbo» (Logos o Hijo) es mera criatura, si bien la primera y perfectísima. El Padre lo creó de la nada (ex oyk

onton) para crear «mendiante» él a los seres inferiores. Por esto el Logos no es verdadero Dios sino el Demiurgo o intermediario entre Dios y las criaturas inferiores al Logos. Hubo un «cuando» en que el Logos no existía (en ote oyk én) pero a pesar de eso él es sin tiempo (acrónos) y «anterior a los siglos (pro aionon). Se le puede, con todo, dar el nombre de Dios por ser mediador entre Dios y la Creación, por haber sido adoptado por Dios como hijo en premio a sus méritos. Pero es un nombre impropio porque él es el Hijo por gracia (katá kárin), mas no por naturaleza. Por su propia voluntad se decidió para el bien pero de suyo es libre y mudable (treptós). Tampoco el Espíritu Santo es Dios; es la primera criatura del Logos, menos noble que él. Por lo que afecta a Jesucristo no es Dios «humanado» (enandropésas), sino la criatura Logos «encarnada» (sarkodeis). Arrio tomaba en sentido absolutamente estricto (siguiendo el método antioqueno) la frase evangélica que «el Verbo se hizo carne» (Juan I, 14) y por esto afirmaba que en Jesucristo existía solamente el elemento corpóreo de la naturaleza humana (carne, sarkos) porque el elemento espiritual (nous) fué sustituído por el Logos.

Sus vinculaciones con Pablo de Samosata y Luciano son manifiestas, pero a diferencia de estos que sólo concedían a su doctrina valor de interpretación filosófica, sin pretensiones doctrinales, Arrio aspiraba nada menos que a imponer su doctrina como dogma de la Iglesia. Los predecesores sentían que la Iglesia estaba por encima de ellos; Arrio, por el contrario, se sentía superior a la Iglesia.

Arrio era, desde el patriarcado de San Achillas, presbítero en Alejandría. Su doctrina llegó a oídos del patriarca San Alejandro, sucesor de Achillas. Ante la imposibilidad de reconciliación, San Alejandro, condenó en el Sínodo de Alejandría la doctrina arriana (año 321) y Arrio fué excomulgado.

Al llegar a oídos de Constantino la lucha que desgarraba la iglesia egipcia, pensó arreglarla como siempre, consiguiendo una inteligencia entre ambas partes. Después de una carta infructuosa y de discutida autenticidad, envió a Osio con otra para Alejandro y Arrio y con el encargo de conseguir la inteligencia (70). Prueba esta actitud, según Schwartz, de que Constantino no reconocía la excomunión lanzada contra Arrio por el Patriarca Alejandro en el Sínodo del 321 (77).

En noviembre del año 324, Osio ya estaba en Alejandría e inmediatamente se entrevista con el Patriarca Alejandro y con su secretario Athanasio, a la sazón diácono. Entonces nació entre el joven Athanasio y el septuagenano Obispo de Córdoba, la entrañable y trascendental amistad que había de durar toda su vida.

El Concilio celebrado en esta ocasión en Alejandría fué pre-

sidido por Osio que oyó ambas partes sin lograr un acuerdo. Lo único positivo fué arreglar el asunto de los colutianos, partidarios de Coluto, que se llamaba a sí mismo obispo y había pretendido ordenar de presbíteros a varios amigos suyos, Isquiras, entre ellos.

Se conservan pocos detalles de la estancia de Osio en Alejandría. Resumiendo el fruto del viaje, podemos decir que se hizo cargo de la gravedad de la herejía y de su extensión, así como de la imposibilidad de llegar a una inteligencia como quería Constantino.

De sus entrevistas con Alejandro y del Sínodo pudo surgir la iniciativa del Concilio ecuménico de Nicea. No importa que Eusebio atribuya la idea a la inspiración de Constantino, tal idea se la pudo muy bien sugerir Osio a la vuelta de su viaje.

Un nuevo capítulo en la biografía de Osio: El Sínodo de Antioquía del 325.

Eduard Schwartz descubrió a principios de siglo la existencia de un interesante Sínodo celebrado en Antioquía en el invierno del 324 al 325, entre el de Alejandría (324) y el de Nicea (326): Probablemente con ocasión de alguna sede vacante se reunieron en Antioquía gran número de Obispos de Siria y provincias limítrofes para reorganizar la comunidad antioquena, destrozada por las vejaciones de Licinio. Los partidarios de Alejandro, que tenían que ser mayoría, impusieron que en el orden del día figurase la polémica con Arrio y se aceptase un credo conforme con las fórmulas de Alejandro. Sólo tres Obispos declararon en contra: Teodoto de Laodicea, Narciso de Neronias y Eusebio de Cesárea. Fueron excluídos: pero se les concedió un plazo para decidirse y la decisión definitiva quedó aplazada para el Sínodo de Ancira. Este Sínodo de Antioquía se había adelantado de un modo inaudito al convocado por el Emperador. Este respondió a la osadía trasladando el Sínodo de Ancira, de donde era Obispo Marcelo, a Nicea, en cuya provincia residía su metropolitano Eusebio de Nicomedia (78).

Pero lo más sorprendente es que numerosos historiadores eclesiásticos como Brillantov, Seeberg, Loofs y Opitz, están conformes en atribuir a Osio la presidencia. Osio realizó el viaje de vuelta hacia Constantino por tierra a causa de los peligros y molestias que ofrecía la navegación en invierno, y tras visitar Jerusalén (79), se detuvo en Antioquía. La tesis de la presidencia de Osio en este Sínodo, presenta dificultades, pues las fuentes de la época hablan de un tal Eusebio, si bien es verdad que dicen procede de Roma, y en otro lado se le llama «Obispo

de Córdoba» y se añade que también estuvo en los concilios de Nicea y de Sárdica (80).

Osio no sólo fué el presidente, sino el instigador del Sínodo, con lo cual cumplía la misión que le confiara Constantino, puesto que su autoridad como embajador imperial no se limitaba a la ciudad de Alejandría, sino que se extendía a toda la Iglesia Oriental. Por ahora, mientras no surjan pruebas en contra, la presidencia del Sínodo antioqueno por Osio es un hecho histórico sólidamente fundado y digno de ser recogido en la biografía del insigne Obispo cordobés, cosa hasta el presente no tenida en cuenta, que sepamos, por sus biógrafos españoles.

Osio y el Concilio de Nicea.

En el Concilio de Nicea el astro de Osio alcanza su cénit. Nicea es el mediodía de su carrera. Pasado ese ápice meridiano, la declinación lenta pero implacable seguirá. Pero el ciclo grandioso de esta vida santa y fiel no se consumará normalmente y el cáliz de todas las amarguras y aprobios será el que ponga en Sirmio la nota sombría y final. Irónico y terrible claroscuro. Dramático y angustioso contraste: Nicea y Sirmio.

Tratar con la atención que merece la actuación de Osio en Nicea exigiría una monografía independiente. Resumiendo las principales cuestiones a tratar sistemáticamente, empezaremos por considerar la primera y fundamental, que es la iniciativa del Concilio. ¿Surgió espontáneamente en el espíritu del Emperador? ¿Fué sugestión ajena? ¿De quién, en ese caso? Veamos las opiniones de los contemporáneos o inmediatamente posteriores. Eusebio asegura que la idea del Concilio ecuménico se debe a Constantino (81), pero según el arriano Philostorgio el proyecto inicial procede del Patriarca Alejandro, que lo comunicó a Osio y otros Obispos de Nicomedia, los cuales, (probablemente Osio), lo expusieron al Emperador (82). Rufino coincide con Philostorgio al afirmar que Constantino decidió convocarlo «ex sacerdotum sentencia» (83). Entre esos sacerdotes estaba Osio.

El testimonio de Eusebio ofrece menos crédito que los otros dos citados. Su «Vita Constantini» es un manifiesto panegírico del Emperador y es natural que puesto a elogiarlo a toda costa, le atribuya la paternidad de la idea, máxime cuando el de Nicea fué un Concilio sin precedente.

No andan más acordes los historiadores de hoy. Holsapple es partidario de la tesis de Philostorgio, a la que altera ligeramente, pues cree que la idea del Concilio nació de las entrevistas de Alejandro y Osio en 324 (84). La universalidad del Concilio era algo nuevo sin embargo, y armonizaba perfecta-

mente con el objetivo político-religioso de Constantino de un imperio fundado en la unidad. Que tal finalidad le inspiró, es un hecho tan generalmente admitido hoy, que Schwartz, primerísima autoridad en la materia, no vacila en afirmar, un tanto desorbitadamente, que «quien triunfaba no era la Iglesia, sino Constantino». No se aceptan, ni mucho menos se ponen en práctica, los proyectos ajenos con la pasión y firmeza que Constantino puso en la realización de este Concilio, asistiendo a su apertura y a cada una de sus sesiones, y, lo que es más, interviniendo con frecuencia personalmente en los debates. No parece descabellado suponer que, desde luego, la idea de un Concilio para resolver definitivamente el problema de Arrio, se lo propusiera Osio y que esta idea fuera el resultado de las entrevistas sostenidas en Alejandría con el Patriarca. Pero Constantino debió de hacer suya tal idea, engrandeciéndola en cuanto a su alcance: entonces, él debió determinar su carácter ecuménico, como se preocupó de poner los medios para su cumplimiento, convocarlo, elegir sitio, etc. Y todos estos numerosos, pero imprescindibles detalles, los discutiría con sus consejeros, preferentemente con Osio, puesto que le había dado, como quien dice, carta blanca en el asunto desde el año 323, por lo menos. Era pues Osio el más autorizado para opinar, sobre todo después de su estancia infructuosa en Alejandría, donde había conocido personalmente a Arrio y sus partidarios, oyéndoles de viva voz la exposición de sus doctrinas.

Tratado someramente el problema de la iniciativa, estudiemos la cuestión de la elección del lugar. Mientras que unos historiadores creen con Ricciotti (85) que la elección de Nicea obedeció a motivos puramente geográficos, por estar más próxima a Nicomedia que Ancira, donde se pensó celebrarlo primeramente; proximidad favorable no sólo a la Corte residente entonces en Nicomedia (Bitinia), sino también a los numerosos Obispos que debían concurrir de todos los extremos del Imperio; otros, piensan con Schwartz que el traslado del inminente Concilio de Ancira a Nicea, obedeció a causas más profundas. En efecto, la tesis es que Constantino cambió la sede del Concilio porque Marcelo, Obispo en aquel tiempo de Ancira, era un fanático origenista, mientras que Nicea caía dentro de la provincia eclesiástica gobernada por su amigo Eusebio de Nicomedia (86).

La convocatoria de los Obispos del Imperio se hizo en nombre de Constantino. No se conservan las invitaciones individuales, pero sí la carta a los Obispos, notificándoles que en vez de Ancira, la sede del Concilio será Nicea. En ella establece de manera contundente, que es su voluntad que acudan lo «más pronto posible a la mencionada ciudad de Nicea» (87). No es este el único testimonio. Tenemos la afirmación de los miembros

del Concilio mismo, en el encabezamiento de su Carta Synodal (88). En cambio, el Obispo de Roma no es citado para nada.

¿En virtud de qué autoridad convocaba entonces Constantino el Concilio? Había el precedente del Concilio de Arlés. En la Carta del Emperador a Chrestus, Obispo de Siracusa, invítale a que asista a dicha asamblea en los siguientes términos: «Habiendo nosotros ordenado que muchos Obispos de infinitos lugares se reúnan en la ciudad de Arlés, dentro de los kelandas de Agosto, he determinado escribirte a tí también, para que tomando un vehículo público de manos del preclarísimo Latroniano, corrector de Sicilia, y dos compañeros de segundo orden (se refiere a dos presbíteros) elegidos por tí, así como tres siervos que pueden prestaros servicio en el camino, concurras el mismo día al lugar mencionado». (Eusebio. Historia Eclesiástica, L. X, cap. V, p. 503. Buenos Aires, 1950).

Constantino al convocar el Concilio niceano obró como «Obispo de los de fuera», pero no porque se considerase cabeza de la Iglesia, sino por su solicitud por la paz de sus Estados y también por faltar medidas eclesiásticas eficaces para afrontar estos casos.

Hasta entonces ningún Concilio había alcanzado las proporciones de éste. Bien es verdad que tampoco ninguna herejía había conmovido tan universalmente el Imperio.

¿Fué en verdad ecuménico? Se ha discutido. Sólo cuatro Obispos occidentales asistieron: Caecilianus, de Cartago; Nicasus, de la Galia; Marcus, de Calabria; Domnus, de Pannonia. Otros historiadores añaden a Eustorgius, de Milán, y Schwartz quita a Marcus. La escasa representación occidental se atribuye principalmente a dos razones: a) al poco, casi nulo, desarrollo del arrianismo en el Occidente por aquella época, y b) a la gran distancia que impidió a muchos Obispos llegar a tiempo.

Con todo, el Concilio de Nicea, fué, a todas luces, un verdadero Concilio Ecuménico. No puede afirmarse que no estuviera representado por todo el Imperio, porque el Occidente pecara por defecto. Por otra parte, además de los cuatro Obispos occidentales mencionados, hay que tener presente a Osio y a los dos presbíteros Vito y Vicente, que iban como legados del Papa.

Respecto al total de asistentes, eludimos la discusión detallada del problema para remitirnos sólo al testimonio de tres miembros del Concilio: Constantino señalaba más de trescientos en noticia transmitida por Sócrates (90); Eusebio de Cesárea, más de doscientos cincuenta (91); Eustaquio de Antioquía, cerca de doscientos setenta (en Teodoreto) (92). Aunque no quedan, ni parece que se hicieran, actas oficiales del Concilio y sólo poseemos listas y noticias fragmentarias, puede ser

reconstruido en lo substancial tanto en sus debates como en sus asistentes.

Tras enumerar brevemente a los concurrentes, Eusebio de Cesárea, añade al final: «De las Españas se sentó con los otros aquel sumamente famoso; el prelado, luego, de la ciudad imperial (¿Roma? ¿Constantinopla?. Constantinopla no podía ser porque estaba en construcción), faltaba a causa de la vejez, pero estaban presentes sus presbíteros que ocupaban su lugar» (93).

«Aquel sumamente famoso de las Españas» no hay lugar a dudas que se trata de Osio. Los dos presbíteros pudieron ser Vito y Vicente representantes del Papa.

¿Presidió Osio el Concilio? Y en caso de que así ocurriera, ¿con qué autoridad? Baronius escribió que Osio presidió como representante del Papa. Son muchos los que descartan dicha hipótesis basándose en que mientras Vito y Vicente firman las actas, especificando su papel de legados de Roma. Osio no lo hace. Con todo, otros testimonios aseguran que Osio formaba parte de la legación romana; tal la «Historia Eclesiástica» de Gelasius de Cyzicus (94). De la confrontación de textos se deduce: 1.°) que no hay prueba decisiva a favor de que Osio fuera legado de Silvestre I, y 2.°) que tampoco hay prueba en virtud de la cual sea lícito negarlo.

Abundan con todos los historiadores que como el P. G. Ricciotti dudan que Osio representara al Papa (95), rechazando los testimonios de Gelasio y de Eusebio de Cesárea, cuando éste último dice que terminada la ceremonia de la inauguración, Constantino dió la palabra a «los presidentes» (proédrois) del Sínodo (96), alegando que el término utilizado por Eusebio es un «plural de categoría» y que no engloba por lo tanto, como otros han interpretado, a los tres presuntos miembros de la legación romana.

Otros afirman su presidencia fundándose en que encabeza las firmas de las actas. Se ha alegado que tales listas son incompletas, discutibles, pero, como destaca con su habitual perspicacia De Clercq (97), el hecho indiscutible es que en todas ellas, invariablemente, es Osio el que las encabeza, repitiéndose constantemente, mientras que en el resto de los nombres no hay siempre coincidencia. Invariablemente, también, síguenle las firmas de Vito y Vicente, representantes del Papa Silvestre.

De donde se desprende que Osio firmó con toda seguridad en cabeza, esto es, en el lugar de preferencia. ¿Por qué? ¿Cómo signó antes que los legados del Papa, que los grandes metropolitanos de Jerusalén, Alejandría y Antioquía, antes que los Obispos de Cesárea, Nicomedia, etc...? No hay que olvidar que Osio era Obispo de Córdoba, sede que en ningún aspecto eclesiástico podía compararse con el rango no ya solo de las citadas, sino

de Efeso, Atenas, Ancyra, etc. Si tampoco consta por la firma que presidiera como miembro de la legación romana, entónces sólo queda una explicación posible: Osio firmó en cabeza sencillamente porque ese era el puesto que como Presidente le correspondía.

Osio formulador de la confesión de Nicea.

Renunciamos a describir detalladamente el desarrollo del Concilio para atenernos estrictamente sólo a aquellos puntos que tuvieron o pudieran haber tenido relación directa con Osio. La escasez de noticias directas sobre la actividad del Obispo de Córdoba en el curso de la asamblea nos obliga, a su vez, a eliminar momentos de gran interés, tal la sesión inaugural, por ejemplo, de los que nos consta no existen referencias pertinentes a nuestro objetivo de biógrafo.

Centrando la materia a tratar en el punto crucial, la fórmula de Nicea, centraremos también la figura, objeto de nuestro estudio, en su indiscutida esfera de acción, pues aquí la historia coincide con la tradición y son muy pocos los que niegan a Osio la gloria sin par de ser el definidor del dogma fundamental de la fe católica.

Oída por la asamblea la exposición de la doctrina arriana, se procedió a la contrapartida, a saber, a exponer el credo de la Iglesia, la doctrina trinitaria ortodoxa, que hasta entonces no había sido necesario formular oficialmente. Después de varias discusiones sobre textos de las sagradas escrituras, en los que arrianos y católicos se apoyaban para defender sus respectivos puntos de vista, Eusebio de Cesárea, propuso como base para el debate, el símbolo bautismal de Cesárea, que originariamente procedía de Roma. Sabido es que el rito bautismal explicitaba mediante interrogatorio los artículos de la fe y entre ellos naturalmente los referentes a la Trinidad. Buen ejemplo de cómo la fe trinitaria era uno de esos artículos, el principal, lo encontramos en el rito bautismal trasmitido por la «Tradición» de Hipólito (98). La propuesta del cultísimo Obispo de Cesárea no tuvo más resultado que servir de puente hacia otros caminos dialécticos.

Constantino hizo del término «consubstancial» (consubstantivus o consubstancialis) «conditio sine qua non» para que cualquier fórmula propuesta fuera aprobada. De no afirmar el símbolo que el Logos, Verbo o Hijo, era «consubstancial» al Padre, no debía ser aprobado. Ahora bien, es en absoluto improbable que esta condición la hubiera exigido Constantino de «motu proprio». Alguien, Osio de seguro, se la sugirió. No pudo ser otro. De los íntimos amigos del Emperador asistentes, Euse-

bio de Nicomedia era arriano y acaudillaba a la facción que tomó de él el nombre de «eusebianos»; Eusebio de Cesárea, semiarriano no nos ilumina en su «Vita» sobre el asunto. No quedaba más que Osio. Era el único que por su influjo podía determinar con su consejo la actitud de Constantino.

El término «consubstancial» (homoousios) tenía una historia relativamente larga. Pablo de Samosata había enseñado que el Logos es la idéntica «substancia» del Padre, sólo que con una modalidad diferente (doctrina condenada por negar la Trinidad, en el Sínodo de Antioquía de 269).

En el año 263 se registró una discusión entre el Papa Dionisio de Roma y el Obispo Dionisio de Alejandría, respecto al uso del término «consubstancial» que en Roma había entrado en el uso católico común, mientras que Dionisio de Alejandría trataba de evitarlo, por lo que fué reprendido por el Papa.

Así el término «consubstancial» era conocido en la época pre-niceana tanto en Oriente como en Occidente. Lo que se discute es la fuente de procedencia. Hort creía que su origen radicaba en la Iglesia de Cesárea. Lietzman, lo deriva de Jerusalén. Fliche Martín cree, con Harnac, que no fué primitivamente usado por una sola iglesia, que no tuvo un origen local, particular, sino que fué común a varias iglesias.

El término no era desconocido en Occidente y hay quien estima que surgió por vez primera aquí, en las polémicas contra los gnósticos. En Tertuliano son frecuentes expresiones como «unius substantiae», «ex unitate substantiae», «unam substantiam in tribus cohaerentibus», similares al término «homocusios».

Sin embargo, se ha objetado que algunos escritores occidentales del siglo IV encontraron no pocas dificultades para traducirlo al latín, cosa que no hubiera ocurrido de estar familiarizados con la idea. Tal ocurre con San Hilario que traduce «homoousios» por una lenta perifrasis: «unius substanciae cum Patre, quod Graeci dicunt omousion» (99).

Los términos **homoousios** e «Hipostasis» fueron conocidos y usados con frecuencia en los siglos II y III, ambos relacionados con la significación del «consubstancialis» latino, pero no tenían en aquella época el sentido inequívoco y preciso que a partir del siglo IV, y sobre todo, del V. Así Athanasio na vacila, por ejemplo, en afirmar que «hipostasis» es esencia (100), dando al término un sentido diferente del que luego le asignaron nestorianos y monofisitas.

El término «consubstancial» significaba etimológicamente que una misma esencia podía predicarse de dos substancias distintas, pero aplicado a la Trinidad divina. Pablo de Samosata había interpretado «esencia» en el sentido de «persona», de ahí que para él, el Logos fuera la misma persona que el Padre,

aunque de diferente modo. En cambio, Dionisio de Roma lo interpretaba en sentido de naturaleza y entendía que el Logos era de la misma naturaleza que el Padre; por lo tanto, para la tradición romana, el Logos era «con-substancial» al Padre, por ser de la misma substancia o naturaleza, en cambio constituía una Persona distinta.

Philostorgio atribuye la elección del término consubstancial a entrevistas de Alejandro de Alejandría con Osio. Athanasio, dice que fué Osio el que «expresó la fe» en Nicea (101).

No se limitó la intervención de Osio a este asunto, el principal del Concilio. Su participación en la redacción de los Cánones nicénicos fué también muy activa, si bien hemos de deducirla del estudio de dichas normas eclesiásticas y de su paralelo con otras elaboradas en Concilios anteriores y posteriores en los que tomó parte Osio. De Clercq estudia detenidamente la cuestión, que por parecernos de interés puramente disciplinario omitimos conscientemente de este boceto biográfico.

Lo importante es el Símbolo de Nicea, compuesto por el Obispo de Córdoba y consignado en varias fuentes que sólo pequeñas discordancias ofrecen entre sí. El texto más autorizado, el de Sócrates (102) dice: «Creemos en un solo Dios, Padre, Omnipotente, autor de todas las cosas visibles e invisibles, y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consubstancial al Padre, por quien han sido hechas todas las cosas, así las que están en el cielo como las que están en la tierra, el cual por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, descendió, tomó carne, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió al cielo y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos; y en el Espíritu Santo.

Aquellos que dicen: que hubo un «cuando» en que no existía o que antes de ser engendrado no existía; o que fué hecho de la nada o de otra «hipostasis» o «esencia», o que el Hijo de Dios es un ser creado, variable, mudable; a éstos la Iglesia católica y apostólica de Dios los anatematiza».

Osio y el Obispado de Córdoba (313-343).

Durante el período de actividad preniceana, comprendido entre 313 y 325, Osio, a pesar de vivir permanentemente en la corte (103), realizó frecuentes visitas a su diócesis (104). Su permanencia en la corte está probada: a) por sus obligaciones de consejero de Constantino en estos años de intensa actividad

imperial político-religiosa; b) por su intervención constante en la cuestión de los donatistas, y c) por los edictos que, como el de abril de 321, fueron dirigidos a Osio con indicaciones del lugar de su promulgación. Las noticias de Eusebio lo sitúan entre los «Sacerdotes de Dios» que formaban parte del séquito de Constantino (105). La objeción de las exigencias canónicas que obligaban a los Obispos a residir en sus diócesis, no es de peso. Sus obligaciones de consejero imperial lo eximían del cumplimiento de dichas normas, por el bien de la Iglesia Universal.

En algunas de sus visitas a Córdoba, debió llevar consigo artistas romanos que difundieron por la ciudad y, desde ella, por toda la Bética, el estilo escultórico de la escuela romana del siglo IV, y a su regreso a Roma se sospecha que fué acompañado de artistas cordobeses, a los que llevó a la ciudad eterna para que en ella estudiasen las artes (106).

La mayoría de los biógrafos cree que, después del Concilio de Nicea, Osio volvió a Córdoba. Sólo Menéndez Pelayo y el P. Flórez lo niegan retrasando hasta el 337 el retorno de Osio a su sede (107). La única explicación posible al silencio sobre Osio del año 326 al 343, es su estancia en Córdoba durante ese tiempo. La ausencia de Osio explicaría también el rumbo semiarriano de la política constantiniana: el favor imperial conquistado por los Obispos desterrados en Nicea: Eusebio de Nicomedia y Teognis; el destierro o deposición de los defensores del símbolo niceano, como Eustacio de Antioquía, Marcelus de Ancyra y Asclepas de Gaza; la condenación de Athanasio por los Sínodos de Tiro y Jerusalén y su consiguiente destierro; la orden imperial de reingreso de Arrio en el seno de la Iglesia (108) y el incremento oriental del arrianismo.

La permanencia de Osio en Córdoba durante tantos años fué altamente perjudicial para la Iglesia, porque dió lugar a que el puesto que nuestro prelado ocupó cerca de Constantino quedara vacante y lo tomaran ahora los simpatizantes del arrianismo. Es la época de ascendiente político-religioso de Eusebio de Nicomedia.

Por estos años se celebró el Concilio de Gangra, al que según Menéndez Pelayo asistió Osio, firmando las actas, «pero no en primer lugar» (109). Menéndez Pelayo se basaba para afirmar ésto en la versión latina de la más vieja colección canónica griega, conocida con el nombre de «Interpretatio Dionysii Exigua altera», que es la única versión donde el nombre de Osio figura entre los asistentes (110). Además creía que el Concilio gangrense se celebró en 324, fecha descartada hoy y sustituída por otra no fijada exactamente, pero que oscila entre el 326 y el 341 (111). Descártase igualmente la hipotética asis-

tencia de Osio, al que no se hace referencia en el texto griego ni en las otras versiones latinas del «Corpus Canonum» (112).

Se han hecho muchos cálculos y conjeturas sobre el regreso de Osio a Córdoba, sin que falte quien lo atribuya a un «rompimiento» con Constantino, y otros a un «destierro». Tal Burckhardt en «La época de Constantino el Grande» (F. Cult. Ec. México, 1956). Yaben cree que la vuelta de Osio fué sólo signo de desaprobación de la política filoarriana post-niceana (113).

Lo más probable y natural parece pensar que el cambio político-religioso de Constantino surgiera a posteriori, después de su retorno a Córdoba, pues si éste hubiera sospechado lo que iba a ocurrir, lo más seguro es que no hubiera abandonado la corte. Osio, caudillo del partido ortodoxo triunfante en Nicea, no fué hombre que rehusara la lucha. Su posición en la Corte era la más fuerte. Desde ella había combatido la tendencia arrianófila. En ella hubiera permanecido como buen soldado de Cristo.

Poco sabemos de su actividad en Córdoba por esos años, pero es lógico suponer con Gelasio, que difundió por las iglesias españolas y aún de todo el Occidente, las importantes disposiciones niceanas. Algunos, como Gams, le atribuyen la institución de las sedes metropolitanas españolas (114).

Osio en el Concilio de Sárdica (343).

La política arrianófila de Constantino prosperó a su muerte, durante los reinados de Constante y Constancio, de este último en especial. La destitución de Athanasio por el Emperador, y el Sínodo de Antioquía del 341, cuyas resoluciones fueron una replica arriana al Sínodo romano del mismo año presidido por el Papa Julio I y favorable a Atanasio, enrarecieron la atmósfera religiosa del imperio, claramente delimitada en dos bandos por el Sínodo de Roma (115).

Para arreglar la cuestión y acabar con el estado de tensión reinante se pensó en la conveniencia de reunir otro Concilio en el que participaran católicos y arrianos.

La idea del nuevo Concilio, surgió seguramente del Papa Julio I y de Atanasio. Fracasadas las tentativas del Papa para conseguir una asamblea en que se reunieran Oriente y Occidente, debió apelar al Emperador, el cual, siguiendo el precedente de su padre en Nicea, convocó el nuevo Concilio y presionó sobre su hermano Constante, para que lo imitara en su gobierno de Oriente (116). Osio y Maximino de Tréveris, apoyaron la idea. Osio, tras varios años de vida apartada y silenciosa, al conocer la crítica situación de la Iglesia y de su viejo

amigo Atanasio, vuelve a aparecer, a sus 87 años, en el escenario de la vida pública. Su papel ahora también fué rector. Clercq supone una entrevista preliminar de Osio con Constancio en Tréveris, antes de la reunión del Emperador con Atanasio en Milán (117).

Constancio decidió entonces que el Concilio se reuniese en Sárdica o Sardes, ciudad que se identifica con Sofía. Lo cierto es que era poco grata a los arrianos por su situación excéntrica respecto al área geográfica del arrianismo (118). La convocatoria fué obra personal del Emperador, según el testimonio coincidente de las Epístolas Sinodales de Oriente y Occidente (119) y los escritos de Osio, Atanasio, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, citados por Clercq (120).

La fecha exacta se ignora. Oscila entre el final del año 342 y del 343. Nos inclinamos con García Villada y Yaben por la admitida generalmente por la tradición que es el 343, puesto que no hay prueba firme en contra.

Los asistentes orientales y occidentales, eran recibidos en Sárdica por su Obispo Protógenes, conocido de Osio durante su paso por esta ciudad acompañando a Constantino de 313 a 323. No están concordes los datos relativos al número de asistentes: las listas no están completas, las referencias históricas contemporáneas varían. Es tradicional admitir la asistencia de 90 Obispos Católicos y 80 Arrianos. Limitando la cuestión al caso concreto de España, nos encontramos con una notable representación eclesiástica, pues seis Obispos estuvieron presentes y seguramente acompañaron a Osio en su viaje de Córdoba a Tréveris, donde se le unió Athanasio, y de Tréveris a Sárdica. Estos Obispos fueron: Amianus de Cazlona; Florentinus de Mérida; Domicianus de Astorga; Castus de Zaragoza, y Pretextatus de Barcelona.

El Papa Julio I envió como delegados al diácono Leo y a Philoxenus y Archidamus, presbíteros.

No hay duda sobre la presidencia. Osio la ostentó como en Antioquía y en Nicea. Firmó, el primero, las actas, antes incluso que los representantes de Roma. Orientales y occidentales están de acuerdo en que fué el rector supremo e indiscutible del nuevo Concilio. El Obispo de Sárdica, Protógenes, gozó el privilegio teórico de co-presidente honorario; por eso, a veces, hablan los testimonios contemporáneos de «los que estaban con Osio (en Sárdica) y con Protógenes» (121).

A pesar de su avanzada edad, la actividad desplegada por Osio fué admirable. El dirigió las negociaciones con los arrianos, presidió las asambleas y propuso e inspiró todos los cánones disciplinarios.

Las cuestiones a tratar y solucionar en el Concilio están expresas en la Epístola Sinodal Serdicense a Julio de Roma:

«Nam et ipsa religiossisimi imperatores permiserunt, ut de integro universa discussa disputarentur et ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis, quam violaverunt. Secunda de personis, quos dicebant esse deiectos de iniquo indicio». La «Epistola ad omnes ecclesiae», coincide con la anterior. De manera, que los dos primordiales asuntos a tratar fueron: 1.º) el de los principios, y 2.º) el de las personas.

Pero, tácitamente, y en el ánimo de todos, latía la convicción de que la cuestión suprema la constituía el «caso» de los Obispos depuestos, tan bien acogidos por Roma. En el orden de las ideas, el problema principal era la anárquica proliferación de formularios de fe, desatada en el Concilio de Antioquía de 341. Ambas cosas, las «personales» y las «ideológicas», estaban estrechamente unidas. Abatir la «doctrina contraria» implicaba «abatir a las personas» que la defendían. Tal involucración cree Clercq que fué una característica arriana (122). Es posible que acentuaran esa táctica, pero yo creo que la identificación de la «doctrina» con la «persona» es más bien un fenómeno típico de toda pugna religiosa. Así al menos se nos aparece en el transcurso de la historia.

Entre los asistentes al Concilio, encontrábanse los Obispos depuestos: Athanasio, Asclepas y Marcelo. Su «caso» fué el centro fundamental del Concilio. Porque si alguno de los dos bandos hacía causa común con ellos, o con alguno de ellos, ese bando quedaría «ipso facto» condenado igualmente, en virtud de las normas de la «communio» imperantes en la iglesia antigua, y, según las cuales, todo Obispo o grupo de Obispos que hiciesen comunión, o causa común, con un Obispo excomulgado por legítimo Sínodo, incurriría automáticamente en la misma pena a que dicho Obispo había sido condenado (123).

Los Obispos orientales se hicieron esperar. Incluso, cruzado el Bósforo, demoraban intencionadamente su llegada a Sárdica. Reunidos en un conciliábulo en Philippopolis, hicieron saber a sus colegas occidentales que no pensaban comparecer en Sárdica, a menos que no expulsaran de su asamblea a los partidarios de Atanasio; así como de su comunión, porque habían sido depuestos (124). La intervención de Philagrius los decidió a seguir el viaje y tomar parte en el Concilio. Apenas llegados, se apresuraron a alojarse en los cuartos que se le tenían preparados en el palacio imperial, donde permanecieron sin querer trato con nadie. Por las «Epístolas Sinodales Serdicenses Occidentales» conocemos su actitud de franco «boicoteo»: «faciebant... pactiones cum interminationibus, ut omnino venientes Serdicam ad iudicium non accederent... prohibebantur venire propositis ad nos interminationibus» (Epíst. Syn. Serd. Occ. 7). Osio intentó romper el hielo y llegar a un acuerdo sobre la apertura de las sesiones conciliares. Entonces ellos expusieron

sus condiciones y su descontento al ver que los Obispos occidentales concedían plena beligerancia a Obispos depuestos por un Sínodo oriental (el de Antioquía de 341). Les recordaban que establecer comunicación con Obispos condenados en legítimo Concilio estaba sancionado por la Iglesia tradicionalmente. Por lo tanto, a menos que expulsasen a los Obispos depuestos, no tomarían parte en las «sesiones del Concilio». Lo que querían en el fondo era evitar que la causa de Athanasio fuera revisada de nuevo.

A la propuesta oriental de que se nombraran dos comisiones para estudiar el caso de Athanasio en Egipto, Osio opuso la conocida contra-propuesta, trasmitida por casi todos sus biógrafos, de expulsar a Athanasio si se demostraba su culpabilidad, concediendo inclusive, que si se comprobaba su inocencia pero ellos se obstinaban en no admitirlo, él se comprometía a llevarlo consigo a España.

Entonces, los orientales reaccionaron abandonando Sárdica, sin tomar parte en el Sínodo, y alegando que tenían que felicitar al Emperador por su reciente victoria sobre los persas, a pesar de los reproches y amonestaciones de Osio que les recordó que incurrían en el delito de desobediencia.

Los Obispos orientales se detuvieron en Philippopolis a su vuelta, como a su llegada, y desde allí condenaron a Athanasio, Marcelo, Asclepas y también a Osio, al Papa Julio, a Protógenes de Sárdica, a Maximino de Tréveris y a Gaudencio, por haber comunicado con los anteriores. Se debate si esta condenación fué acordada en Philippopolis o en Sárdica. La opinión más verosímil es, a nuestro juicio, la que supone que estas decisiones tomadas en Sárdica fueron publicadas en Philippopolis, pues no sabemos con seguridad que allí se celebrase Concilio por esa fecha, después del conciliábulo mencionado antes.

La condena de Osio se justificaba en una serie de acusaciones, extravagantes unas; que honran a nuestro Obispo, otras (125).

Contra las presunciones de los Obispos orientales en retirada, el Concilio se celebró. Tres actividades principales fueron las desarrolladas en él: 1.º) la revisión del «caso» de los Obispos destituídos en los Sínodos anteriores de Tiro y Antioquía; 2.º) elaboración de un nuevo formulario de fe, ratificación del de Nicea, y 3.º) promulgación de nuevos cánones.

Actividades del Concilio de Sárdica:

1.º Revisión del caso de Atanasio y de los otros Obispos depuestos.

El «caso» más importante que constituyó el centro de estas sesiones, fuè el de Athanasio. Se le acusaba de sacrilegio y profanación por haber instigado a Macario, presbítero de Alejandría, a romper el cáliz en que celebraba Ischyras, Obispo meleciano de la ciudad de Mareota, y se le inculpaba de haber asesinado al Obispo Arsenius de Hipseles (126). La investigación de ambos asuntos puso en claro la inocencia de Athanasio.

Estudiada la primera acusación resultó que en Mareota no tenía la secta meleciana ninguna iglesia ni obispo, y en cuanto a Ischyras, no sólo no era obispo, pero ni sacerdote. Arsenio, la presunta víctima, demostróse que vivía, pues fué encontrado e identificado por el censor Dalmacio en Tiro, donde se había ocultado (127).

El caso de Marcelo era más complejo por envolver problemas doctrinales, ya que se le acusaba de defender opiniones heréticas: «Assertiones suas quibusdan squaloribus miscens, nunc falsitatibus Sabelli, nunc malitiae Pauli Samosatensis, nunc blasfemiis Montani, haereticorum omnium ducis, aperte permiscens unamque confusionem de supradictis faciens...» (128). También fué absuelto Marcelo, aunque sus doctrinas rozaban la herejía, si no caían abiertamente en ella. La sutileza de su tesis no era perfectamente captada por la mayoría de los Obispos asistentes.

Asclepas era acusado de comunicación con Paulus de Constantinopla (...«ad Constantinopolim civitatem propter Paulus venisset»... dice la Epíst. Syn. Serdic. Orient., 20). También fué declarado inocente.

Al mismo tiempo se destituía a los obispos usurpadores de Alejandría, Gaza y Ancira, siendo repuestos Athanasio, Asclepas y Marcelo en sus respectivas diócesis. La «Epístola ad episcopos Aegypti e Libiae» lo comunica con duros términos: «Illos autem qui se eorum ecclesiis immerserunt luporum more, id est Gregorium in Alexandria, etc... neque nomen habere episcopi neque communionis omnino eorum habere participatum neque suscipere ad aliquo eorum litteras neque ad eos scribere...».

La sentencia se comunicó a toda la Iglesia Católica por una carta Sinodal firmada por Osio en cabeza y luego por todos los Obispos asistentes (129).

2.º) El formulario de fe serdicense.

Osio y Protógenes eran partidarios de elaborar un nuevo formulario de fe que ratificando al de Nicea lo aclarase en algunos puntos. No así Athanasio que objetó la inconveniencia de un nuevo formulario. Era un mal ejemplo en aquella época en que en cada Sínodo se confeccionaba un credo nuevo y, por otra parte, creía, con razón, que la Iglesia perdía autoridad y obraba poco seriamente, pues si en Nicea se había aprobado un símbolo de fe, éste no debía ser retocado bajo ningún pretexto.

El formulario serdicense fué una ratificación del de Nicea y no se publicó oficialmente porque en realidad fué, como dice Schwartz, no una «confesión de fe» (ékthesis písteos) sino un documento polémico (130).

Respecto a su contenido, Sócrates es bien explícito y afirma que «confirmaba al símbolo de Nicea y rechazando el término «anomoion» reconocía claramente la doctrina de la «consubstancialidad».

Este formulario, aparte de su significación dentro de la historia de la Iglesia, tiene especial interés por haber sido redactado por Osio, probablemente. En él, brillaba la más pura ortodoxia y estaba en la más completa concordancia con la doctrina de la Iglesia.

3.º) Los cánones de Sárdica.

Tanto como en el formulario de fe, la influencia y la inspiración de Osio son aquí manifiestas. La mayoría de los cánones son encabezados con las palabras «Osio dijo...» («Ossius episcopus dixit...»).

De los veinte cánones aprobados, quince fueron propuestos por Osio y todos ellos revelan una gran finura de observación y extraordinario sentido de la realidad, puesto que su objeto era resolver los males que afligían a la Iglesia. Los cánones serdicenses inspirados por el Obispo de Córdoba, tienden a fortalecer la autoridad Papal, como demuestran los que sancionan el derecho de apelación a Roma por parte de los Obispos que habiendo sido juzgados por sus colegas de la misma provincia, no estuviesen conformes con el fallo. Revelan los cánones profundo conocimiento del hombre y un alto sentido de la justicia y de la caridad, que nos hacen simpatizar y admirar la personalidad de Osio. Su valor documental biográfico es inmenso, ya que, junto con la epístola a Constancio, son las únicas obras personales que de él han llegado a nosotros. Además, su lenguaje revela las peculiaridades del habla corriente de Osio. A

través de ellos, como escribe Clercq, su magno biógrafo: «It is Ossius himself we hear speaking in the present text» (131).

El Sínodo de Córdoba (345? 346?).

Terminadas las jornadas de Sárdica. Osio volvió a Córdoba. No sabemos con exactitud su itinerario ni sus acompañantes, probablemente los Obispos españoles asistentes al Concilio y Athanasio. La comitiva hizo escala en Naissus y en Aquileia. Ignoramos qué ruta siguió hasta España, si la terrestre por la Galia, o la marítima: Ostia-Cádiz. Es muy posible que esta última y que pasara por Roma para entrevistarse con Julio I.

De regreso a Córdoba hay quien, como el Padre Flórez y Menéndez Pelayo (132), creen que aquí convocó un sínodo para dar a conocer e imponer las decisiones serdicenses. Idéntica tesis defienden Pueyo y Gams. La base del Sínodo cordobés fué el «Libellus Synodicus», documento del siglo IX, redactado sobre textos más antiguos. Dice así: «Quapropter Cordubae episcopus sanctissimus Osius synodum divinam et sanctam episcoporum sua in civitate convocans, divinitus expositan illustravit doctrinam, condemnans eosdem quos Sardicencis abdicaverat synodus et quos absolverat recipiens» (134).

Clercq y Yaben creen, como García Villada, en la posibilidad de tal Sínodo, pero sin afirmar decididamente su existencia. Si el objetivo del mismo fué dar a conocer e implantar los cánones de Sárdica, este motivo no es bastante para justificarlo. Pruebas convincentes no las hay. La difusión de los acuerdos canónicos serdicenses no exigía necesariamente convocar un Sínodo. Bien pudieron ser dados a conocer por cartas a las diversas diócesis peninsulares. Además, los cinco Obispos españoles que con Osio volvieron a la Península, pudieron cada cual, desde su diócesis, dar a conocer las normas en cuestión.

En España, por otra parte, no era de urgencia convocar Sínodo. El arrianismo no había llegado a ella. Hasta la entrada en la península de los visigodos en el siglo V no puede, en rigor histórico, hablarse de arrianismo en España.

Cambio político-religioso: Osio y Constancio.

El asesinato de Constante y la derrota y muerte de Magnencio, alteraron notablemente la situación del Imperio. Constancio quedó como único señor. Al desaparecer Constante, fuerza moderadora, Constancio se inclinó abiertamente a favor del arrianismo, siguiendo las sugerencias de dos prelados balcánicos, Ursacio y Valente, que le aconsejaron a partir del 351.

La nueva política imperial fué hostil al catolicismo, que desde 352 fué acaudillado por el Papa Liberio, a cuyos ruegos se reunió el Concilio de Arlés para estudiar la causa de San Athanasio, acusado de parcialidad a favor de Magnencio, de haber celebrado misa en templo no consagrado, de abusos de autoridad, de desobediencia al Emperador... Todos los Obispos reunidos en Arlés cedieron a las presiones imperiales, excepto Paulino de Tréveris, que fué desterrado a Frigia. Todos, incluso San Hilario, suscribieron contra Atanasio.

El Concilio de Milán, celebrado a continuación por sugerencia del Papa, fué más violento, y el mismo Emperador acusó personalmente a Athanasio que no estaba presente. Athanasio fué condenado por los asistentes. Sólo resisitieron los legados pontificios, Lucifer de Cagliari y Dionisio de Milán.

La actitud del Papa Liberio y de Osio, defensores leales de Athanasio, provocó la persecución imperial. Liberio fué desterrado, como nos cuenta Athanasio en «Historia Arianorum», hacia el año 355 ó 356. En estas circunstancias, la única persona que representaba la oposición a Constancio en todo el Imperio era Osio, del que no se hablaba hacía años. Las referencias al período comprendido entre el 344 y el 355 son escasísimas. Lo más importante es la carta que le escribió Liberio.

Por esa carta conoció el Obispo de Córdoba el ambiente de coacción en que transcurrían los Concilios y la marcha de los asuntos. Su autoridad sobre la Iglesia española se reveló en el hecho de que ésta se manifestó en general favorable a Athanasio, pues Osio informó por escrito a sus colegas del caso del Obispo alejandrino.

Llamado por el Emperador, acudió a Milán, donde éste le presionó para que suscribiera contra Athanasio y comunicara con los arrianos. Osio respondió con severidad y franqueza a la invitación imperial. La escena ha sido relatada por Athanasio en «Historia Arianorum» (135).
giada como una obra maestra (136).

Osio volvió a Córdoba, pero Constancio insistió aún y le escribió una carta amenazadora que no surtió el esperado efecto, pues el Obispo de Córdoba respondió condenando la herejía de Arrio. «¿Es posible que tú solo permanezcas contrario a la herejía? Obedece y escribe contra Atanasio», le decía el Emperador en una de sus misivas. A ellas respondió Osio con una carta rebosante de dignidad y de fe, universalmente elogiada como una obra maestra (136).

Carta de Osio a Constancio.

«Osio al Emperador Constancio, salud en el Señor. Yo confesé a Cristo ya una vez cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieres, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar la conducta ni los escritos ni las amenazas. Deja de escribir semejantes cosas, no pienses como Arrio ni des oídos a los orientales, ni creas a Ursacio y Valente, porque lo que éstos dicen no lo dicen por favorecer a Athanasio, sino a su herejía (a la herejía de ellos, esto es, arriana). Créeme Constancio a mí que por la edad podía ser tu abuelo. Halleme en el Concilio serdicense, cuando tú y tu hermano Constante, de buena memoria, nos convocásteis. Yo mismo invité a los enemigos de Athanasio, que se presentaron en la Iglesia donde yo estaba, a que dijeran cuanto contra él tuvieran. Les dí palabra y seguridad de que la sentencia sería recta en todo. No una, sino dos veces, les insté, a que si no querían declarar ante todo el Sínodo, lo hiciesen ante mí solo y les prometí que si Athanasio resultaba culpable, le arrojaríamos de entre nosotros por completo. Más aún, en caso de que resultara inocente y ellos impostores, si apesar de todo rechazaban a Athanasio, yo le persuadiría a que viniera conmigo a España. Athanasio se avino a ello sin repugnancia, pero ellos no teniéndolas todas consigo, se opusieron a todo. Llamado luego Athanasio por tus cartas, acudió a tu cuartel general y pidió que se convocase a sus enemigos, presentes en Antioquía, juntos o por separado, para que acusasen o fueran acusados, y para que probaran ante él cuanto le echaban en cara y no anduvieran calumniándole en su ausencia. Apesar de apoyar tú la propuesta, ellos la rechazaron. Pues ¿por qué ahora das oídos a sus detractores? ¿Por qué toleras a Valente y Ursacio, que en un instante de arrepentimiento confesaron por escrito la calumnia que habían levantado? Y lo confesaron, no obligados por la fuerza, como pretenden ellos, no constreñidos por los soldados, sino por su propia voluntad fueron ellos a Roma y allí, ante el Papa y los presbíteros, hicieron su confesión por escrito, habiendo dirigido a Athanasio una carta de paz y amistad. Y si ahora alegan que se les forzó, y esto lo tienen por malo («**esto**» se refiere a su anterior declaración) no apruebes tú nada semejante. Deja de hacer violencia a nadie ni por cartas ni por medio de enviados. Restituye a sus sedes a los desterrados, no sea que quejándote tú de la fuerza, la ejerciten ellos con mayor encono. ¿Por ventura hizo algo parecido Constante? ¿Qué obispo desterró? ¿Cuándo se mezcló en los juicios eclesiásticos? ¿Qué ministro suyo estrechó a nadie para que suscribiese contra otro, según afirman Valente y los suyos? Desiste, pues, y acuérdate

de que eres mortal. Teme el día del juicio y consérvate puro para él. No te entrometas en asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruído por nosotros. A tí te dió Dios el Imperio; a nosotros, nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la ordenación divina, asimismo, guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Por tanto, ni a nosotros nos es lícito tener el Imperio en la tierra, ni tú, oh rey, tienes potestad en las cosas sagradas.

Escribo esto por celo de tu salvación. En orden a lo demás que contiene tu carta, he aquí mi propósito: Yo no sólo no me adhiero a los arrianos, sino que anatematizo su herejía, ni suscribo contra Atanasio, a quien tanto yo como la Iglesia Romana y todo el Sínodo (de Sárdica) declaró inocente. Y tú mismo, sabiendo todo esto, llamaste a Athanasio y le concediste que se volviera con honra a su patria y a su Iglesia. Pues ¿qué motivos hay para tan notable mudanza? Porque sus enemigos de hoy son los mismos de ayer, y cuanto ahora murmuran —porque delante de él no se atreven a hablar— lo proferían antes de que tu llamases a Athanasio a tu presencia y lo esparcieron al ir al Sínodo (de Sárdica). Pero cuando yo los estreché a que alegasen las pruebas, como apunté arriba, no pudieron aducirlas, y si las hubieran tenido, no habrían huído tan ignominiosamente. ¿Quién te ha hecho olvidar después de tanto tiempo tus cartas y tus palabras? Contente, pues, y no te fíes de los hombres perversos, para que no te hagas responsable por la mutua participación de unos con otros, porque de lo que ahora condesciendes con ellos, has de dar cuenta tú solo el día del Juicio. Ellos pretenden perjudicar a su enemigo por tu medio y quieren que tú seas ministro de su maldad, para sembrar con tu ayuda en la Iglesia una herejía detestable. No es prenda de prudente arrojarse al peligro cierto para servir a la liviandad ajena. Repórtate y escúchame, Constancio, pues esto es lo que a mí me toca escribir, y a tí no despreciar».

Para Z. García Villada, esta carta es uno «de los más hermosos documentos de la literatura cristiana del siglo IV (137). Tillemont afirma que «no hay cosa tan grande, tan sabia, tan generosa, en una palabra, tan episcopal como esta carta» (138). Menéndez Pelayo, destaca en ella cómo separa «los límites de las dos potestades, como tales, anticipado anatema a los desvaríos de todo príncipe teólogo, llámese Constancio, León el Isaurio, Enrique VIII o Jacobo I; firmeza desusada de tono, indicio seguro de una voluntad de hierro; hondo sentimiento de la verdad y de la justicia» (139). Clercq, admira en ella «the daring and intrepid language in front of a monarch who possessed absolute power of life and death» (140).

Ante la entereza de Osio, Constancio decidió someterlo al precio que fuese. El «Libellus precum» de los luciferianos Faustino y Marcelino, escrito más tarde, durante el reinado de Teodosio, achaca a Potamio de Lisboa una delación contra Osio. Potamio, que, suscribió contra el Obispo de Alejandría, había sido condenado por el cordobés (141). Según Athanasio, la instigación contra Osio partió de los arrianos Ursacio y Valente. Creo con Yaben que ambas noticias son conciliables, porque S. Phoebadius afirmó en 357 que Ursacio y Valente estuvieron muy unidos con Potamio. Con todo, el testimonio de Athanasio es más fidedigno que el nefacto «Libellus» universalmente reconocido como un tejido de falsedades y leyendas inadmisibles.

Otro problema es el planteado por la fecha de su destierro, que Clercq, tras discutir los cálculos de Loofs y Leclecq, sitúa con preferencia en el 356 (142).

Osio y el 2.º Concilio de Syrmio (357).

Con el episodio de Syrmio tocamos al final de esta larga vida. Reverso de Nicea, como el carbón de la nieve, Syrmio es emboscada y abismo. Alcanza Osio en Nicea el pináculo de las glorias humanas y eclesiásticas. En Syrmio, el gran español, el venerable Obispo, el anciano abrahámico, es precipitado al caos de la difamación y al callejón sin salida de la herejía. Tal es la oscura «versión» de los hechos que ha llegado a nosotros. Tal es la «damnatio memoriae» que después de diez y seis siglos sigue castigando impune al recuerdo del santo Obispo cordobés. ¿Aceptaremos la maligna versión difamatoria? Sí, puesto que no hay más remedio. Pero no nos conformaremos ni nos resignaremos a recibirla pasivamente. Muy al contrario, haremos cuantos esfuerzos estén en nuestra mano por «ver claro» a través de tanta acusación. Porque el «caso» de Osio es de los que claman al cielo. Y los que rezamos con sus palabras, símbolo esencial de nuestra fe, no podemos anatematizar su memoria concediendo más crédito a la maledicencia de tal o cual secta, que al ejemplo viviente de cien años de perfecta ortodoxia y de nobilísima conducta.

Antes de pasar al análisis de los hechos y de sus fuentes documentales es preciso asentar un principio, de carácter general. Salvo las historias de Sozomeno, Philostorgio, Teodoreto, Sócrates y el Cronicón de Sulpicius Severus, los documentos más o menos contemporáneos que cimentaron la leyenda negra de Osio, **no son** testimonios de carácter **histórico**. Los escritos llamados «**Historias eclesiásticas**», como los citados, no respondían en los siglos IV y V al concepto que de la historia tenemos ahora. No se propusieron narrar **objetivamente** la verdad his-

tórica y careciendo de rigor científico, daban cabida en sus páginas a la verdad, a la leyenda y a los errores, en inexplicable confusión. Los «hechos», como tales, no tenían ningún interés para los autores que se preocuparon ante todo de ordenarlos y seleccionarlos arbitrariamente, con vistas a orientarlos en un determinado sentido. Un buen ejemplo de todo esto nos lo ofrece Lactancio en su interesante «De mortibus Persecutorum». Así interpreta también a Lactancio el P. Ricciotti en su bien documentada obra «La Era de los Mártires».

Los llamados «historiadores eclesiásticos» de los siglos IV y V no se propusieron contar la verdad con el rigor y la objetividad que todo serio historiador debe imponerse hoy. Lo sabemos por confesión personal del primer historiador eclesiástico, Eusebio de Cesárea. Los documentos literarios de carácter histórico-religioso fueron todos sin excepción «**tendenciosos**». Tendencioso en este caso quiere decir que sacrificaban si fuera preciso, la precisión y la realidad (cronología, lugar, orden, verdad, etc...) a la consecución de sus fines de orden moral, teológico o doctrinal. El historiador religioso en la antigüedad se proponía antes que escribir historia, moralizar, difundir el cristianismo, edificar a los lectores, enfervorizarlos, atacar al adversario... La **historia «fué» apología, predicación, catequesis.** Sólo secundariamente historia. Tuvo un oficio «instrumental», al servicio de otros objetivos. Historia fué «**ancilla Religionis**».

El relato de lo ocurrido a Osio en Syrmio es muy sencillo. Lo difícil es averiguar: 1.°) Si cometió la falta o delito que se le achaca. 2.°) Admitido que cayese, determinar cuál fué la naturaleza de su caída, y 3.°) El delito pudo ser grave, esto es, de naturaleza doctrinal, en cuyo caso la caída identifícase con adhesión a la herejía; o bien fué leve, de carácter disciplinario, y en este caso sin roce con la heterodoxia. Pues bien, si poniéndose en el primer caso, compruébase que Osio cayó en la herejía, aún queda por investigar, si, después de semejante falta, se arrepintió o no.

Los hechos externos son como sigue: A instigación de Ursacio y Valente, acaso también de Potamio el lisboeta, Osio es obligado por el Emperador Constancio a sufrir destierro en la ciudad balkánica de Sirmio. La llegada de Osio a Sirmio puede situarse alrededor de mediados del año 357. En el verano del mismo año se celebra en dicha ciudad el segundo Concilio de ese nombre. Entonces se nos dice que Osio «cayó» en gravísima falta, y según muchos testimonios, a causa de los malos tratos, amenazas y presiones imperiales, contando ya más de cien años.

Tal es el episodio contado con la máxima vaguedad: Veamos ahora cómo el «**hecho**» central de la «caída» es **especificado** e **interpretado** por los diversos testimonios de la época. No

todos ellos tienen el mismo valor. La cronología en tales circunstancias es un poderoso auxiliar. Pero antes de descartar aquéllos que con evidencia son repetición o alteración de referencias más próximas a los acontecimientos, estudiémoslos en su conjunto.

El más antiguo de todos es el testimonio de San Foebadius de Agen, en su «Liber contra Arianos» escrito probablemente el invierno del 357 a 358, es decir a raíz del suceso. Los principales patrólogos coinciden en fechar por esa época su escrito. Así Altaner, Clercq, Durengues, Dráseke y Labriolle (143). La obra es un ataque a los «anomeanos» y el fragmento en que se refiere a Osio presenta carácter polémico; es el que empieza «Sed non sum nescius...» que transcriben muchos biógrafos como Clercq y Pueyo, por ejemplo. Su contenido es esencialmente el siguiente: Se alega en favor de la doctrina «anomeana» que Osio la admitió en Sirmio, pero tal argumento carece de fuerza, porque nos encontramos con el siguiente dilema: Osio o nunca erró o erró siempre. Entonces ¿cómo el formulador y defensor del símbolo de Nicea durante treinta y un años, aceptaba ahora lo contrario de lo que había creído y formulado? Si, al contrario, estuvo en error hasta la profesión de fe de Sirmio, esto es toda su vida ¿qué fuerza probatoria podía tener su adhesión a la fe anomeana?

Los términos usados por Foebadius para designar la caída de Osio son «errat» y «erravit» y la acusación concreta, haber profesado la fe anomeana. Pero Foebadius acoge la noticia con escepticismo: «Sed non sum nescius, his omnibus discussis et in lucem intelligentiae publicae propositis, antiquissimi sacerdotis et promptae semper fidei Hossi nomen quasi quendam in nos arietem temperari, quo contradictionis temeritas propulsetur» (144).

La médula de la acusación radica en la siguiente frase: «Aut si nunc recte quid de his opinandum est, qui eadem signati fide in quo ipse erat de saeculo transierant?».

Sincrónico del de San Foebadius fué el testimonio de San Athanasio que se ramifica por tres fuentes: «Apología de fuga sua», «Apología contra Arianos» e «Historia arianorum ad monachos».

La «Apología de fuga» debió escribirse entre el verano y el otoño del año 357, según Clercq (145), estando Athanasio refugiado junto a los monjes del desierto. Las noticias que nos da son las siguientes: «También se atrevieron contra este hombre (Osio) pero conociendo él las calumnias que en su impiedad inventaron **no quiso suscribir sus designios contra nosotros** y si bien es verdad que, al fin, como anciano y débil de cuerpo, **cedió por un momento** a los arrianos, a causa de los golpes sin medida que sobre él descargaron y de la conspiración contra

sus parientes, ésto mismo demuestra la maldad de aquellos, los cuales se esfuerzan en todas partes por hacer ver que no son verdaderos cristianos (146).

La «Apología contra Arianos» ha suscitado grandes debates en torno a su fecha de composición, sospechándose con razón, pero sin pruebas positivas, que las referencias a los casos paralelos de Osio y del Papa Liberio fueron interpoladas (147). Otros, como Sailer, piensa que hubo dos ediciones: la primera alrededor del 350, y la segunda hacia el invierno del 357-358, recogiéndose en esta segunda las noticias referentes a Osio y Liberio; mientras que Opitz cree que no hubo más que una edición la del 357-358. De todas formas fué escrita a raíz de los hechos, su testimonio es como sigue: «Aunque atemorizado un momento por las amenazas de Constancio pareció no resistirlas, sin embargo, la gran violencia y el tiránico poder ejercidos por Constancio y los muchos insultos y golpes demuestra (o justifican) que **por un momento cedió no porque nos creyera a nosotros reos** sino por no haber podido soportar los golpes a causa de la debilidad de la vejez».

La «Historia Arianorum ad Monachos» es posterior, pues se fecha en la primera mitad del 358 y describe otra vez el episodio de Sirmio en estos términos: «Empleó Constancio tanta violencia contra el anciano y lo detuvo tanto tiempo a su lado que, oprimido éste **comunicó a duras penas con los secuaces de Valente y Ursacio**, pero no suscribió contra Athanasio. Mas no olvidó el anciano ésto, pues estando próximo a morir, declaró como testamento que había sido forzado y anatematizó la herejía arriana y exhortó a que nadie la aceptara».

(Esta es la traducción del texto griego del P. P. Z. García Villada. La versión de Robertson, utilizada por Clercq difiere un poco, pues no dice que «comunicase con los secuaces de Ursacio y Valente», sino con Ursacio y Valente y sus secuaces», el texto griego dice: «Koinonésai men tois peri Oúalenta kaí Oursakion».

Como puede comprobarse, en ninguno de los tres documentos se alude a la fórmula de fe anomeana, ni a que suscribiese ningún formulario. Las referencias son vagas, limitándose a afirmar sólo que «cedió por un momento», (Apol. de fuga y Apol. contra Arianos, cuyo texto citamos anteriormente) y que «comunicó a duras penas con Ursacio y Valente y sus secuaces» (comunicar, tiene la significación tanto de «parlamentar» «conceder beligerancia», «hablar con», «discutir», como saben muy bien cuantos estén familiarizados con las colecciones canónicas y la historiografía eclesiástica del siglo IV, así como el sentido de comulgar en las ideas de otro». No suscribió pues ni contra la fe de Nicea, ni contra Athanasio, según la «Historia Arianorum» cuyo texto acabamos de repetir. Y es importante desta-

car que «estando próximo a morir declaró, como en testamento, que había sido forzado y anatematizó la herejía arriana y exhortó a que nadie la aceptara».

En opinión de Clercq, los testimonios de Athanasio están llenos de «términos **lenitivos**». Con el mismo derecho pensamos nosotros que los otros testimonios que a continuación veremos abundan en términos «hostilmente **punitivos**». ¿Por qué hemos de interpretar como lenidad expresiones favorables a Osio y en cambio las desfavorables como expresiones objetivas e imparciales? El hecho de la amistad entre ambos Obispos no es prueba de parcialidad por parte de Athanasio tratándose de cuestión tan grave. En el Concilio de Sárdica, Athanasio no se vió coaccionado por su amistad para oponerse a la iniciativa de Osio de redactar un nuevo formulario de fe que explanase el de Nicea. Precisamente dada su amistad con Osio debió tener **muy en cuenta** que su relato del episodio de Sirmio podría ser tachado de «parcialidad», y en consecuencia es lógico suponer que se esforzara por eludir toda expresión lenitiva que pudiera justificar dicho reproche por parte de sus innumerables enemigos. Por eso creemos que la exposición de los hechos de Athanasio, ratificada en tres testimonios, reúne al contrario más probabilidades de objetividad que cualquier otro testimonio contemporáneo. Porque la suya fué **una objetividad impuesta por la circunstancia especial de su amistad con Osio.**

La más grave acusación esgrimida contra Osio es a nuestro juicio, la de San Hilario de Poitiers, en sus obras «De Synodis», cap. 3, 11, 63 y 87 y «Liber contra Constantium» (cap. 23).

Los tres testimonios del libro «De Synodis» son: «Et licet (quidam orientales) non sine aurium scandalo et piae sollicitudinis offensione restiterint; tamen adeo restiterunt ut ipsos illos qui tunc apud Syrmium in sententiam Potamii et Osio..... .....concesserant, ad professionem ignorantiae errorisque compellerent; ut ipsi rursum subscribendo damnarent quod fecerant. Quod utique ideo fecerunt ut aliud ante damnarent» (capítulo 3).

«Exemplum blasfemiae apud Syrmium per Osium et Potamium conscriptae» (cap. 11).

«Quia apud Syrmium per inmemorem gestorum suorum dictorumque Osium novae et tamen suppuratae jam diu impietatis doctrina proruperat. Sed de eo nihil loquor qui idcirco est reservatus ne judicio humano ignoraretur qualis ante vixisset» (cap. 63).

«Oro vos, ne quisquam alius ex his praeter senem Osium et ipsum illum nimium sepulchri sui amantem reperiatur qui tacendum esse existimet de utroque» (cap. 87).

Y en el «Liber contra Constantium» nos habla de la «deliramenta Osii et incrementa Ursacii et Valentis...» (cap. 23).

«De Synodis» fué escrito entre el segundo Concilio de Syrmio y de Rímini-Seleucia, esto es, entre el verano del 358 y el otoño o invierno del 359. El «Liber» debió escribirse entre el 360 y el 361 según Bardy (148). Por lo tanto, el primero se redactó durante su destierro en Asia Menor, 356 a 359, y el segundo, de admitir la hipótesis de Bardy, fué escrito en la Galia a donde volvió en 360 (149).

Las acusaciones de Hilario pueden resumirse escuetamente en las siguientes: «exemplum blasfemiae apud Syrmium per Osium et Potamium conscriptae» (De Syn. cap. 11); «quia apud Syrmium per Osium... impietatis doctrina proruperat» (De Syn. cap. 87); y finalmente «...deliramenta Osii et incrementa Ursacii et Valentis...» (Liber contra Constantium, cap. 23). De la confrontación de estos testimonios, échase de ver claramente que San Hilario rectificó en 360 ó 361 algo de lo que afirmó en 358 ó 359. Toda rectificación presupone lógicamente el reconocimiento del propio error. La de San Hilario también. En 358 decía que la fórmula anomeana (que es la anomeana no hay duda, pues la «homoiousiana» no se formuló hasta 358) fué «compuesta o redactada por Osio y Potamio» y por eso nos habla con impresionante dureza de Osio y de su impía y blasfematoria doctrina. Esto fué escrito en Asia Menor y por las fechas indicadas. En cambio, de vuelta a su patria gala, San Hilario vuelve a escribir sobre la cuestión en 360 ó 361 y ahora suaviza los términos, los rectifica, para tratar a Osio no como un hereje condenable, sino como a un anciano que desvaría. Entonces escribe no de «fórmulas blasfemas» redactadas por Osio, sino de «deliramenta Osii» de los desvaríos o delirios de Osio. Los «desvaríos» atenúan indudablemente la falta que cometiese fuera ésta cual fuese. El desvarío puede ser provocado temporalmente por los malos tratos espirituales y físicos prolongados, sobre todo en un anciano de 100 años, desamparado totalmente. En un «momento de desvarío» (desesperación, ofuscación, trastorno mental y volitivo pasajero) Osio pudo caer en la flaqueza de comunicar, incluso de suscribir contra la fe niceana. Y tal interpretación se aviene con la explicación de la «**caída momentánea**» de que nos habla Atanasio y con la posterior recuperación que entraña el «**arrepentimiento**» y la «**condenación**» del arrianismo, al borde mismo de la tumba.

George de Laodicea, otro testigo que conocemos a través de San Epifanio (que nos trasmite en Panarion o Haeres. Su «Epistolé» (tou) Georgion tou Laodikeías ama Basileío Kaí tois synaytou), atribuye a Osio la paternidad del credo anomeano, o de una carta a parte defensora de aquél. El documento lo fecha Bardy en 358, y Holl, (editor de Epifanio) en 359.

La «Carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira» conservada en los «Fragmenta Historica» de Hilario de Poitiers, se

refiere también al caso de Osio. La «carta» fué escrita en el año 360. En ella se felicita a los Obispos españoles por no haber admitido el formulario de Syrmio del 357 y habla de la defección de Osio, pero este documento es una interpolación luciferiana como demostró cumplidamente L. Salted (150).

El famoso «Libellus Precum», obra de los luciferianos Faustino y Marcelino, ejerció un nefasto influjo sobre San Isidoro y, por ende, en todo el Occidente. Es un opúsculo tendencioso, extravagante, inadmisible. Todos los miembros, de su secta son presentados como Santos, mientras que Osio, Liberius, y otros, son tachados de monstruos. Su composición tuvo lugar bajo el reinado de Teodosio, hacia el año 388. De Osio afirma que «dat manus impietati et post tot annos praevaricatur in fidem». El absurdo relato de la muerte de Osio en España y el trágico debate con Gregorio de Elvira, tan divulgados después, proceden de esta fuente a la que no podemos prestar crédito.

Otra referencia es la del Obispo de Tapsus (Africa) Vigilus, de cuya vida sabemos muy poco. Altaner sostiene que el tratado «De Trinitate» que se le atribuye, no es obra suya, y Baldino ha estudiado en 1949 la doctrina trinitaria contenida en dicho tratado, uno de los más discutidos en los últimos 50 años. Son numerosos los autores que atribuyen la obra a autor anónimo español, de filiación luciferiana y sitúan su redacción alrededor del año 400. Las noticias referentes a Osio, incluídas al final del libro I, parecen haber sido compuestas en ambiente luciferiano. Su calidad recuerda al «Libellus Precum». Tal su crédito también.

La inculpación es como sigue: «Quis ignorat Patrem majore esse honore, dignitate, claritate et majestate?» (Palabras atribuídas a Osio).

Entre los testimonios más vagos figuran el de San Agustín, que en su «Contra Epistulam Parmeniani Libri III», alude de pasada a los sucesos de Syrmio del 357 y a la acusación contra Osio, de San Gregorio de Elvira. Las inculpaciones de Parmeniano desataban sobre Osio el odio de los donatistas concentrado durante años. La noticia es contradictoria con el testimonio, dudoso también de Eusebio de Vercelli sobre el mismo asunto. Parmeniano presenta a San Gregorio como acusador, mientras que Eusebio, al contrario afirma en su «Epistola ad Gregorium» (Migne. P. L. 10, 5, 713) que éste se resistió siempre a creer a Osio transgresor de fe.

Sulpicius Severus, que vivió en pleno siglo V y estuvo bien informado sobre los asuntos de las iglesias Gala y Española, escribió en su «Chronicorum Libri II» sobre el segundo Concilio de Syrmio: «Quidam —dice— ex his ultro processerant, dissimilem substantia confirmantes... Osium quoque in eandem perfidiam concessise opinio fuit».

Del análisis del texto completo despréndesen varias consecuencias: 1.°) Que San Severus no estaba muy seguro de que la caída de Osio fuese asunto tan grave como nos relata categóricamente San Hilario. 2.°) Que una de las fuentes de su «Chronicon» fué sin duda San Hilario, pero también otras que seguramente se oponían o rectificaban el testimonio de aquél, y 3.°) Que parece recoger un eco de la opinión favorable a Osio de los obispos galos.

En el «Praefatio ad canones Serdicenses» compuesto hacia el 425 ó 430 se habla también del «caso» de Osio en los siguientes términos: «utramque partem recte intendere, quae confessa fuerit sive Omousion sive Omoiusion», acusándole en consecuencia de falta doctrinal. La noticia es por completo legendaria pues atribuye a Osio la aceptación indiferente de ambas palabras «Omousion y Omoiusión», cuando su presunta herejía fué anomeana, esto es la no aceptación de uno ni de otro término.

El historiador arriano Philostorgio, que vivió en el siglo V dice en su Historia Eclesiástica escrita por el 425 «que tanto Liberius como Osio firmaron contra el omousios, así como contra Athanasio» afirmaciones ambas recusables, donde demuestra con absoluta evidencia que estaba muy mal informado y que se había hecho eco de los rumores difundidos contra el Papa y contra Osio por el Concilio Anomeano de Antioquía.

Respecto a Sócrates (Historia Eccl. 2, 31), revela similares confusiones, pero siguiendo a Athanasio dice que Osio «fué obligado por la fuerza a suscribir la exposición de fe» de Sirmio. La obra de Sócrates fué escrita en 440. Este texto fué reproducido por la Historia Eclesiástica de Nicephorus Callixtus y por la Historia Tripartita de Cassiodorus.

La misma noticia encontramos en Sozomeno «Osio —escribe— rehusó al principio asentir a la resolución concerniente a la fe... lo rindieron y accedió y firmó» (Hist. Eccle. cap. 4, 6). y añade que «consintió en prescindir el uso de los términos omousios y omoiusios, porque ninguno de ellos aparece en las Sagradas Escrituras y «están más allá del entendimiento». En otro pasaje aclara que Osio «escribió» o «firmó» en un documento anomeano, qeu debió circular por el Este: (Enika gar Osiou epistotén edexanto Eudoxios kai syn ayto en Antiokeía). ...).

Severus de Antioquía (siglo VI) une los casos del Papa Liberio y de Osio (igual que Philostorgius). Pero sitúa la defección en Nicea (en Tracia).

Finalmente, el Menologio Griego expone algo sobre la cuestión recogiendo noticias de Athanasio, Sócrates, Sozomeno y Gelasio, con otras gratuítas como las referentes al ascetismo.

Juicio sobre los testimonios de la caída de Osio.

El primer punto a investigar que nos propusimos, el de si Osio cayó o no en falta creo que está claro. La coincidencia unánime de los testimonios obliga a afirmar su caída, máxime cuando al lado de los heréticos figuran y, no en menor escala, los ortodoxos, así como los amigos y enemigos, los orientales y occidentales.

Todos coinciden en que Osio cometió una falta «**aunque ninguno fué testigo presencial de ella**», ni siquiera nos dice en qué **pruebas** se basó para inculparle. Admitamos, puesto que en rigor histórico no puede descartarse, la suposición de que Osio cometió un delito en Syrmio.

Queda por precisar la naturaleza de éste. La mayoría nos dice que fué de orden doctrinal. Tales: Foebadius. Hilario, George de Laodicea, el Libellus Precum, Vigilus de Tapsus, Sulpicius Severus, el Praefatio ad Canones Serdicenses, Philostorgius, Sozomeno y Sócrates. Otros, como Eusebio de Vercellis y S. Agustín, no nos especifican su naturaleza. San Athanasio en dos testimonios («Las Apologías») tampoco lo aclara, limitándose a decir sencillamente que «**cayó**» mientras que en «Historia Arianorum» escribe que «**comunicó**», esto es, que se entrevistó y mantuvo coloquio con los anomeanos Ursacio y Valente.

Si el pecado de Osio fué doctrinal, la caída reviste suma gravedad. En ese caso, Osio había defendido la fórmula anomeana de fe, negando tanto la doctrina del «omousios» como la del «Omoiusios». Ahora bien, los testimonios de esta hipótesis los podemos reunir en dos grandes grupos: a) los que escribieron su inculpación a raíz de los acontecimientos, y b) los que lo hicieron varios años después y, seguramente, de segunda mano, como son los casos de Philostorgio o del «Praefatio».

El primer grupo lo vamos a limitar a los testimonios del año 357 al 359. Son cuatro: Foebadius, Hilario, Athanasio y George de Laodicea. Excepto Athanasio, los otros tres coinciden en calificar de doctrinal la falta supuestamente cometida por Osio. Por eso excluímos a Athanasio, para analizar aparte sus textos.

Ahora veamos quiénes eran los acusadores y en qué lugar y circunstancias escribieron sus relatos. Foebadius, era obispo de Agen (Sur de Galia), católico, y escribió su «Libro contra los Arrianos» en el invierno del 357 al 358, probablemente en su sede episcopal gala. Hilario, galo también, escribió «De Synodis» durante su destierro en Asia Menor por los años 358 a 359. George de Ladicea, omoiusiano, redacta la carta que nos trasmite Epifanio de Salónica, entre el 358 y el 359.

El «Libro contra los Arrianos», de Foebadius, es en realidad un escrito polémico contra los anomeanos, por eso tenía que

referirse necesariamente al caso de Osio, de cuya autoridad querían aprovecharse difundiendo que había aceptado en Sirmio su profesión de fe. El carácter polémico de la obra de Foebadius es evidente. Ahora bien, eso demuestra que alguien en aquel mismo otoño o invierno había desplegado una campaña a favor de la secta anomeana. Si supiéramos contra qué escrito escribió concretamente S. Foebadius su «Liber», habríamos adelantado mucho, porque equivaldría a conocer su fuente. Esta tuvo que ser necesariamente arriana; es algo que se deduce lógicamente del tono polémico del «Liber». ¿No pudiera ser dicho escrito y fuente Eudoxio de Antioquía? Eudoxio, obispo de Germanicia, estaba en Occidente en el invierno del 357, pues hasta el final de ese año no murió Leoncio, obispo de Antioquía cuya vacante ocupó Eudoxio (151). Nos consta que Eudoxio, anomeano, escribió una carta a los obispos orientales invitándoles a aceptar el formulario de Sirmio y desplegando como propaganda el nombre de Osio, que, según los anomeanos, iba estampado al pie del formulario herético. Claro está que puede objetarse que la Carta de Eudoxio iba dirigida a los obispos orientales. Es verdad. Pero no es nada improbable suponer que una ofensiva semejante fuese emprendida en el Occidente y la prueba es el «Liber» foebadiano. El testimonio de S. Foebadius demuestra: a) que la fuente de donde llegó la noticia de la defección de Osio, fué anomeana; b) que S. Foebadius no dió mucho crédito a dicha noticia, actitud que, además no debió de ser personal y exclusiva, puesto que la iglesia gala fué siempre refractaria a tomar «en serio», esto es, como hecho verídico, la supuesta «caída» en la herejía del obispo de Córdoba. La prueba de la caída de Osio no tiene pues sólido fundamento en el testimonio del obispo de Agen. Admitir lo contrario, es adoptar una posición decididamente hostil a Osio, cosa que no autoriza el ejemplo de su vida anterior, una vida irreprochable de cien años.

Hilario de Poitiers escribió en Asia Menor, por los años 358 a 359, que Osio y Potamio habían «compuesto la fórmula anomeana» de Sirmio. Sus palabras son duras, tajantes. No vacila en llamarle «blasfemo». Como S. Foebadius, supo de lo ocurrido en Sirmio por los anomeanos. Eudoxio había tomado posesión de la sede vacante en Antioquía en los primeros meses del 358, poco después de su Epístola a los obispos Orientales. Es de suponer que las noticias de dicha carta, correrían como la pólvora por aquella región en la que sufría destierro S. Hilario, el cual debió hacerse eco de ellas. S. Hilario no había conocido personalmente a Osio, lo que facilitaba su credulidad con respecto a la calumnia anomeana. Cuanto nos dice en su obra «De Synodis» no es más que lo que la propaganda de Eudoxio había difundido por Asia.

Y cosa importante y reveladora, cuando en 360 vuelve a la Galia y escribe de nuevo en su libro contra Constancio sobre el caso de Osio, sus ideas sobre el asunto han cambiado por completo, señal de que rectificó su opinión. ¿Por qué? Por causa del cambio geográfico. Ya insistimos antes en la atmósfera favorable a Osio reinante en la Galia. Ahí está la explicación. Contra un rumor, otro. Que este otro rumor favorable le pareció a Hilario más conforme con la realidad, más veraz, no hay la menor duda. Por eso rectificó su oponión sobre el «caso» y en vez de hablarnos de la «blasfemia» de Osio, lo hace de su «deliramenta» .«Deliramenta» significa inequívocamente menos todavía que «desvío» o «apartamiento del camino» (significación verbal). Deliramenta es «divagación», «extravagancia». Ahora bien, afirmar la «extravagancia» de Osio es paliar la culpabilidad que le atribuía en 358. Yo vislumbro una profunda conexión entre esa «extravagancia» de que nos habla Hilario y «la momentánea caída» u ofuscación que dice Athanasio, destacando vigorosamente que la causa de tal «caída» fué no debilidad senil, sino los malos tratos prolongados. Tal fué la causa probable de los «deliramenta». Tristes experiencias contemporáneas confirman el supuesto. La tortura mental, física, espiritual, sostenida, pueden producir «momentáneamente» tales trastornos.

San Hilario mismo no dió crédito a su primer testimonio contra Osio. ¿Resulta lógico que nosotros le concedamos el crédito que le negó su autor al año no más de haberlo escrito? Y su segunda interpretación del «caso» es asimilable a la noticia de Athanasio: 1.º) por su carácter «momentáneo», y 2.º) por su «vaguedad» puesto que en ella no nos dice que tal «deliramenta» consistiese en suscribir nada y mucho menos en componer fórmulas alguna de fe herética.

George de Laodicea fué uno de los caudillos «homoiusianos», junto con Basilius de Ancyra, y como tal enemigo de los anomeanos. Su testimonio fechable entre 358 y 359 es de los más importantes porque tuvo ocasión de comprobar personalmente en el Concilio tercero de Sirmio si realmente había firmado Osio o no el formulario anomeano. Clercq se muestra pesimista (152) y argumenta con excelente lógica que, de haber mentido los anomeanos, entonces hubiera sido la ocasión de descubrirlo. Cierto. De ahí deduce que efectivamente la profesión de fe del 357 apareció con la firma de Osio. De lo contrario, los homoiusianos hubiesen puesto el grito en el cielo. La prueba es irrebatible. Pero no se trata de limitarse a las apariencias. Hay que penetrar hasta el fondo mismo de los hechos.

El severo rigor metódico de Clercq es admirable y plausible pero se detiene allí donde el dato termina. Hay que analizar

y desmenuzar el dato, someterlo a «crisis» como decían los antiguos gramáticos. Pues bien el dato es éste: La firma de Osio aparecida al pie del documento anomeano. Esto es: «suponemos» que apareció porque, de no ser así, los homoiusianos habrían difundido por todas partes la calumnia de sus enemigos. Esta es la base lógica de la «supuesta firma» de Osio. Admitiendo la suposición como un hecho ¿quién acredita ni acreditó que «**realmente**» aquella fuese la firma del Obispo de Córdoba? Semejante superchería es correctamente pensable y factible, máxime cuando Osio, muerto, no podía desmentir el hecho. Que delitos mucho mayores se cometían en la esfervecencia de las luchas religiosas del siglo IV, es cosa tan evidente y sabida que no vale la pena molestarse en enumerar casos. Sin ir más lejos, ahí está la historia de Athanasio y las acusaciones de los concilios de Antioquía y Tiro, desmentidas en Sárdica. La firma de Osio, en el supuesto de que hubiese aparecido al pie del documento anomeano, no sería plenamente probatoria de culpabilidad. Puesto en plan riguroso ¿por qué no llevar con todo rigor la cuestión? ¿Quién afirma que dicha firma era **realmente** de Osio?

Queda por ver el segundo grupo de los testimonios (el posterior a 359) que afirma también que la falta de Osio fué «doctrinal». No creo que ningún historiador serio admita la mayoría: El «Libellus Precum» y el pseudo Vigilus de Tapsus son plenamente rechazables por ser obra tendenciosa y legendaria de autores luciferianos; Philostorgio estuvo tan mal informado que afirma que Osio suscribió contra Athanasio y que el Papa Liberius firmó también aquella fórmula; Sócrates, en pleno siglo V, cuando la leyenda negra estaba ya formada, nos da unas referencias híbridas de las tomadas de Athanasio y de las divulgadas por el Libellus; menos fuerza tiene aún Sozomeno que en substancia coincide con Sócrates y con George de Laodicea; en cuanto a Severus de Antioquía y el Menologium Graecorum, son pura leyenda y fantasía histórico-geográfica.

El testimonio más interesante de este grupo fué sin duda Sulpicius Severus, el cual afirma que Osio secundó la fe del segundo sirmiense, pero de su texto se desprende claramente: 1.º) Que no tuvo mucha seguridad de ello, y 2.º) En su ánimo pesaba la favorable opinión de la Iglesia Gala. Por otra parte, la fuente de S. Severus fué San Hilario. No aporta nuevos datos y escritos del siglo V, escribió a distancia de los sucesos que relataba.

Los que firman la «caída» de Osio sin especificar la naturaleza de su falta, fueron Athanasio, San Agustín y Eusebio de Vescellis. Pero San Athanasio nos ofrece dos versiones; en la segunda nos dice bien concretamente que el delito de Osio fué

«comunicar» con Ursacio y Valente y que luego «al borde de la muerte, se arrepintió».

Pero enjuiciemos ordenadamente los textos, dejando para el final a San Athanasio, el más importante, el mejor conocedor de Osio y el mejor informado.

Eusebio de Vercellis puede ser estimado como un testimonio de primer orden en el aspecto cronológico, pues su «Carta a Gregorio de Elvira» es del año 360, contemporánea por tanto del «Libro contra Constancio», de Hilario de Poitiers. Eusebio habla de la «defección» de Osio, pero se trata de una interpolación luciferiana que invalida la posible objetividad del texto (véase nota 150).

San Agustín (Contra Epistulam Parmeniani libri III) al combatir al jefe donatista Parmeniano, adopta una actitud escéptica ante las acusaciones contra Osio, que Parmeniano pone en boca de Gregorio de Elvira, lo que contradice manifiestamente la «Carta de Eusebio de Vercellis a Gregorio».

El principal documento es sin duda el de Athanasio. Athanasio conocía a Osio desde su viaje a Alejandría en 324, y desde aquel año fueron numerosas las ocasiones en que se encontraron, muchas de ellas trascendentales para el presente y porvenir de la Iglesia. Fué pues el testigo que mejor podía estimar y calibrar el alcance de la caída de Osio.

La objeción de posible parcialidad en virtud de la íntima amistad entre ambos Obispos no es de peso, por las razones que formulamos antes, al transcribir el testimonio atanasiano.

Nos consta, por diferentes confidencias del propio San Athanasio, que tenía organizado un excelente sistema de información. En casi todas las ciudades importantes del Imperio contaba con leales amigos así como con enemigos mortales. Que su sistema informativo era eficaz, lo atestigua el hecho de que sus noticias sobre el caso de Osio difieren notablemente de las demás redactadas por aquellos años. En sus dos Apologías sólo una cosa es segura: que Osio «cedió» en Sirmio, pero que no consiguieron obligarle a signar contra él. Si, apesar de los malos tratos y pese a las coacciones y amenazas, resistió a suscribir contra Athanasio ¿no parece absurdo que, en cambio, flaquease su voluntad o su entendimiento en lo principal, cual era la blasfema fórmula de fe anomeana? La entereza de que hizo alarde ante las presiones imperial y arriana en el caso de Athanasio, demuestra que la voluntad de Osio no cedió en algo de tanto interés para los arrianos como era la condenación del alejandrino. Pues bien, el hombre que mantenía firme su posición ante un caso de justicia humana, ¿es lógico pensar que transigiera en la defensa de un dogma de la Iglesia, que él mismo había formulado y defendido toda su vida? Y si cayó en lo mayor y más importante, en lo doctrinal, ¿no es lógico pensar que

también cediese en lo menor y menos trascendental cual era suscribir contra Athanasio? Incluso creo que un hecho hubiera fatalmente arrastrado al otro. Negado el «omoousios» ¿no parece corolario suyo signar contra Athanasio, campeón, como Osio, de ese término?

Pero el testimonio de Athanasio afirma además que Osio cayó o cedió obligado por las torturas y por la flaqueza de su ancianidad, lo cual se aviene perfectamente con la ferocidad sectaria de la época. Ahora bien, si hemos de dar crédito a Athanasio tenemos que admitir con el hecho de la caída el de las violencias contra su persona. Pero queda por especificar la naturaleza de la «caída». San Athanasio es el único que dice que Osio «comunicó», esto es, conversó, mantuvo discusión, parlamentó, etc., con Ursacio, Valente y sus secuaces.

Comunicar tiene además la significación de «compartir» algo con otro: por ejemplo, asistir junto con otros a un oficio sagrado; coincidir con otro en algunas de sus ideas; no implica necesariamente «coincidencia total». Los matices significativos de «comunicar» son numerosísimos. En este caso y en función del contexto, y su pleno sentido en vinculación con el resto del testimonio, comunicar vale tanto como «tener trato» con los herejes Ursacio y Valente, o mejor con sus secuaces, que es lo que da a entender el «peri» griego y lo que interpretó el P. Flórez en oposición a Robertson. Entonces, la falta de Osio no fué doctrinal sino disciplinaria, ya que la Iglesia castigaba a los que comunicaban con los herejes aplicándoles idéntica sanción a la que aquéllos sufrían.

El testimonio de Athanasio añade que Osio **se arrepintió de haber comunicado**, poco antes de morir y que anatemizó a la herejía arriana.

De todos los testimonios vistos, el más fidedigno y el más importante es el de Athanasio, por las razones que hemos apuntado antes. De admitir algún testimonio ninguno cuenta más crédito a su favor que éste y de admitirlo hay que hacerlo íntegramente, en su totalidad. Entonces, hemos de creer que Osio se arrepintió de la flaqueza que le hizo comunicar con los anomeanos y hemos de creer que murió por tanto dentro del seno de la Iglesia Católica en la que había vivido cien años.

Osio a la luz de la Historia.

Resulta asombrosa la dureza con que Osio ha sido juzgado. Constantino goza fama de casi Santo y Dante no vacila en incluirlo entre los bienaventurados. Osio, que fué el alma de la política religiosa de Constantino, sigue sufriendo tras mil seis-

cientos años una tan injusta como sombría «damnatio memoriae».

En la Iglesia oriental el «caso» de Osio fué juzgado con más benevolencia porque imperó el testimonio de Athanasio, recogido por Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, así como en Theodorus Lector y Nicephorus Callixtus. Y a tal punto fué grande la devoción que despertó que pronto figuró en algunos calendarios hagiográficos.

Lo contrario ocurrió en Occidente, donde hasta el siglo V y VI perduraron los grandes enemigos de Osio (luciferianos, arrianos y donatistas). Aunque la Historia Tripartita de Cassiodoro trasmite las noticias de Athanasio y Sócrates, predominaron dos fuentes contrarias al Obispo cordobés, tales como el «Libellus Precum» y el «Praefatio ad Canones Serdicenses», siendo los principales difusores de la leyenda negra San Isidoro en «Viris Illustribus» (c. 5 y 14), y el Epitome Canonum de Adriano I (s. VIII). Es por eso por lo que su nombre no figura en ningún martirologio occidental conocido.

En la historiografía moderna, la obra cimera es la magnífica monografía «Ossius of Córdoba», de Víctor C. de Clercq, C. I. C. M., publicada en 1954 por The Catholic University of America Press, Washingtón, D. C. 1954. Clercq ha hecho un trabajo exhaustivo sobre el tema, que casi agota históricamente. Tras minumioso análisis de los testimonios de la «caída» de Osio concluye, que la falta del Obispo de Córdoba («comunicar» con los arrianos) no fué voluntariamente cometida y prestando fe al testimonio atanasiano cree que, apenas se recobró, arrepintióse de ella, condenando la herejía.

Clercq establece una serie de posiciones de los historiadores ante el «caso» de Osio, que adoptamos como colofón informativo.

Hay un primer grupo de partidarios que promovieron en distintas épocas la canonización de Osio, sin resultado hasta ahora, basándose en el texto de Athanasio «Osios alethos Osios» que sirvió de título al estudio apologético de Maceda. A este grupo pertenecen Massari, Maceda, Sancho del Castillo. Coincido con Clercq en estimar que estos escritores argumentaron con poca solidez y con exceso de ingenuidad.

Otros, seguidores de las noticias de San Athanasio, sólo admiten la «comunicación» de Osio con los arrianos. Nosotros creemos con ellos que la falta de Osio fué disciplinaria, no doctrinal, atenuada por las circunstancias (violencia, malos tratos, amenazas, extrema vejez). Igualmente creemos en el arrepentimiento inmediato del Obispo cordobés.

A este grupo corresponden Flórez, Gams, Menéndez Pelayo, Echalar (que hace una buena defensa en la Historia General de la Iglesia de Mourret, que tradujo en 1918), García Vi-

llada, Yaben, Nicolás Antonio, Gómez Bravo, Sáez Muñoz, Michaud, Knopfler, Batiffol, Cunill, Pueyo y Sureda Bláñez. Como se ve por los autores citados, es ésta la que pudiera llamarse «posición española» ante el «caso». De estos autores son de especial interés García Villada y Pueyo. Y habría que añadir las páginas de B. Llorca sobre Osio en «Historia de la Iglesia» (T. I.). Entre los extranjeros, es especialmente sugestiva la tesis de Batiffol, que sostiene la invalidez de las noticias sobre la caída de Osio por proceder todas de fuentes arrianas. En conexión con la tesis de Batiffol, la nuestra, afirma que en efecto las fuentes fueron probablemente arrianas en su casi totalidad, mas acaso no las de Athanasio. Quizás por eso difieren tan sensiblemente de las restantes.

El tercer grupo es el que afirma que Osio no sólo comunicó con los arrianos, sino que suscribió un formulario herético de fe, el anomeano, el más radical y heterodoxo de los elaborados en Sirmio. Pero atenúan el hecho por creer que Osio fué forzado a ello. Respecto a la fuerza que presionó sobre el desventurado Obispo, no están de acuerdo: unos dicen que la presión fué de tipo moral, otros que física y no falta quien sostiene que sus facultades estaban debilitadas por la edad. De este grupo son: Baronius, Tillemont, Moorse, Loofs, Fleury, Natalis, Petavius, Myers, Mourret, Bardenhewer, Bigelmair, Zeiller y Amann.

Finalmente, quedan los que afirman que Osio firmó voluntariamente y en plena consciencia de lo que hacía, el formulario herético. Son los menos. Tales: Jullian, Gaspar y Touvenot. Pero incluso dentro de esta tendencia extrema negativa, es defendible la actitud de Osio, como demuestra Bernardo Alderete, en sus «Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias», (Amberes, a costa de Juan Hafrey, año MDCXIV, páginas 11 a 32). Explican la conducta de Osio no por voluntad herética, sino por su ansia de conseguir la paz de la Iglesia.

Pero aunque admiten la firma del formulario, no así que Osio lo hubiese compuesto, como afirmó a la ligera Hilario de Poitiers.

Muerte de Osio.

Sabemos tan poco de la fecha y lugar de la muerte de Osio como de su nacimiento. Y como sobre aquél abundan también las hipótesis más dispares. Mientras que unos creen que quedó un año en Sirmio y otros que fué llevado bajo vigilancia a la Corte, el Menologio Griego, dice que murió en el destierro. Es muy posible que la muerte le sorprendiera en el camino, de regreso a España. No faltan sin embargo referencias a su vuelta a Córdoba. Pero cuanto se refiere a su posterior actuación en

España es leyenda de sus enemigos luciferianos, de color tan subidamente absurdo, que nadie lo admite hoy. Basándonos en el testimonio de Athanasio (Historia Arianorum) parece aceptable como fecha de su muerte el verano del 358. Baronius cree que ocurrió en el año 360. El nombramiento de Higinio como sucesor de Osio en el año 359, permitió a otros fechar su muerte en la primavera de dicho año. Del 357 al 358 la sitúa Clercq.

Nosotros consideramos aceptable la hipótesis de Yaben, el cual basándose en Amiano Marcelino, deduce que estando Constancio en Roma, el 29 de abril del 357 y desde allí fué a Sirmio, donde se entrevistó con Osio, la entrevista tuvo que celebrarse en junio de aquel año y no antes. Por Athanasio sabemos que Osio estuvo en Sirmio alrededor de un año, luego Osio no abandonó aquella ciudad hasta bien entrado el año 358, fecha en que debió morir.

Breve epílogo y loa de Osio.

Por documentos exhumados por don Rafael Aguilar Priego, sabemos que desde principios del siglo XIX fué unánime deseo del Cabildo Catedral de Córdoba, promover la canonización del insigne Obispo, el más universal de la Iglesia española. Desde entonces hasta la fecha, ese deseo no ha hecho sino prosperar e intensificarse, como demuestra la «Instrucción Pastoral» del Excmo. señor don Antonio María Pueyo, Obispo de Pasto, titulada «Hacia la glorificación de Osio» (1926), y la iniciativa de nuestro difunto y venerado Obispo Fray Albino González Menéndez Reigada.

Realmente Osio es merecedor de algo más que de nuestra devoción. Nadie como él es acreedor a la gratitud de todo el orbe católico. Su intervención cerca de Constantino a favor de la Iglesia y de la ortodoxia fué decisiva en el momento más crítico por que ésta ha atravesado en veinte siglos de existencia. Pero su participación en las luchas doctrinales del siglo IV fué más trascendental todavía. El símbolo niceano fué redactado bajo su dirección inspirada. Cien años de vida ejemplar, de entereza viril, de purísima ortodoxia, le elevan al rango de Campeón de la Iglesia Católica. Cuanto sabemos de seguro sobre él nos lo presenta como un Santo y como un combatiente firmísimo de la fe verdadera. En respuesta a tanto mérito y tanta virtud, el Occidente ha profanado su memoria durante diez y seis siglos, haciéndose eco de la campaña difamatoria arriana, propagada además por luciferianos y donatistas, y prestando una fe que, en rigor histórico, no merecen a textos que, de buena fe muchas veces, con evidente malignidad otras, recogen noticias, rumores, leyendas, irresponsablemente y sin pro-

ponerse «apriori» averiguar su fidelidad a los hechos. Ni San Hilario ni San Athanasio, ni S. Foebadius, ni George de Laodicea, por citar los testimonios más fuertes, se dedicaron a investigar el asunto con el rigor debido. Limitáronse a recoger rumores o noticias tendenciosas. No fueron historiadores. En su época no hubo serios historiadores ecclesiásticos. Historia fué «ancilla Religionis». De mucha más fuerza probatoria son los cien años de vida del Obispo cordobés. No documentos rabiosamente parciales, sino «hechos» indiscutibles hablan en favor suyo: Las tribulaciones y posibles mutilaciones del confesor de Cristo, la fórmula de fe de Nicea, las leyes humanitarias de Constantino a él dirigidas.

A esos «hechos» nos atenemos y a esa vida. Ellos son el más elocuente y vigoroso mentís a la difamación que sobre él pesa. Ellos son su defensa. No es preciso defender a Osio. Se defiende a sí mismo.

NOTAS

(1) P. Flórez: España Sagrada, t. 10, pág. 160.

San Isidoro de Sevilla: De Viris Illustribus. (Migne, P. L. 81, 1086).

(2) Ant. M. Pueyo, C. M. F.: "Hacia la glorificación de Osio", pág. 19. Ed. del Corazón de María. Madrid, 1926.

(3) H. Yaben: Osio, Obispo de Córdoba, pág. 13. Ed. Labor, 1945, Madrid.

(4) Z. García Villada: Historia eclesiástica de España. T. I, 2.ª parte, cap. I, pág. 13. Ed. Iberoamericana, S. A. Madrid, 1929.

(5) Víctor C. de Clercq: "Ossius of Cordoba", cap. II, pág. 52. Ed. The Catholic University of America Press-Washingtón, D. C. 1954.

(6) Athanasius: Hist. Arianorum ad monachos, 45 (Migne P. G. 25, 749).

(7) Ihm: Zu Isidors Viri Illustres. Berlín, 1903. (Citado por Clercq).

(8) Menéndez Pelayo: Historia de los Heterodoxos Esp. T. I, pág. 113. Ed. B. A. C. Madrid, 1956.

(9) Menéndez Pelayo: Historia de los Heterodoxos. T. I. pág. 113, y De Clercq, Op. Cit. tratan extensamente la cuestión sobre todo el último.

(10) Bernardo Alderete: Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias. Amberes, 1614.

Gómez Bravo: Catálogo de Obispos cordobeses. Córdoba, 1739.

Sánchez de Feria: Palestra Sagrada. Córdoba, 1772.

P. Flórez, Op Cit.; Yaben, Op. Cit.; Menéndez Pelayo, Op. Cit.; Pueyo, Op. Cit.

(11) C. D. Clercq: Op. Cit., cap. II, págs. 53-55.

(12) S. Cipriano. Epist. 67, 5.

(13) Prudencio: Peristephanon. Ed. B. A. C. Madrd, 1950.

(14) E. Gilson: La Filosofía de la Edad Media. T. I, págs. 215 y sigs.

Roger: L'ensegnement des lettres classiques, caps. II y IV. París. Ediciones Picard, 1905.

Gwynn: "Roman Education fron Ciceron to Quintilian. Oxford, 1926.

Gerini, C.: "Le doctrine pedagogische di M. T. Cicerone, Séneca, Quintiliano". Torino, 1914. María Angeles Galino: "Historia de la Educación" (Edades antigua y media), pág. 287 y sigs. E. Gredos. Madrid, 1960.

(15) San Isidoro: De Viris Illustribus. "Scripsit ad sororem suam de laude virginitatis epistulam pulchro ac diserto comptam eloquio" (5, Migne, L. P. 83, 1086).

(16) Athanasius: Apología de fuga sua (5, Migne, P. G. 25, 649) "Kaí syskenás hatá tón syngenon aytoy".

(17) A. Bonilla S. Martín: Hist. de la Filosofía Esp. T. I. Publica

la carta de Calcidius (Códice del Escorial) en la que éste dedica su traducción a Osio. Para ampliar conocimiento de las relaciones de Osio con Calcidius, consúltese De Clercq, Op. Cit. desde la pág. 69 a la 75. Calcidius fué transmisor del platonismo a los primeros siglos mediovales. Consúltese "La Filosofía de la Edad Media", de E. Gilson, t. I, págs. 146-150 y la monografía de Switalski: "El comentario del Timaeus platónico por Calcidius". Münster, 1902.

(18) A. M. Pueyo: "Hacia la glorificación de Osio", pág. 30.

(19) Gelasio de Cyzicus: Historia Eccle. L. 2, cap. 3 al 23, (P. G. Migne, 85, 1186).

(20) Z. García Villada: Op. Cit., t. I, 2.ª parte, pág. 12.

(21) Leclercq: L'Espagne Chretienne, pág. 93. París, 1906.

(22) Ruano: Historia general de Córdoba, t. I, cap. XIX, pág. 295.

(23) V. D. Clercq, Op. Cit. págs. 75-79.

(24) Sánchez de Feria: Memorias Sagradas del Yermo de Córdoba, cap. II, págs. 7 a 9.

(25) Athan: Hit. Arian. ad. mon. (Migne, 25, 741).

(26) Yaben: Op. Cit. pág. 16; De Clercq, Op. Cit. pág. 79.

(27) Menologium Graecorum, die 27 Augusti, (Migne P. G. 117-607).

(28) Ganshof: "Note sur l'election des evecques dans l'Empire romain au IV° et pendant la premiere moitié du V° siecle" (Rev. Internationale des droits de l'Antiquité, 1950).

(29) Zeiller: L'Organisation ecclesiastique aux deux premiérs siécles. (Historie de l'Eglise dépuis les origines á nos jours. Fliche Martin. París, 1939. T. I, pág. 374).

(30) B. Llorca, S. J.: Historia de la Iglesia. T. I, págc. 355 y sgs. Editorial B. A. C., 1955.

(31) A. W. Dale: The Synod of Elvira. Londres, 1882.

(32) Eusebio: Historia Eccle. L. 8, pág. 412, cap. I. Ed. Nova, B. A, 1950,

(33) Holsapple: Constantino, cap. III, págs. 82 y sigs.

(34) Tanto Lactancio como Eutropio coinciden en su retrato. Lact. in "De mortibus persecutorum", 8 y 15. Eutrop. in "Breviarium ab Urbe Condita". Ed. Barbou, cap. X. París, 1733.

(35) Está por aclarar aún quién mandaba en España, si Maximiano o Constancio Cloro. Los testimonios son contrarios. Véase "Osio", de Yaben; "Historia Ecclesiástica de España", de García Villada; "Ossius", de Clercq; "Constantino", de Holsapple. Sigo la información de Lactancio ("De mortibus persecutorum").

(36) Actas de San Vicente de Zaragoza, Santa Leocadia de Toledo, Santos Justos y Pastor, San Félix de Gerona y San Cucufas de Barcelona.

(37) Baronius: Annales, anno 303.
Holsapple: Constantino el Grande.

(38) De esta opinión fueron Nicolás Antonio (Biblioteca Hispana Vetus, 1.102); Flórez (España Sagrada, t 10, 164); Menéndez Pelayo (Historia Het., 65) y Touvenot (Essais sur la province romaine de la Betique, 331-332).

(39) De Clercq: Op. Cit. pág. 133, y Holsapple: Constantino, pág. 95.

(40) Giuseppe Ricciotti: La Era de los Mártires, pág. 100. Ed. Eler, Barcelona, 1955.

(41) Eus.: Historia Ecclesiástica. L. VIII, c. 12.

(42) Tal afirma De Clercq, suprema autoridad en la materia a nuestro juicio, tanto por su objetividad cuanto por su rigor histórico y vasta erudición. ("Ossius", pág. 149).

(43) Eus.: Historia Eccle. L. X, cap. VI. Ed. Nova, Buenos Aires, 1950.

(44) Eus.: Vita Constantini (1. 26, 39).

(45) De Clercq: Op. Cit., pág. 152-58.

(46) Duchesne: Histoire Ancienne de l'Eglise. T. II, pág. 58. (París, 1906-1910).

(47) Yaben: Op. Cit., pág. 39.

(48) Allard: La persecution de Dioclecien et le triomphe de l'Eglise. T. II, pág. 273, París, 1890.

(49) D'Elbée: Constantin le Grand, pág. 121, París, 1947.

(50) Eus: Vita Constantini, pág. 162.

(51) Ricciotti: "La Era de los Mártires", págs. 204 y sigs.

(52) Jules Maurice: Numismatique Constantinienne, París, 1911 y Ricciotti: Op. Cit.

(53) "Ektos" (externos) tiene su equivalencia en el término hebreo "hisan" (profanos) que se opone a los santos, por eso Eusebio designó a los paganos "Los de fuera" (exoden) en oposición a los cristianos o "santos" (Hist. Eccle. L. VIII, cap. 7, págs. 2 y 5).

(54) Los cristianos "clínicos" o "klíne" eran en realidad simpatizantes del cristianismo que esperaban el momento de la muerte para bautizarse.

(55) Yaben: "Osio", pág. 42.

(56) Holsapple: Constantino, pág. 168.

(57) El Rescripto del 13 de junio del 313, identificado en el Edicto de Milán, en Lactancio, "De mortibus persecutorum", 48 y en Eusebio, Historia Ecclesiástica, L. X, cap. V, 2, 4.

(58) Códice Theodosiano. (IV, 7, 1).

(59) Códice Theodosiano (I. 27, 1).

(60) Códice Theodosiano (II, 8, 1, ley del 3 de julio 321).

(61) Idem. (VIII, 16, 1, ley del 31 de enero de 320).

(62) Idem. (IX, 12, 1, ley del 11 de mayo de 319).

(63) Eusebio: Historia Eccle. L. IX, cap. 11; L, X, caps. 2 y 3.

(64) Liber Pontificalis, en el capítulo del Papa Silvestre trata expresamente la cuestión.

(65) Llamábase "traditor" a aquel que había entregado a los perseguidores (persecución de Deocleciano) los libros Santos, como exigía el decreto imperial.

(66) Optatus de Mileves: Contra Parmenianum, 1, 19 (Col. Kirch).

(67) San Agustín: Contra Epistulam Parmeniani, L. I, IV y VIII.

(68) De Clercq: "Ossius", pág. 205 y más extensamente, págs. 165-166.

(69) Piganiol: L'Empereur Constantin, pág. 100. París, 1932.

(70) Conocida sólo a través de la refutación de San Agustín en su Epístola contra Parmenianus.

(71) San Agustín: Op. Cit. (I, 5, 10, 1, 2, 2; y 1, 4, 6).

(72) San Jerónimo: Ad luciferianos, 19. (Migne, P. L.).

(73) Runciman: La cultura Bizantina, págs. 15 y sig. Ed Pegaso, 1947. Llorca: Historia de la Iglesia. T. I, pág. 402.

(74) San Athanasio: Contra Arianos, cap. V. (Migne, P. G. t. XXVI).

(75) Darras: Histoire de L'Eglise. T. IX, pág. 219. París, 1876.

(76) Sócrates: Historia Ecclesiástica, 1, 7. Sozomeno: Historia Ecclesiástica, 1, 16. Ambos coinciden en que el Emperador envió a Osio con la carta y la misión de negociar la paz.

(77) Schwartz: Constantino y la Iglesia Cristiana, pág. 184. Ed. Revista de Occidente, 1926.

(78) Schwartz: Op. Cit. sup. pág. 185-186.

(79) V. C. De Clercq: Ossius, pág. 206.

(80) Idem.: Op. Cit. pág. 212, en la que cita la fuente, a saber, "Scriptori Syri", 3, 4., (Chrónica Minora, 2. Ed. Brooks-Chabot).

(81) Eusebio: Vita Constantini. III, 506.

(82) Philostorgius: Historia Ecclesiástica, I, 7.

(83) Rufino: Historia Ecclesiástica, I, 1.

(84) Holsapple: Constantino, pág. 237.

(85) Ricciotti: La Era de los Mártires, pág. 320.

(86) E. Schwartz: El Emperador Constantino y su Iglesia Cristiana, página 186.

(87) E. Schwartz: "Historia de Athanasio". Gottinga, 1905, pág. 289. Esta carta fué traducida por Schwartz del texto siríaco de la Colección Canónica de Marouta de Maipherkat. (Codex París, Syr. 62). Según nota de Schwartz.

(88) Sócrates: Historia Ecclesiástica, 1-9.

(89) Eusebio: Historia Ecclesiástica. L. X, cap. 5, 503, 504. Ed. Nova. Buenos Aires, 1950.

(90) Sócrates: Historia Ecclesiástica, 1, 9.

(91) Eusebio: Vita Constantini, III, 8.

(92) Teodoreto: Historia Ecclesiástica, I, 7, 8.

(93) Eusebio: Vita Constantini, III, 7.

(94) Gelasius de Cyzicus: Historia Ecclesiástica, 44, 20, 23; 50-23, 28; 135-20, 23. Citada por De Clercq (Ossius) pág. 246.

(95) Ricciotti: Op. Cit. pág. 322.

(96) Eusebio: Vita Const. III, 13.

(97) De Clercq: Ossius, pág. 230.

(98) Bernard Piout: Los Misterios de Dios, Uno y Trino, págs. 87 a 89. Ed. Casal i Vall. Andorra, 1958.

(99) Hilario de Poitiers: De Synodis, 84. (Migne. P. L. I).

(100) San Athanasio: Epist. ad Afros, 4. (Migne. P. G. 26, 1036).

(101) San Athanasio: Hist. Arian. ad. mon. 42.

(102) Sócrates: Historia Ecclesiástica, I, 6.

(103) Clercq: "Ossius", págs. 181 y sigs.

(104) Leclercq: (Hefele): "Hist. des Conciles d'aprés les documents originaux", pág. 216. París, 1907.

(105) Eusebio: Vita Constantini, 2, 63.

(106) Fontaine: "Un sarcófago cristiano de Córdoba, coetáneo de Osio" (art. publicado en "Archivo Español de Arqueología", 20, 1947, págs. 119-120).

(107) Menéndez Pelayo: Hist. Het. Esp. T. I, pág. 118. Ed. B, A, C, P. Flórez: España Sagrada. T. X, pág. 170.

(108) Clercq: "Ossius", pág. 282. En semejante argumento se basa Antonio M. Pueyo para explicar el cambio de la conducta privada y pública de Constantino. (Véase "Hacia la glorificación de Osio", págs. 131 y sig.)

(109) Menéndez Pelayo: Hist. de los Het. Esp. T. I, pág. 118.

(110) Para la evolución del derecho occidental tuvo máxima importancia la colección "Interpretatio Dionysii", compuesta en Roma hacia el año 500 en dos sucesivas refundiciones. (Véase Altaner, Patrología, pág. 229).

(111) Gwatkin: "Studies of Arianism", págs. 185-188, nota E. Cambridge, 1882.

(112) La más antigua colección canónica griega es la "Synagogé kanónon", de Juan Escolástico (hacia el 550), donde no se menciona a Osio entre los asistentes ni firmantes de Gangra. Tampoco aparece en la "Prisca Canonum editio latina" (Migne, P. D. 56, 747-816), ni en la "Collectio Quesnelliana" (Migne, P. L. 56, 358-746), ni en la "Collectio Isidioriana" (siglo VI) (Migne, P. L. 84, 25-848) y según Clercq (Ossius, pág. 284) tampoco figura en la "Dionysiana prima" ni en la "Hadriana".

Sobre "Colecciones canónicas" véase Altaner, Op. Cit.

(113) Yaben: Op. Cit. pág. 74.

(114) Gams: Histoire de l'Eglise d'Espagne (versión francesa). París, 1904. Vol. II, págs. 170-191.

(115) Llorca: Op. Cit. pág. 422, T. I.

(116) Atanasio: Apol. ad. Const. 4.

(117) Clercq: Op. Cit. pág. 311.

(118) B. Llocar: Op. Cit. pág. 424.

(119) Ambas "Cartas Sinodales" en el "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", de Viena. Concretamente se refieren al asunto la "Epist. Syn. Serdic. Orient. n.º 14"; la "Epst. Syn. Serdic. Occ, n.º 1", y la "Epist, Syn. Serdic. ad. Julium Romae, n.º 3" en el mismo "Corpus".

(120) Clercq: Op. Cit. pág. 312.

(121) Clercq: Op. Cit. pág. 310.

(122) Clercq: Op. Cit. pág. 334.

(123) Clercq: Op. Cit. pág. 335.

(124) Sozomeno: Historia Ecclesiástica. III, 11.

(125) Clercq: Op. Cit. Expone con amplitud y detalle las acusaciones hechas contra Osio por los obispos Orientales, (véase págs. 350 y sig.) y utiliza como fuente la "Carta Sinodal" dirigida al anti-obispo de Alejandría, Gregorio. ("Collectio Theosii diaconi").

(126) Las fuentes para el estudio del "caso" de Atanasio son la "Apología contra arrianos" del mismo Atanasio; la "Hist. Eccle.", de Sozomeno y las "Epist. Syn. Serdic.", tanto orientales como occidentales (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienna 65, 53).

(127) Atanasio: "Ap. contra arianos" (25, 65, 366) y Sozomeno "Hist. Eccl." 2, 25.

(128) Epist. Syn. Serdic. Orient. 2. Corpus Scrip. Eccl. Lat, 65, 50,

(129) Esta "Epist. Syn." en el "Corpus Scrip. Eccl. Lat"; en la "Collec. Concil." de Labbe (T. 2, col. 679-684) y en la "Apol. cont. Arianos" de Atanasio (25, 37, 50, 312, 341).

(130) Schwartz: "Los textos griegos del Concilio de Sárdica" (artículo publicado en "Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft und die kunde der alteren Kirche. Giessen, 1930).

(131) Víctor C. de Clercq: Op. Cit. pág. 398.

(132) P. Flórez: Esp. Sagrada. T. X, pág. 172.

Menéndez Pelayo: Hist. Het. Esp. T. I, pág. 118.

(133) A, M. Pueyo: Hacia la glorificación de Osio, pág. 131.

Gams: Histoire de l'Eglise d'Espagne. T. II, 2 p., pág. 212. (1874).

(134) Libel. Syn. in Fabr. Bibl. Graec. T. II, pág. 185 (citado por Pueyo, M. Pelayo y Clercq). También en Ed. Mansi. 3.177-178.

(135) Atanasio: Hist. Arian. 44, 25. 1744,-148.

(136) Atanasio: Hist. Arian. 44, 25. 77-748.

(137) Z. García Villada: Hist. Eccle. de Esp. T. I, 2.ª parte, pág. 35,

(138) Tillemont: Memoires pour servir á l'histoire ecclesiastique. Tomo VII, pág. 313. (París, 1693-1712).

(139) Menéndez Pelayo: Hist. Heter. T. I, pág. 120.

(140) Clercq: Op. Cit. pág. 452.

(141) Libellus: Precum 14-15. (Collectio Avellana, in Corp. Scrip. Eccl. Lat. 35). Menéndez Pelayo traduce en Hist. Het. T. I, las noticias del Libellus referentes a nuestro prelado.

(142) Clercq: Cp. Cit. p. 456. Loofs "Hosius" pág. 880-882 (in "Real Enciclopedia de la Iglesia y de la Teología protestante", V. 8, 2.ª Edición. Leipzig, 1900).

(143) Altaner: Patrl. pág. 317; Clercq, Ossius, pág. 475; Durengues, prólogo al "Le livre de St. Foebade contre les arians"; Draseke, "Foebadius de Agen y su libro contra los arrianos"; Labriolle, Hist. de la Litt. Lat. Chret, 3.ª Edición, 1947. I, 370.

(144) Foebadius: Lib. cont. Ar. in. Migne, P. L. T. XX, col, 30,

(145) Clercq: Ossius, pág. 477-478.

(146) Atanasio: Apol. de fuga sua. (Migne, 25, 649).

(147) García Villada: Hist. Eccl. de Esp. T. I, 2.ª parte, pág. 37.

(148) Bardy: en Fliche-Martín, 3, 131, n. 1.

(149) Altaner: Patrología, pág. 313.

(150) L. Salted: "La formation de la legende des Papes Libére et Félix" (en Bull. de Litt. Eccl., 1905).

(151) García Villada y otros, calculan mal la fecha que sitúan en 356. Seguimos el cálculo más justificado de Clercq (Ossius, pág. 477).

(152) Clercq: Ossius, pág. 521.

BRAC, 79 (1959) 5-156

BIBLIOGRAFIA

Alderete, Bernardo. Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias. Amberes, 1614.

Altaner. Patrología. Madrid, 1954.

Allard. La persecution de Dioclecien et le triomphe de L'Eglise. París, 1890.

Athanasius. Historia Arianorum (Migne P. G.)
Apología de fuga sua (Migne P. G.)
Apología contra arianos (Migne P. G.)

Baronius. Annales. Roma, 1588-1607.

Bonilla S. Martín. Historia de la Filosofía Española. Madrid, 1911.

Ceillier. Histoire generale des antenes sacrés et ecclesiastiques. París, 1859.

Clercq, Víctor C. de. Ossius of Córdoba. Nueva York, 1954.

Dale. The Synod of Elvira. Londres, 1882.

Darras. Histoire de l'Eglise. París, 1876.

D'Elbee. Constantin le Grand. París, 1947.

Duchesne. Histoire Ancienne de l'Eglise. París, 1906-1910.

Durengues. Prologue au Livre de S. Febade contre les ariens.

Echalar. Osio de Córdoba. (en Historia general de la iglesia de Monserrat). Barcelona, 1918.

Ernesti. Disputatio histórico-crítica sopra il Concilio di Sirmio. Roma, 1778.

Eusebio. De Vita Constantini. (Migne P. G.)

Eusebio de Cesárea. Historia Ecclesiástica. Buenos Aires, 1950.

Eutropius. Breviarium ab urbe condita. París, 1772.

Fleury. Histoire Ecclesiastique. París, 1793.

Flórez. España Sagrada.

Foebadius. Liber contra Arianos. (Migne. P. L.)

Fontaine. Un sarcófago cristiano de Córdoba coetáneo de Osio. 1947.

Gams. Histoire de l'Eglise de Espagne. París, 1904.

Ganshof. Note sur l'election des evelques dans l'Empire romain au IV[a] et pendant la premiére moitré du Ve siecle. París, 1950.
García Villada. Historia Eclesiástica de España. Madrid, 1929.
Gelasio de Cyzicus. Historia Eclesiástica. (Migne. P. G.)
Gilson. La filosofía de la Edad Media. Madrid, 1958.
Gómez Bravo. Catálogo de Obispos cordobeses. Córdoba, 1739.
Gwatkin. Studies of arianism. Cambridge, 1882.
Gwynn. Roman Education fron Cicero to Quintilian. Oxford, 1926.
Heffele, Leclercq. Historie des Conciles d'Apres les documentes originaux. París, 1907.
Hilario de Poitiers. De Synodis. (Migne. P. L.)
Holsapple. Constantino el Grande. Buenos Aires, 1947.
Ihn. Zu Isidors Viri Illustres. Berlín, 1903.
Jule Maurice. Noumismatique Constantinienne. París. 1911.
Labriolle. Histoire de la Litterature Chretienne. París, 1947.
Lactancio. De Mortibus persecutorum. (Migne. P. L.)
Leclercq. L'Espagne Chretienne. París, 1906.
Loofs. Hosius. Leipzip, 1900.
Llorca. Historia de la Iglesia. 1955.
Maceda. Hosius vera innocens, vere sanctus. Bolonia, 1790.
Menéndez Pelayo. Historia de los Heterodoxos. Madrid, 1956.
Menologium Graecorum. (Migne. P. G.)
Nicolás Antonio. Bibliotheca Hispana Vetus. Roma, 1696.
Petavius. De theologicis dogmátibus. Venecia, 1745.
Philostorguis. Historia Ecclesiástica. (Migne. P. G.)
Piault. El misterio de Dios Uno y Trino. Andorra, 1958.
Piganiol. L'Empereur Constantin. París, 1932.
Prudencio. Peristephanon. Madrid, 1950. (BAC).
Pueyo. C. M. F. Hacia la glorificación de Osio. Madrid, 1926.
Ricciotti. La Era de los Mártires. Barcelona, 1955.
Roger. L'enseignement des lettres classiques. París, 1905.
Ruano. Historia General de Córdoba.
Rufino. Historia Ecclesiástica. (Migne. P. G.)
Runciman. La civilización bizantina. (Ed. Pegaso, 1947).
Salted. La formation de la legende des Papes Libere et Felix.
San Agustín. Contra Epistulam Parmeniani. (Epístola) (BAC).
San Cipriano. Epístolas. (Migne. P. G.)
Sánchez de Feria. Palestra Sagrada. Córdoba, 1772.
Memorias Sagradas del Yermo de Córdoba.

Sancho del Castillo. Les veritables grand d'Espagne. Osius évéque de Cordoue. Nomur, 1898.

San Isidoro de Sevilla. De Viris Illustribus. (Migne. P. L.)

San Jerónimo. Epistolae. (Migne. P. L.)

Schwartz, Historia de Athanasio. Gottinga, 1905.

Schwartz, E. El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana.

Sócrates. Historia Ecclesiástica. (Migne. P. G.)

Sozomeno. Historia Ecclesiástica. (Migne. P. G.)
Madrid, 1926.

Surecla. La cuestión de Osio. Madrid, 1928.

Switalski. El comentario del Timeo platónico por Calcidio. Münster, 1902.

Teodoreto. Historia Ecclesiástica. (Migne. P. G.)

Thouvenot. Essai sue la province romaine de la Betique. París, 1940.

Tillemont. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique. París, 1693-1712.

Yaben, H. Osio de Córdoba. Madrid, 1945.

Zeiller. L'organisation ecclesiastique aux deux premiéres siecles



Estatua erigida en Córdoba al Obispo Osio el año 1925, obra del escultor Coillaut Valera

II

La época de Osio y la cristianización del Imperio

Por RICARDO MOLINA

I. EL IMPERIO Y LA IGLESIA

LA EPOCA DE OSIO: DETERMINACION DE SUS LIMITES

Si hubiéramos de aceptar una fecha del nacimiento de Osio como probable, ésta sería según cálculos del P. Z. G. Villada, el año 257 (1). Es una fecha sólo aproximada; en modo alguno documentalmente comprobada, pues las opiniones varían según los testimonios contemporáneos (2). A favor de dicha fecha se inclina también Hilario Yaben justificándola con la consideración de que en 357 (asistencia de Osio al Concilio de Sirmio) llevaba Osio 60 años de episcopado (3). Admitimos, pues, el 257 ante la carencia de pruebas concretas que permitan nuevas conjeturas en rectificación de las citadas.

Análoga imprecisión rodea a la determinación de la fecha de su muerte, que sólo puede ser indirectamente deducida de referencias, dudosas por añadidura. La discusión oscila entre el 357 y 358, tal como la plantea Yaben, que basándose en Amiano Marcelino, opta por el 358 (4), en oposición al Padre Flórez, partidario del 27 de agosto de 357, día señalado en el Menologio griego para la fiesta de Osio.

La localización de su muerte es un problema erudito muy interesante y complicado, pero que no atañe a nuestro propósito.

Transcurrió, por lo tanto, la vida de Osio entre el 257 y el 358, abarcando una centuria de cristianismo. ¡Y qué centuria! En su transcurso, la Iglesia se autodetermina y perfila vigorosamente. Sin embargo, al proyectar la delimitación de lo que pudiera llamarse «Epoca de Osio», una duda nos asalta. ¿Es justo entender como tal el siglo comprendido entre su nacimiento y su muerte?

Un criterio estrictamente cronológico nos limitará sin duda al período 257-358, pero un examen realista de la cuestión acaso nos restringiera en medio siglo casi la época a estudiar, ya que, en propiedad, cuando puede hablarse de una influencia de Osio es a partir del reinado de Constantino. Desde 313, fecha del Edicto de Milán, es cuando el nombre de Osio empieza a sonar en el ámbito cristiano. Así, subordinando la cronología a la trascendencia efectiva de la personalidad del Obispo de Córdoba, la época de Osio quedaría delimitada entre el 313 y el 358.

Soy partidario, a pesar de lo expuesto, del criterio amplio apuntado primero, porque aunque casi no tengamos datos relativos a la vida de nuestro prelado, en cambio poseemos una certeza: que los 42 ó 43 años últimos del siglo III, que vivió Osio fueron decisivos para la formación de su personalidad: en ellos se debatieron en el seno de la Iglesia problemas de vital importancia, a los que no sería ajeno; en ellos proclamó Osio su fe católica conquistando la dignidad de Confesor de Cristo; en ellos se armó de experiencia y saber el futuro paladín del dogma de la divinidad del Verbo.

El calificativo de «**Epoca de Osio**» para el siglo comprendido entre 257 y 358 no parece excesivo si se considera a la luz de su trascendental influencia en Nicea: Su recta conciencia ortodoxa impuso sobre la herejía arriana la doctrina del «homoousios» interpretado en sentido muy diferente de como antes lo hiciera Pablo de Samosata, y con la proclamación de tal doctrina, salvóse el escollo herético, tanto arriano como monarquiano, estableciéndose firmemente el dogma de la Trinidad, básico para toda la Teología.

La intervención de Osio en Nicea, decisiva, según la mayoría de los historiadores eclesiásticos, incluso para los que lo detractan, tuvo, pues, suma importancia y justifica que califiquemos por ello a ese período histórico con el nombre de «Epoca de Osio». Podríase objetar, y con razón, que el hombre de esta época fué, sin embargo, San Atanasio y, qué decir de los grandes Padres Capadocios. Es verdad; Osio no fué un sabio, ni un teólogo, ni un obispo de primera fila como los de Cesárea, Cartago, Antioquía o Atenas; fué ante todo y sobre todo

un hombre de experiencia y de gobierno, cualidades ambas inestimables en asambleas de carácter político-religioso como eran los Concilios de este tiempo. Sería inadmisible ignorar que la preeminencia de Osio sobre personalidades eclesiásticas de más valía intelectual que él, se basó entre otras cosas en su predicamento cerca del Emperador. Pero también es indudable que tal ascendencia presupone una serie de valores humanos extraordinarios, pues ¿cómo el Obispo de la lejana Córdoba y en virtud de qué consiguió tan alto ascendiente sobre Emperador tan personal y celoso de sus prerrogativas como Constantino?

En Osio perfílase con claridad el genio latino, definidor, estricto, lógico, en oposición al especulador y apasionado genio helenístico, predominante en la Iglesia Oriental. Este genio occidental pierde indudablemente en riqueza lo que gana en sobriedad. Son cualidades antitéticas. La firme y severa tradición apostólica condensada en Roma, columna firmísima de la ortodoxia, triunfa con Osio y se abre camino en la «selva selvaggia» de las herejías orientales.

PANORAMA POLITICO-SOCIAL Y ESPIRITUAL DEL IMPERIO ROMANO EN LA EPOCA DE OSIO

«El centro de gravedad se desplazaba hacia Oriente. Donde estaba el emperador, allí estaba Roma, y el emperador solía encontrarse al Este del Adriático.»

(Barrow, R. H.: «*Los Romanos*», cap. VIII, pág. 153. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1950)

A) **Situación política del Imperio.**

El siglo III fué testigo de la orientalización del Imperio. La forma política tradicional del occidente, el principado, cede su puesto al imperio concebido al estilo oriental. El Emperador sólo ahora es en verdad digno de tal título. Su poder se basa en el ejército: Es un déspota en el sentido asiático de la palabra: la fuerza militar y la fastuosidad palatina son cimiento de su poderío. Dos hombres pudieron simbolizar estas novedades: Septimio Severo y Aureliano. El primero establece con firmeza la dictadura militar, adquiriendo el ejército desde entonces el carácter de casta cerrada en la que se entraba por derecho de

nacimiento. Una frase resume su política: «Enriquece a la tropa y ríete de lo demás» (5).

El ascendiente político del ejército crece hasta convertirse en factor de primer orden en los destinos del Imperio. Pero este ejército no tenía nada que recordase de la época republicana, ni de la monarquía augústea. Era un ejército barbarizado, compuesto de todas las razas y clases sociales: en él alternaba el galo con el sirio y el «civis romanus» con numerosos elementos que no disfrutaban del derecho de ciudadanía. La consecuencia fué que, a través del ejército, el Imperio se provincializó y barbarizó (6). Su influjo fué decisivo, si se tiene en cuenta que, a partir del 212, Caracalla extendió a los provinciales el derecho de ciudadanía.

¿Y qué decir respecto a la profunda significación de este hecho? La defensa del imperio se confió a los bárbaros y provinciales, que en otro tiempo habían constituído los **«auxilia»**. Los ciudadanos romanos pierden la conciencia cívica. Más aún; consideran despreciable el ejercicio de las armas, reacción aristocrática sin duda, pero que en las circunstancias aquéllas se nos revela como lo que en realidad fué: un síntoma de decadencia romana. Romana, que no del Imperio, pues el ideal de Adriano, de civilizar a los bárbaros en el ejército cumplióse a medias, aunque a costa de barbarizar un poco a lo que fuera expresión genuina del civismo, de la disciplina y la política de Roma.

Hasta el siglo III, Roma había dominado y subyugado a las provincias. Los casos de los emperadores hispanos y el de Marco Aurelio no constituyeron propiamente excepción: si bien procedían de las provincias, también es verdad que éstas estaban intensamente romanizadas, y hablar del hispanismo de Trajano es cosa tan romántica como hablar del cordobesismo de Séneca. Ambos fueron romanos de pies a cabeza. Tan romanos como Petronio, el provenzal, o Marcial, el ibérico. Lo que les encontramos de «hispanos» es justamente aquella parte de romanidad común que es patrimonio de todos los españoles. Lo justo sería el reconocimiento en nosotros de esa romanidad coincidente con ellos.

En el siglo III se invierte la relación entre Roma y las provincias. Estas alcanzan rango dominante. Roma queda subordinada a ellas.

La avalancha de influjos provinciales invade el Imperio. Su signo fué, naturalmente, oriental y helenístico. Cuando Aureliano adopta el culto al Sol, proclamándolo protector supremo y deidad tutelar del Imperio (7), el Estado romano es otro del que fuera hasta Septimio Severo. El siglo III marca el nacimiento de una nueva época imperial, en la que las únicas fuerzas vivas son el ejército y el emperador. Ambos se necesitan: son potencias recíprocas; mutuamente adyacentes; una se justifica en la otra.

El orientalismo incluía al helenismo, por eso es significativa la hegemonía del mundo griego que vive su fastuosa y bella agonía en el nobilísimo pensamiento de Plotino para desintegrarse con sus discípulos, Porfirio y Jámblico.

La corte imperial despliega una pompa que hasta entonces había sido patrimonio de los monarcas orientales. La figura del Emperador adquiere rango divino; es un elegido, un dios, como los antiguos faraones. El centro de gravedad política se desplaza hacia el Egeo. Las presiones bárbaras crecientes y los movimientos de independencia interiores (Tétrico, en las Galias, Zenobia, en Palmira), amenazan la unidad del imperio. El aumento del ejército no era suficiente para contener a los enemigos exteriores y vencer a los internos. El sistema electivo para la provisión de vacante imperial origina frecuentes asesinatos. El peligro de la anarquía es una amenaza continua. Estas circunstancias explican la solución de Diocleciano; en efecto, la Tetrarquía parecía resolver los dos grandes problemas de la defensa de las dilatadas fronteras y la cuestión sucesoria. Con la victoria de Constantino sobre Magencio triunfa definitivamente el sistema de Diocleciano. El pueblo y la ingente masa de los ciudadanos constituyen una pasiva muchedumbre anulada —y neutra— políticamente. El mecanismo político de la época republicana y augústea se ha roto. Los Senadores quedan relegados a modestas funciones judiciales en las provincias. Se disocian por primera vez los poderes judicial y militar. Ahora aparecen el judex y el dux; éste es el jefe de los ejércitos provinciales. La burocracia recibe un aluvión de funcionarios no romanos, ni itálicos siquiera: egipcios, sirios, griegos, africanos, ilirios...

B) **Situación económico-social.**

Ha sido magistralmente estudiada por Rostovzeff en su «Social and Economic History of The Roman Empire». El papel del ejército fué también decisivo en este caso, pues en opinión de Rostovzeff constituyó el instrumento de una revolución social. A través de él, la oprimida clase campesina empieza a influir en los destinos del imperio y a tomar revancha de la acomodada burguesía. Dawson, en su obra «Los Orígenes de Europa», estima un tanto desorbitado el término «lucha de clases» y «revolución social» usado por Rostovzeff, pues no hay testimonio de que existiera en ningún momento (en los siglos III y IV) consciencia de tal lucha. Sin embargo, el hecho es que las consecuencias fueron, como admite Dawson, las señaladas por el historiador ruso. Una masa anónima aflora a la vida histórica en detrimento de las viejas familias, de la nobleza provincial y del

Senado; es la casta militar creada por Septimio Severo. La oposición entre la antigua «ciudad-estado» y el ejército mercenario alcanzan su máxima virulencia en los últimos veinte años del siglo III y si el resultado en el orden político fué el triunfo del despotismo militar, en el orden económico tuvo por consecuencia la reorganización de la hacienda y de la administración del Imperio al estilo oriental, concretamente al modo de Egipto (8). Egipto, que constituía un caso aparte dentro del mundo romano (9), dió la norma. Su situación no fué creada por Roma, que no hizo sino seguir el estado de cosas imperante desde la época lágida. Los terratenientes subyugaban bajo su poder a los campesinos, verdaderos siervos de la gleba, para lo que disponían de milicias especiales que evitaban los conatos, muy raros, de revuelta. El intervencionismo estatal, la centralización y la nacionalización de toda la riqueza, fueron las características de esta provincia, dominio personal del Emperador desde Augusto (10). La reforma administrativa de Diocleciano se inspiró en ese estado de cosas. De este modo, también en lo económico es legítimo hablar de una orientalización o helenización del Imperio a partir del siglo III.

Sobre los millones de ciudadanos, siervos, colonos, esclavos, el Emperador es el dóminus, el señor, el autócrata, ante quien se dobla la rodilla. El servicio al Estado es universal y obligatorio. Todos tienen que contribuir a sostenerlo con impuestos o servicios y para asegurar el cumplimiento de los servicios, se establece la rigurosa dependencia de cada ciudadano respecto a su oficio, desapareciendo la vieja libertad de profesión, e incluso de domicilio. Así se evitan las deserciones. Los hijos están obligados a continuar las profesiones de los padres. La población queda estratificada en clases profesionales y castas hereditarias (11).

Esta crisis, iniciada en el III, fué la más terrible que conoció nunca el Imperio y afectó a todos los órdenes de la vida económica: a la producción, transporte, moneda, especulación, comercio, y tuvo como inmediata consecuencia el desarrollo del funcionarismo, constituyéndose definitivamente la burocracia y fijándose de modo estable los estatutos de los funcionarios (12).

A la cabeza de la sociedad romana estaba el Emperador y su complicada corte, compuesta por los **amici** y **cómites**, los senadores y équites que frecuentaban al soberano, quien los invitaba a su Consejo de Estado y a su mesa; muy cerca de la persona imperial estaban también los filósofos de la Corte, el preceptor del heredero, el médico, el astrólogo y el bufón.

El primer estrato lo constituía el «**orden senatorial**» o **nobleza** que comprendía, además de los senadores en ejercicio, la descendencia de éstos hasta la tercera generación. En dependencia de la nobleza, vegetaban los «**ardeliones**» satirizados

por los escritores y moralistas, modalidad de parásitos típicamente romana.

El segundo rango correspondía a los «**équites**» o caballeros. Para pertenecer al «orden equestre» se exigía un censo de 400.000 sextercios mínimum. Dentro del «orden equestre» se escalonaban diversos grados.

Finalmente, estaban los **plebeyos** que englobaban al ciudadano libre de nacimiento, al liberto, y a todas las profesiones, incluyendo la clase de los «mendigos», que llegaron a gozar de auténtica existencia corporativa (13).

C) **Situación religiosa.**

La religiosidad fué el fundamento espiritual de la grandeza de Roma. Desde la época republicana, las victorias militares considerábanse triunfos que Júpiter alcanzaba por «mediación» del pueblo romano.

La religiosidad de Roma caracterizóse por su nacionalismo, su intimismo y su tolerancia.

Los romanos creían que cada pueblo tiene sus dioses; no se elevaron como los judíos a la trascendental concepción de un Dios supernacional, ni tampoco creyéronse nunca, como aquéllos, pueblo «elegido». De estas ideas despréndese la tolerancia romana en materia religiosa y la convivencia de muy diversos cultos en el ámbito del Imperio. El Panteón es símbolo de esa peculiar actitud.

La religiosidad primitiva mantuvo en los romanos el carácter íntimo de ciertos cultos, de los familiares sobre todo, que aliados a tendencias orientales, dieron lugar en el siglo I al culto al Estado, esto es, a Roma y al Emperador.

La veneración al «genio» del difunto enlazó con el culto al vivo, típico del Oriente. Al Occidente repugnaba la confusión de Dios y hombre. No así al Oriente donde tanto la filosofía como la religión contribuían a borrar fronteras entre ambos. El caso de los héroes divinizados, Heracles y Esculapio, los calificativos de «Eurgetes» y «Sóter» («Bienhechor» y «Salvador») aplicados a los soberanos lágidas, todos estos elementos convergen en el culto a Roma, y al Emperador, ceñido en un principio (siglos I y II) a la persona estricta del príncipe y extendido más tarde a la familia imperial, a la que se diviniza con frecuencia a partir del siglo III (14).

La convivencia de varias divinidades en el Panteón y el movimiento de tan diversos pueblos, cada uno con su religión nacional o local dentro del Imperio, originó numerosos fenómenos religiosos. Cronológicamente el primero consistió en la **asimilación** del politeísmo romano al griego, pero más tarde se

inició una serie de otras «**asimilaciones**» (Júpiter-Mithra; Zeus-Hypsistos-Jawé) (15), y de ininterrumpidas «admisiones». Esto dió lugar en la época que estudiamos, a una extraordinaria confusión: epítetos divinos, elementos cúlticos rituales, se interpenetran mutuamente, dando por resultado el característico «**sincretismo**» de los siglos III y IV.

Bultmann ha señalado, además, la importancia de las religiones astrales y de los misterios. Las primeras, oriundas de los «**baalin**» fenicios, evolucionaron a una especie de panteísmo sui generis y a la vez hacia la idea de un dios trascendente (16). La concepción astrológica rompió la idea griega de un cosmos armónico desdoblando éste en los dos mundos, el superior o astral y el sublunar o inferior, regido éste por el primero **fatalmente.** Los trastornos y convulsiones del Imperio en el siglo III favorecieron el desarrollo del culto a la Fortuna (Tyké) que se identificó con el destino divinizado (17) y se le llamó misteriosamente «lo que es por sí mismo» (tó automaton), dedicándosele bajo tal advocación una inscripción en Pérgamo.

En la conciencia de siervos, esclavos, y tantos seres arrastrados por los desastres de la época, arraigó profundamente la idea de fatalismo; se sintieron subyugados por la «**necesidad**» (ananké) y por la «**suerte**» (eimarméne).

Pero estas ideas, tan estrechamente vinculadas a la ética estóica, degeneraron en la masa y la **astrología**, en el sentido peyorativo de la palabra, se propagó por todo el imperio. A su lado, y en un plano superior, se desarrolló la que pudiéramos llamar «**trología astral**», para la que las deidades de los astros, despojadas de su personalidad, se tornaron entes abstractos, «**cuyo poder rigurosamente casual podía ser matemáticamente calculado**» (18). Fué la hora propicia de magos y «caldeos». Todo el mundo quiso conocer su horóscopo, desde el Emperador hasta el más humilde liberto, y Claudio Ptolomeo intentó en su «**Composición en cuatro libros**» **unir la creencia astrológica con la astronomía científica** (19).

Las religiones mistéricas irrumpen con la avalancha de sus «**demonologías**». Los «daimones», que hasta entonces tuvieran puesto muy secundario entre griegos y romanos, pasan ahora a primer plano y con ellos se difunde y prospera la **magia**. Las religiones de Atis, Isis, Osiris, Adonis, logran suprema culminación. Fueron las religiones de los soldados, porque tendían a crear virtudes morales y militares. Tal el culto a Mithra, casi exclusivamente militar (20). Las religiones de los misterios abolieron las diferencias raciales, nacionales, sociales, etc., formando comunidades universalísticas, gobernadas por una suprema autoridad jerárquica: el sacerdote o **mystagogos**, padre espiritual de la comunidad, pero no constituyeron nunca, como las comunidades judías o cristianas, «**una unidad eclesiástica**» (21). Para ingresar en ellas era preciso pasar de la iniciación

(tel té) a la purificación (lustraciones, flagelaciones, bautismos, etc.) y finalmente seguía la transmisión de la fórmula sagrada, (parádosis, synthema, symbolon) (22). La situación crítica porque atravesaba el Imperio hace que una creciente mayoría busque en estas dos religiones, (astrales y de misterios) caminos de salvación y de evasión del mundo. La creencia en la inmortalidad del alma era una esperanza consoladora y encontró apoyo tánto en una como en otra religión. Pero ni una ni otra lograron satisfacer las necesidades espirituales de aquella humanidad. Sin embargo, contribuyeron a crear una atmósfera espiritual propicia al triunfo del cristianismo, del que no obstante se diferenciaban radicalmente.

Dentro de la esfera religiosa hay que señalar un hecho político de gran trascendencia para la historia del cristianismo en el siglo IV. Me refiero a la tendencia religiosa unificadora que inspiró la política de algunos emperadores, como Aureliano. La grandeza del Imperio se fundaba en la religión, no hay que olvidarlo. Se pensó que la crisis podría resolverse, o encauzarse hacia su solución, dando al Imperio una unidad espiritual que sólo la religión podía ofrecer. En tales ideas fundóse la política religiosa de Aureliano cuando proclamó al dios del Sol («Sol invictus»), divinidad tutelar del Imperio. Y en análogos supuestos debió inspirarse la política de Constantino con relación al cristianismo. Fortalecían este punto de vista, tanto el ambiente espiritual como las tendencias filosóficas, que desde Plotino, y más remotamente aún, desde Séneca, orientábanse hacia el teísmo o el panteísmo.

D) **Situación filosófica.**

La evolución normal de la cultura greco-romana es alterada por la irrupción creciente del orientalismo, hasta el punto de producirse, según Ferrero, la ruina de la civilización antigua, juicio acaso un poco exagerado. Según el citado historiador italiano, las revueltas y calamidades político-económicas empobrecieron las minorías o las destruyeron, pero como dichas «élites» habían gobernado y civilizado al Imperio en los siglos I y II, con su caída arruinóse la paz y degeneraron las artes, la filosofía y la cultura greco-latina en general.

En la filosofía márcase un cambio profundo, que afecta tanto al objeto como al método. Ahora el gran problema al que todo se conexiona es el teológico; en cuanto al método, sustitúyese la clásica especulación racional por confusos iluminismos, la fuerza de la argumentación cede ante la revelación inefable, alcanzada a través del éxtasis. Los problemas de Dios, la creación, los seres, la inmortalidad, enfocados desde un punto de

vista religioso, son los que apasionan a los pensadores. Ellos testimonian las infiltraciones religiosas en el dominio filosófico, y en tal infiltración patentízase la profunda alteración o cambio de rumbo a que me refería.

Nada más lejos de un Aristóteles o un Platón. Sus sistemas, como toda la filosofía griega del período clásico, se caracterizaron por su laicismo, sin que nada en ellos nos recuerde ni remotamente el teodidactismo de un Plotino, por ejemplo.

Los influjos religiosos orientales afectaron gravemente a la filosofía. ¿Superposición? ¿Fusión? ¿Osmosis? No parece muy acertada la tesis de Dawson (23) al afirmar el dualismo y convivencia de culturas sin producir cultura común. ¿Qué fué entonces la cultura helenística, un simple fenómeno social de convivencia de distintos pueblos y religiones, como resultado de la estructura supernacional del Imperio Romano? ¿Cómo explicar los casos de un Plotino, un Jámblico, un Orígenes, un Philón?

El movimiento convergente de la filosofía y de la religión que consideraba imposible resolver el problema de la salvación del alma sin un sistema filosófico del Universo (24), demuestra que no se trataba de un paralelismo sino de una ósmosis. El teólogo y el filósofo se ocupan de los mismos problemas. El sistema de Plotino puede colocarse en la misma línea que la especulación teológica de Orígenes (25) y ambos proceden del mismo maestro. Esta ósmosis se traduce por una desorbitación mutua: el teólogo tiende a racionalizarse influído por la filosofía, mientras que a su vez, el filósofo apela al éxtasis como suprema fuente de conocimiento.

Los puntos de coincidencia entre filosofía y religión no se limitan a los señalados. El filósofo es comparable al **mystagogos** que rige una una comunidad de fieles. La antigua escuela es sustituída por la comunidad de vida filosófica, o «syssitia» frecuente en Alejandría (siglos II y III) de donde pasó a Roma y al Occidente. Dion Cassius (77, 7) nos habla de los peripatéticos alejandrinos del tiempo de Caracalla, que vivían en común y practicaban la syssitia, de ascendencia espartana.

En tales comunidades, muy limitadas a diferencia de las religiosas (recuérdese, por ejemplo, el Qunrán), la función del filósofo, en torno al cual se agrupaban, fué casi sacerdotal. Su misión suprema de «director de almas» no tuvo carácter meramente teórico. Basta leer la **Vida de Plotino**, escrita por Porfirio, para convencerse de lo contrario. Más que profesor, el filósofo era un guía espiritual.

Otro rasgo común con las asociaciones religiosas lo ofrece la tendencia a la «**fuga del mundo**», tema constante dentro del neoplatonismo. El ascetismo (sin conexión con la moral cínica) la abstención de carnes, la práctica de extenuantes vigilias que pone de moda la filosofía, marcan bien a las claras su alejamiento del sano equilibrio clásico y su situación de vasallaje

con respecto a las religiones orientales, incluso con los gymnosofitas indios, popularizados por las obras de Apolonio de Tyana, de Megasthenes, y acaso por el enigmático Ammonio Saccas, misteriosa personalidad, cuyo nombre ofrece una extraña y sorprendente analogía con el de Muni Sakia (Buda) (26).

Por semejante vía el filósofo acaba por confundirse con el místico.

La más importante corriente filosófica de los siglos III y IV tiene su fuente directa en Ammonio Saccas; incluso hubo quien defendió, como Arnim, que el libro de Nemesius (De Nat. Hom.), reproducía la doctrina auténtica de Ammonio Saccas, opinión refutada brillantemente por helenista tan insigne como Zeller. Se ha llamado a A. Saccas, con razón, el Sócrates del neoplatonismo. Fué un hombre representativo como pocos, que indudablemente se dejó llevar por el romanticismo de su tiempo que volvía los ojos a la naturaleza y al lejano Oriente. Desde Strabon, la India se había puesto de moda. No hay tratado de moral que no aluda a los brahmanes y gymnosofitas indios y el «**Corpus Herméticum**», revela claramente hasta qué punto tal influencia fué radical (27).

La filosofía deja de ser especulación pura y desinteresada para transformarse en camino de salvación. Desciende del noble plano teórico a que la elevaron los filósofos de los siglos IV al II antes de Cristo, al más modesto y democrático de disciplina salvadora. La teodicea iniciada por Plutarco en el siglo II y antes, por Posidonio, la superación del panteísmo estoico (día pánton diékon theós) del «Dios que penetra a través de todas las cosas», por el monoteísmo (28), la doctrina de la providencia divina y de la mortalidad del alma, culminan, por cauces platónicos, en la filosofía del siglo III.

La filosofía es el exponente de las aspiraciones de la época que, romántica también en su desilusión de este mundo, ansiaba huir de la realidad y ser libre de las cadenas impuestas por las exigencias materiales y por el Estado. Por eso la misión del sabio es «la cura de almas» y por eso también brota una «casuística» y una «psicoterapia», puesto que la obra de la filosofía es ante todo obra de **salvación** (29).

Monoteísmo, fuga del mundo, ascesis, comunidad, salvación del alma, temas dominantes desde el siglo I al III, fueron el ambiente que encontró el cristianismo en la esfera de la filosofía, ambiente propicio y peligroso a un tiempo, pues le amenazaba con absorberlo, como nos muestra el caso de Arrio, el de los gnósticos sobre todo, y en gran escala, aunque parcialmente, Orígenes.

E) **Situación literaria.**

El ambiente en que fructificaron las artes, durante los siglos III y IV era herencia del helenismo anterior. Del siglo II antes de Cristo al siglo II después de Cristo, se extienden cuatrocientos años en los cuales el centro cultural y artístico se desplaza de Atenas hacia Oriente y se produce una cultura mixta grecoasiática, la helenística. Supérase en esta época el nacionalismo y surge una cultura universalística, cosmopolita, de sabor moderno. El hombre, y muy especialmente el pensador y el artista, se consideran «**cosmopolites**», ciudadanos del universo, miembros de la humanidad. Una trascendente inversión axiológica tiene lugar: los valores humanos se sobreponen en la estima del filósofo o del artista a los valores nacionales o raciales. Se tiende incluso a emanciparlos de toda circunstancia material: raza, pueblo, nación, para hacer de ellos (poesía, plástica, pensamiento) especies universales, patrimonio espiritual común del que pueden gozar todos los hombres sin discusión.

Se organiza supernacionalmente la actividad científica y artística, dominando el «commercium litterarum et artium» que creó un ambiente de solidaridad entre científicos y literatos, sobrepasando límites y restricciones impuestos en otro tiempo por fronteras y estados (30). Así se explican ciertas instituciones típicas, tales como el Museo y la Biblioteca de Alejandría.

Por influjo y analogía de lo que ocurría en la organización del gigantesco Estado, tecnifícase el trabajo y surgen las especializaciones tanto en la burocracia como en las artes (31). Consecuencia del tecnicismo fueron en el dominio intelectual la erudición, el academicismo, el eclecticismo y el escolasticismo. Por eso la poesía trasciende, incluso en sus mejores momentos a «imitatio», y por eso también, el ochenta por ciento de las veces, el filósofo es un comentarista de textos clásicos. Paralelos a estas tendencias son el gusto por las antigüedades y el amor a la arqueología.

En este ambiente se crearon las obras de Lucrecio, Horacio y Virgilio; las historias de Tácito, Suetonio, Livio y Salustio, las grandes prosas de Cicerón y los Tratados de Séneca. Pero al llegar al siglo III, el descenso es pavoroso. Siglo árido, uniforme, sin sorpresas, en oposición al IV que, a pesar de las crisis políticas, militares y religiosas, fué relativamente brillante y no se le puede negar interés. Los nombres de Claudino, Amiano Marcelino y Ausonio son bastantes para justificarlo. Nada parecido nos ofrece la tercera centuria.

La provincialización del imperio, la caída de la tradicional aristocracia, y de la «élite» romana, arrastran a las letras. En el siglo III asistimos al crepúsculo pagano. Los serenos días del bello «otium» clásico están muy lejos: no son más que una nostalgia. Y todos los géneros literarios marchítanse. Cuando se

quiere poetizar se hace mala retórica y torpe artificio: Es el caso de Pentadio, autor de dos poemas, uno de ellos en dísticos «ecoicos». La figura literaria más interesante de la tercera centuria fué el cartaginés Marco Aurelio Olimpio Nemesiano, autor del poema venatorio «Cynegética».

La erudición decae: no hay personalidad sobresaliente. Pomponio Porfirión, comentarista de Horacio; Cayo Julio Solino, compilador de Plinio; el gramático Censorino, todos fueron escritores mediocres.

La historiografía, más abundante, no tiene tampoco interés. Hay una legión de biógrafos pero muy pocos valen la pena. De entre ellos, sólo dos sobresalen: Mario Máximo y Elio Junio Cordo. La historia degenera en mala biografía. La colección más importante de la época es la llamada «Scriptores Historiae Augustae», esta es, la «**Historia Augusta**».

Sin embargo, una obra de escaso valor, los «Dicta Catonis», fué de las más leídas y difundidas. De nula fuerza poética, es una colección de sentencias atribuídas a Catón el Viejo y escritas en feos hexámetros. Los «Dicta» han sido seguramente el libro más veces traducido, después de la Biblia (32).

El Derecho es la única gloria del siglo III. Es el siglo de Emilio Papiano autor de las famosas «**Questiones**» y «**Responsa**»; de Julio Paulo y de Domicio Ulpiano, autores respectivamente de «**Sententiae ad filium**» y de los 81 libros de «**Ad edictum**», obras ambas de fundamental importancia para la formación del «**Digesto**» justinianeo (33).

El florecimiento súbito e inesperado de las letras en el siglo IV, tiene significación de última llamarada, la que precede a veces a la total extinción del fuego. La poesía, la prosa, los géneros más diversos, renacen vigorosos al calor de las grandes reformas con que Diocleciano y Constantino intentan apuntalar el ruinoso edificio imperial. Las escuelas de Augustodunum (Antun) y Burdigala (Burdeos), ambas en la Galia, fomentan las artes, así como otras muchas florecientes en esta época. Los escritores salen de la burguesía y de la burocracia. Los últimos paganos son los poetas. Algunos se convierten al cristianismo pero fríamente y sin despegarse por completo de su lenguaje paganizante. Un poeta muy notable, y muy familiar a nuestros clásicos de los siglos XVI y XVII. Ausonio, inaugura el siglo, y otro, más grande aún lo cierra: Claudiano. El primero, delicado y lírico, extraordinariamente virtuoso en ocasiones, amó sobre todo el malabarismo métrico: especie de Banville. Sin embargo, hay que reconocerle una cierta gracia decadente que hubiera sido la delicia de un Albert Samain o un Juan Ramón. Es el otoño de la poesía latina.

Claudiano fué la viva antítesis de Ausonio, no sólo por su nacionalidad egipcia (Ausonio nació en Burdeos), sino por la

naturaleza de su poesía. Apasionado de Roma y del paganismo, fué su último gran cantor.

Al linaje de gramáticos, eruditos y oradores pertenecieron, Nonio Marcello. lexicógrafo; Gayo Mario Victorino, traductor de Platón y Aristóteles: Flavio Sositrapo Carisio; Diomedes; Elio Donato, maestro de San Jerónimo; Ambrosio Macrobio Teodosio, y sobre todo Quinto Aurelio Simaco, ilustre apologista del paganismo.

Exceptuando los «**Caesares**» de Aurelio Víctor y el «**Breviarium ab urbe condita**» de Eutropio, la única figura de la historiografía del siglo IV es Amiano Marcelino, antítesis de los historiadores mencionados, pues poseyó un alto concepto de la historia, la cual según él acostumbra a volar sobre las altas cumbres de los acontecimientos políticos y no a perderse en las minucias de las cosas humildes.

LA IGLESIA EN LA EPOCA DE OSIO

Introducción

Visto el panorama que presentaba el Imperio romano del 250 á 350, analicemos el alcance y trascendencia de su cristianización en ese período. Epoca de contrastes violentos, entre 250 y 350 tienen lugar dos hechos político-religiosos esenciales y de signo contrario: Un hecho negativo, la persecución de Diocleciano, y otro positivo, el Edicto de Milán. Tras la tormenta, la calma. Pero la situación de la Iglesia no se despejó, con todo, a raíz del edicto constantiniano. Las herejías desgarraban su seno y, por otro lado, la política favorable de Constantino y sus intervenciones personales en asuntos eclesiásticos e incluso dogmáticos, entrañaba un grave peligro: el de que la Iglesia fuera absorbida dentro del ingente aparato de la administración imperial, quedando reducidos los obispos a la categoría de funcinarios del Estado. Contra ambos peligros tuvo que reaccionar la Iglesia a la vez, delimitando en lo dogmático la esfera de la pura ortodoxia, y deslindando en lo político su situación de plena independencia del Estado en materia eclesiástica, gobierno y organización interna.

La cristianización muy avanzada a mediados del siglo III, especialmente en Oriente, progresó más aún a partir del Edicto de Milán. La actitud de Constantino, aparte de los factores sobrenaturales que pudieran haber intervenido, estuvo en gran

parte determinada por la extraordinaria importancia que el elemento cristiano tenía en el Imperio.

La cristianización se realizó en todas las direcciones de la vida y de la cultura: la vida privada y la pública, la familia y el Estado, el individuo y la sociedad; la sociedad a través de todos sus estratos, desde el esclavo hasta el emperador, simultáneamente; la administración y el ejército; en resumen, todas las clases y todas las profesiones fueron paulatinamente cristianizándose. Lo mismo ocurrió en el mundo de la cultura: el cristianismo va tomando posiciones en la Filosofía, la Oratoria, la Poesía, las Artes, las Leyes, el Idioma, la Política. Su penetración presentó muy diversos caracteres y aunque los puntos de vista y los objetivos eran distintos, si bien no siempre contrarios, a los de la cultura grecorromana, puede decirse que, en general, la penetración cristiana en la esfera de la cultura presentó caracteres de asimilación. Más tarde veremos que esa asimilación no implicó alteración esencial ni alejamiento de sus puras fuentes primitivas, como supuso Harnack, y que se inspiraba, al contrario, en principios teológicos de San Pablo, por no apelar a razones a posteriori como la conocida doctrina conciliadora agustiniana de la «expoliación de Egipto», tan frecuentemente invocada.

Los siglos III y IV son la edad de oro de la Patrística; en especial, el siglo IV es el de los grandes Padres Latinos. El arte y la poesía se convierten, dentro de la tradición clásica, en portavoces de la religión. La pintura continuativa, episódica, historial, típica de Roma, se adaptó maravillosamente a las necesidades del cristianismo, que, en general, usa las artes en sentido instrumental, esto es, al servicio del mensaje de Cristo.

Las diferencias entre las Iglesias Oriental y Occidental cobran relieve. La Oriental es más culta, más rica y numerosa. La Occidental, más disciplinada, más organizadora y precisa.

El primitivo sentido misional continuó imperando. La acción de la Iglesia no se detiene en fronteras, y desafiando los peligros del caos bárbaro, lleva más allá del Imperio la predicación del Evangelio.

La vida monacal y con ella el ascetismo adquieren su auge en Egipto y desde allí irradia por todas las provincias desde Persia hasta Irlanda.

La actividad teológica es incesante. Es la época por excelencia de los Concilios. La libertad de la Iglesia, el semillero de herejías, unas nuevas, renacidas otras de sus cenizas, los hacen necesarios. Aunque sólo fuera por la proclamación de la fórmula teológica niceana, esta época hubiera merecido llamarse decisiva para la Cristiandad.

SITUACION INTERNA DE LA IGLESIA: CLERO Y LAICOS

A) **La Cathedra Petri.**—El principio jerárquico de la Iglesia Católica tiene su fundamento en Pentecontés y fué estatuído por el mismo Jesucristo que organizó una «sociedad visible» a cuya cabeza puso el «Colegio Apostólico» y a Pedro como jefe supremo de éste. Así desde su origen el gobierno de la Iglesia correspondió a los Apóstoles. Su autoridad indiscutible fué universalmente acatada.

El primado de Pedro fué una realidad indiscutida. No así el de sus sucesores. Las iglesias directamente fundadas por los Apóstoles fueron, además de las primeras cronológicamente, las primeras también en orden a su importancia. De hecho tuvieron rango de metropolitanas. Y muchas de ellas, casi todas de Oriente, se consideraron iguales a Roma, a cuyo obispo en el mejor de los casos concedieron hasta el siglo III la categoría de «primus inter pares». Sin embargo aunque la primacía romana no había sido claramente formulada en lo referente a la disciplina y gobierno, hay numerosas pruebas a partir del siglo II que abonan la ascendencia y superioridad del obispado romano en lo doctrinal y espiritual. Así, San Ireneo no vacila en afirmar que la iglesia de Roma es «la más grande, la más antigua, por todos conocida y fundada por los gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo» (34). Roma es para él sede de la pureza ortodoxa. De ahí se puede desprender naturalmente la justificación de la preeminencia que gozaba. Pero San Ireneo no se planteó el problema jurisdiccional, sino el teológico. Más explícito fué a este respecto Tertuliano que indica a «sólo Pedro» como punto de partida de la serie de obispos romanos (35), y único con potestad de atar y desatar (36) y lo mismo puede asegurarse del autor anónimo del «Mikrón Labyrinthon», cuyo fragmento recogido por Eusebio (37) afirma taxativamente la preeminencia de la Sede Romana por haber sido fundada por San Pedro. Parecida actitud adopta San Cipriano: Cuando Cristo en un principio confirió «**a un solo**» Pedro y «**solamente a él**» la autoridad de atar y desatar, manifestó su voluntad de que la Iglesia es y debe ser una. El Apóstol es, pues, no sólo el símbolo de la unidad, sino su fundamento real, ya que de él y por medio de él la unidad existe interiormente en la Iglesia. Todo obispo está en conexión real y directa con Pedro. Pero según San Cipriano, el dar ulteriormente Jesús otro precepto a los demás Apóstoles (Juan, 20, 21) significa que todos los demás Apóstoles tuvieron parte en aquel «unus episcopatus». Por eso el primado de Pedro tiene para él un valor honorario («primus inter pares»), mas no jurisdiccional.

Con Pedro la Iglesia originaria (ecclesia principalis) se estableció en Roma, y de ella salió (exorta est) siendo Pedro el Obispo, la «unitas sacerdotalis».

A pesar de todo esto, San Cipriano creía que la «cathedra Petri» no se encontraba solamente en Roma, sino también en todas aquellas iglesias que tuvieran un legítimo obispo católico, y todo cristiano tiene obligación de permanecer dentro de la Iglesia Católica, pues si quiere salvarse, «habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem» (38).

En líneas generales tal fué también la posición de un San Basilio Magno y de un San Juan Crisóstomo: incluso admitiendo la primacia de Pedro, no se la reconocen en lo jurisdiccional a sus sucesores. De ahí a reconocer el principado efectivo y jurisdiccional del Obispo de Roma no había más que un paso, y este se dió en el siglo IV (39). De hecho, los Obispos de Roma gobernaron la Iglesia Universal, no sólo Clemente Romano, el año 96, sino Víctor I hacia 190, y de tal modo que el mismo Harnac reconoce que por este tiempo ejercía realmente funciones de primado (40). El mismo Papa Víctor I lanza una excomunión de carácter general contra Teodoto de Bizancio. Funciones papales cumplieron Calixto I y el Papa Dionisio. Hasta los herejes y cismáticos se esforzaban por conseguir la aquiescencia de Roma demostrando con ello que era el centro de la verdadera Iglesia Cristiana.

B) **Ordo Sacerdotalis.**—Hoy es históricamente insostenible la indistinción entre clérigos y láicos que preconizaban los historiadores liberales, como Harnak y Guignebert, para el siglo primero del cristianismo.

Desde su origen, la facultad de gobernar y adoctrinar correspondió a los Apóstoles por expreso mandato de Jesucristo. Los «profetas» e «inspirados» estuvieron subordinados a ellos, así como los maestros o doctores. Fueron sus auxiliares y, en realidad, la prefiguración del episcopado.

La época llamada «pneumática» o carismática, esto es, de los «inspirados», fué de corta duración. Los inspirados (profetas, itinerantes, etc.) abusaron con frecuencia de la «glosolalia» y algunos emitían sonidos inarticulados que descifraba un intérprete. No siempre entendían a los Apóstoles ni estaban de acuerdo con ellos. Su prestigio decayó pronto (41). A pesar de lo cual, la historiografía protestante ha exagerado su importancia presentándolos como ejemplo de espiritualidad.

El «ordo sacerdotalis» aparece ya en el siglo I con sus tres grados: epíscopos, presbíteros, diáconos. Durante mucho tiempo hubo la creencia, muy generalizada, de que su origen estuvo en ciertos tipos de asociaciones religiosas paganas. El descubrimiento sensacional de los rollos del Mar Muerto ha arrojado nueva luz sobre el origen de la organización de las primitivas comunidades cristianas y particularmente del episcopado. Si, como afir-

ma el P. Danielou, S. J., las semejanzas entre la organización de Qumran y las primeras comunidades cristianas son sorprendentes (42), hasta el punto de que las funciones de Pedro fueron simlares a las del Superintendente del «Manual de Disciplina» (43), y la autoridad de los doce Apóstoles recuerda la de los doce láicos y los tres sacerdotes que formaban el Consejo del Qumran, surge la base para una nueva hipótesis relativa al origen del episcopado. Con el precedente de las relaciones entre esenios y cristianos y teniendo en cuenta el gran parecido entre los inspectores esenios («mebbaqqer») que presiden las reuniones y vigilan el reparto de bienes y los «obispos» (episcopoi, inspectores, sinónimo de presbiteroi o sacerdotes), puede ser descartada la hipótesis que hacía derivar el origen de la primitiva organización eclesiástica de preexistentes modelos grecorromanos, cual las asociaciones religiosas griegas llamadas «**thiases**» y «**éranes**» cuya equivalencia romana fueron los «collegia» y especialmente los «collegia tenuiorum» o asociaciones de gente modesta.

Las funciones del «episkopos» (vigilante) recuerdan ciertamente el cargo del «epimeletas» (intendente o inspector) pero su semejanza con los «mebbaqqer» esenios es más profunda, y por otra parte nos constan otras relaciones de tipo jerárquico y administrativo, por ejemplo, la primitiva comunidad de bienes entre los cristianos. En resumen, todo esto nos lleva a la conclusión general de que la organización de la Iglesia no surgió esporádicamente y al azar de las circunstancias históricas y sociales, sino que en lo substancial se desprendió del magma original de la comunidad cristiana de Jerusalén, articulada en el ambiente y en la tradición judías. Desde el siglo I distínguese bien: a) la sucesión monárquica apostólica, y b) la distinción jerárquica entre obispos, presbíteros y diáconos. Y la misma estructura encontramos en las iglesias organizadas por San Pablo y San Juan (44). Para comprobar hasta qué punto el principio monárquico del gobierno episcopal estaba bien asentado en el siglo I, basta acudir al testimonio de San Ignacio de Antioquía († 110) el cual proclama al Obispo vicario de Cristo en su Iglesia (45), por el que han de administrarse los sacramentos (46), y nos da noticias además de que la jerarquía episcopal se hallaba establecida en todo el mundocristiano (47) con tal coherencia y universalidad que **por primera vez** es calificada la Iglesia de **Católica** (48).

Además de los grados subordinados al obispo, presbíteros y diáconos, hubo jerarquías no oficiales pero de cierto influjo, como las llamadas carismáticas o itinerantes. Y por debajo de los diáconos, estaban los subdiáconos, y las **ordenes menores** que comprendían los «lectores», «acólitos», «exorcistas» y «ostiarios», cuya primera referencia debemos al Papa Cornelio (251-52) (49).

La estructura de la Iglesia está en lo fundamental perfectamente definida y establecida a mediados del siglo III. El principado de Pedro, primer obispo de Roma, la conciencia de catolicidad, el gobierno monárquico de los obispos (los metropolitanos no aparecen oficialmente hasta el siglo IV, aunque de hecho existen mucho antes), son principios sólidamente asentados. Roma, acabada la era de las persecuciones, manifiesta externamente ser lo que había sido internamente desde el episcopado de San Pedro: el centro indiscutible de la Cristiandad.

La más vieja Constitución que se conoce de la Iglesia, la antigua **Constitución Egipciaca** (50) nos permite además la reconstrucción detallada de la vida cristiana en la Roma del siglo III.

C) **Los Laicos.**—Diferenciados del clero (51) desde un principio colaboran con él en sus funciones de «lectores», «ostiarios» y «exorcistas», cargo éste último que se remontaba a los primeros tiempos cristianos (52) y era seguramente un residuo de la época en que carismáticos e itinerantes auxiliaban a los Apóstoles y sucesores. Los más instruídos eran los lectores que actuaban en las grandes solemnidades. Estos puestos subalternos eran considerados como grados previos para el posible futuro ingreso en el clero. Eran elegidos por el obispo de la ciudad y debían de ser hombres de costumbres irreprochables.

Las «diaconisas», «viudas» y «vírgenes» de funciones difícilmente diferenciables hoy, constituyeron otro caso de participación subalterna del laicado en las funciones eclesiásticas.

Durante mucho tiempo, y, en algunos lugares, hasta muy avanzado el siglo IV, hubo comunidades cristianas que practicaron la más perfecta «sissytia» o vida comunal. Pero incluso, desaparecidas o atenuadas estas asociaciones comunales, existió un espíritu fraternal con las comunidades más distantes, considerándose «hermanos en Cristo» de acuerdo con las palabras del Apóstol.

A pesar de la estrecha colaboración de los fieles con el clero, las distinciones estuvieron bien definidas. Así, por ejemplo, en el acto de la Eucaristía, el obispo y los presbíteros se sentaban en torno a la mesa sagrada, mientras que los láicos estaban de pie, en tanto que los diáconos repartían el pan y el vino y mantenían el orden.

Ignoramos a qué cifra se elevó el total de cristianos en los siglos II y IV. Los cálculos de la moderna historiografía difieren mucho entre sí y nos evidencian la relativa arbitrariedad de los mismos (53). Con todo, y sin pretensiones cuantitativas, podemos afirmar, que el número de cristianos debía de ser considerable. Lo suficiente para constituir dentro de la población del Imperio un núcleo humano capaz de contrarrestar al grupo religioso más importante. No podemos deducir por analogía con la situación de Roma la situación del resto del Imperio, porque

en muchas localidades, los cristianos eran proporcionalmente más numerosos como ocurrió en Alejandría o Antioquía. Sin embargo, el estudio de esta cuestión en Roma, gracias a los datos de Eusebio (54), nos permite hacernos una idea general. Según la «Carta» del Papa Cornelio a Fabio, conservada en su Historia Eclesiástica, sabemos que había en Roma 46 Basílicas, noticia ratificada por el testimonio de Optato (55) que afirmaba haber más de 40 en época de Diocleciano. Si a principios del siglo III, a que se refiere Cornelio, era tan subido el número de templos ¿qué no habrá sido en el primer tercio del siglo IV cuando el Edicto de Milán y las mercedes constantinianas permitieron a la Iglesia su libre desarrollo?

Una cosa puede afirmarse: que la población cristiana era mucho más densa en Oriente que en Occidente, en especial en Asia Menor, Siria y Egipto. Grecia, que recibió desde el principio con frialdad las predicaciones de San Pablo, mantuvo su relativa indiferencia. Sin haber sido por completo refractaria, estuvo muy lejos del entusiasmo y del fervor siro-egipcio, por ejemplo. El Occidente sólo a partir del siglo IV fué intensamente cristianizado.

LA IGLESIA Y EL ESTADO

Situación de la Iglesia ante el Estado.—A primera vista, resulta chocante que el Estado Romano profundamente tolerante en materia religiosa persiguiera encarnizada y repetidamente a los cristianos, máxime cuando no se les podía objetar el nacionalismo fanático que en los judíos fué causa justificadora de las varias persecuciones que sufrieron. Los cristianos fueron pura y simplemente religiosos sin implicaciones nacionalistas, porque el Señor habia dicho «Mi reino no es de este mundo». Tampoco estuvieron dominados por el racismo porque el Señor dijo: «Predicad a todas las gentes». No obstante, desde su aparición en el escenario del Imperio, chocaron con el Estado. Durante unos treinta años disfrutaron de las ventajas que gozaban los judíos, porque fueron confundidos con ellos como si constituyeran una secta más, pero también debieron sufrir por lo mismo, las persecuciones y destierros a que los judíos fueron sometidos.

Cuando empieza a sonar en el siglo I el nombre de cristiano con independencia del judaísmo, inmediatamente es mal interpretado. Se les creía gente subversiva, dada a prácticas terribles de homicidio y antropofagia, hostiles a la familia y al Estado:

en fin, enemigos de la sociedad, de la cultura y de la moral. La mutua inteligencia no era posible. Además los cristianos no se esforzaron por comprender el punto de vista de Roma, que les exigía, para dejarlos en paz, que legalizaran su situación, reconociendo su culto bajo la «ley de asociaciones», sin lo cual serían considerados fuera de la ley (56), religión ilegítima.

El romano pensaba en términos políticos, como ha visto muy bien Barrow, mientras que el cristiano lo hacía en términos religiosos. El conflicto era inevitable.

La exigencia estatal de rendir culto al Emperador y a Roma no podía cumplirla ningun sincero cristiano porque el primer mandamiento del Decálogo lo prohibe taxativamente. Comprobada la resistencia cristiana al culto oficial, fué fácil desencadenar persecuciones. Parece sin embargo, pero no puede afirmarse con seguridad, que en los dos primeros siglos no hubo edicto general contra el cristianismo. Las persecuciones fueron pues, personales, (Nerón), espasmódicas y locales. Muchas créese hoy que no fueron iniciadas por los Emperadores sino desatadas por el populacho. Tales las de Antonino Pío y Marco Aurelio. Incluso hubo emperador, como Trajano, que desaprobó la «caza» de cristianos, limitándose a castigarlos donde se les descubriese en calidad de tales. Schwartz piensa que, al contrario de lo que afirma Barrow, entre Nerón y Trajano debió ser publicado un senato-consulto o un edicto imperial que prohibiese bajo pena de muerte pertenecer a la comunidad cristiana y sospecha que debió ser decretado por Domiciano (57). Lo que indudablemente pesó más en contra de la naciente Iglesia fué su carácter de asociación secreta e ilegal dentro del Imperio. Toda comunidad ilegalmente constituída era considerada peligrosa.

Al barbarizarse el Imperio en el siglo III, vive la Iglesia largos años de paz. Con el tiempo nadie creía ya a los cristianos caníbales y enemigos del orden, como en un principio. La vida se dulcificó y la convivencia fué, si bien tímidamente, posible. Pero en los siglos III y IV cambian las cosas. Se discutió si la crisis y estado ruinoso del Imperio no tendría alguna relación con los cristianos. En tiempos de Septimio Severo ya se les inculpa abiertamente de las derrotas imperiales y en la época de Maximino tales reproches se yerguen en principio de gobierno (58). La razón fué que sólo en el siglo III consideró el Estado al cristianismo como un tremendo peligro social. Las grandes persecuciones lejos de debilitar, fortalecieron más aún a la Iglesia, pues como había dicho Tertuliano: «sanguis martyrum semen christianorum».

La persecución de Septimio Severo, movida por Ulpiano, tomó un marcado carácter político. La religión del Imperio formaba parte del derecho público y al negarse los cristianos a practicarla eran perseguidos. Sobre todo, se debía de tener muy

en cuenta para extremar las medidas contra ellos que formaban un cuerpo perfectamente organizado y coherente dentro del cuerpo político del Imperio. Pero, de pronto, y sin que sepamos a ciencia cierta las causas, cesó la persecución. Al largo período de paz que va desde Septimio Severo hasta Decio, sucede otro de hostilidad y violencia. El Papa Fabián es ejecutado en Roma el 20 de enero del 250. Carpo, obispo de Tiativa, y su diácono Papilo; Pionio, de Esmirma; Babilo, obispo de Antioquía y Alejandro, de Jerusalén, fueron las principales víctimas.

Valerio fué más duro aún que Decio y pone a los cristianos fuera de la ley: obispos y clérigos son condenados a muerte, aristócratas, senadores, caballeros, son desterrados, encarcelados y desposeídos de sus bienes. En 258 es decapitado el Papa Sixto II con cuatro de sus diáconos en el cementerio de Pretextato; los otros tres diáconos, entre ellos Lorenzo, son ejecutados cuatro días después; sufren martirio en Africa, Cipriano, obispo de Cartago; Jacobo y Meriem, de Numidia; Lucio y Montano, en Proconsularia; Fructuoso y sus diáconos, en Tarragona. La persecución de Valerio no fué tan enérgica en Oriente. Galo, sucesor de Valerio suspende la persecución (260) iniciando una era de paz que duró cuarenta años. Sus relaciones con la Iglesia fueron casi amistosas. Los siguientes emperadores contemporizaron y a veces hasta resolvieron discusiones eclesiásticas a petición de los mismos obispos, como Aureliano.

La gallardía con que había afrontado los tiempos difíciles y las durísimas pruebas, ganó a la Iglesia muchas simpatías; el número de adeptos creció; el culto celebróse sin ocultación y sin ostentación: con natural publicidad; se erigieron nuevas basílicas; reuniéronse importantes sínodos y las grandes metrópolis de Roma, Alejandría y Antioquía, empezaron a reclamar el supremo poder judicial y el derecho de ordenación sobre los distritos enteros.

La nueva política y la transformación del Imperio por Diocleciano no alteró al principio este estado de cosas, incluso se llegó a permitir que los gobernadores cristianos de provincias omitieran el sacrificio oficial.

Según la tradición cristiana, ratificada por la historia, fué Galerio el incitador de la gran persecución de Diocleciano. Invocaba una vieja razón: Exterminando al cristianismo, enemigo de los dioses del Imperio, éste recobraría su antiguo poderío y esplendor; esto es, el mismo argumento que inspiraría su política anticristiana a Juliano en pleno siglo IV. Galerio, que se llamaba hijo de Marte, incita contra los cristianos a sus tropas de bárbaros danubianos. La catedral de Nicomedia es arrasada (303); y al día siguiente un edicto ordena la destrucción de todas las iglesias y todos los ejemplares de las Santas Escrituras, la prohibición de todas las asambleas, la abjuración inmediata de todos bajo pena de degradación y esclavitud. Con todo, Diocleciano

no quería que se atentara contra la vida. Galerio hace creer entonces a Diocleciano que ha sido traicionado por los cristianos a los que acusó del incendio del palacio imperial. El resultado fué la publicación de tres nuevos edictos (303-304). Es la «Era de los Mártires» poetizada por Chateaubriand en su malograda epopeya en prosa «Les Martyrs».

De tan universal persecución, la Iglesia salió purificada y triunfante. El contraste con el siguiente reinado (Constantino) no pudo ser más profundo.

Con todo, hubo defecciones muy sensible. Si durante la persecución de Decio surgieron los «Lapsi» en sus tres modalidades de «sacrificati», «thurificati» y «libellatici», ahora estas mismas defecciones se repiten, con un nuevo tipo: el de los «traidores», que, por temor de las torturas o simplemente de las amenazas, entregaban los Libros Sagrados para que fueran destruídos.

El número de mártires fué pavoroso: La Legión Tebana, que inmortalizó el Greco, en Suiza; Santa Inés, San Sebastián, San Marcelo y San Marcelino, en Roma; Santa Lucía, en Siracusa; Santa Catalina, en Alejandría... En España, es la era martirial por excelencia, universal testimonio que selló con sangre hispano-romana la perdurable catolicidad de la Península. El príncipe de los poetas latino-cristianos, Prudencio de Zaragoza, dedicó su «Peristephanon» a ensalzar la memoria de los españoles que dieron su vida por la fé de Cristo.

La extremada virulencia de la represión hispana fué obra del gobernador Daciano. No hubo lugar de la Península a donde no llegara la persecución imperial.

El mártir más ilustre fué San Vicente, mencionado por San Agustín y cantado por Prudencio («Peristephanon», Hymn V), con sombríos colores que evocan los martirios del Españoleto:

Serrata lectum regula
denté in frequenti exasperat,
cuí multa carbonum strues
vivum vaporat halitum
... ...
Subter crespante aspergine
scintillat excussus salis
punctisque fervens stridulis
Sparsim per artus figitur...

De esta época son los diez y ocho mártires de Zaragoza; Santa Eulalia, de Barcelona; Santa Leocadia, de Toledo; los santos Vicente, Sabina y Cristeta, de Avila; San Crispín, de Ecija; San Servando y San Germano, de Mérida; San Víctor, de Braga; San Ciriaco y Santa Paula, de Cartagena; San Facundo y San Primitivo, de Sahagún; Claudio, Lupercio y Victorico, de León; Máximo y Julia, de Lisboa, etc. (59).

Por Eusebio sabemos de la crueldad e intensidad de la represión de Galerio en Oriente. Pero Galerio se dió por vencido y casi llegó a esperar congraciarse al final de su vida con el Dios de los cristianos (60). El año 311, Galerio, Licinio y Constantino publican un Edicto de tolerancia, en el que se transparenta la desilusión y derrota de los perseguidores: «Viendo —dice— que muchos de ellos han persistido en semejante locura y no han ofrecido el culto debido a los dioses inmortales, ni tampoco han practicado las sagradas ceremonias de los cristianos; por nuestra humanidad y por el solemne designio de nuestra clemencia con que hemos acostumbrado a perdonar a todos los hombres, hemos estimado que también debemos mostrar muy gustosamente nuestra indulgencia en este asunto, para que todos los cristianos puedan restaurar sus Templos, en los cuales celebrarán sus reuniones, de modo que en adelante no sean obligados a hacer cosa alguna contraria a sus ordenanzas» (61). El Edicto legalizaba por lo tanto la religión cristiana. Y delataba el temor de Galerio ante el Dios de los cristianos en la coletilla final: Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua....

Una nueva era se avecina para el cristianismo. Constantino, un hombre providencial, dotado de gran genio político y de elevada ambición, cambiará radicalmente la situación de la Iglesia y con ello la del Imperio. Pero el estudio de Constantino en sus relaciones con la Iglesia, merece exposición y comentario aparte.

CONSTANTINO Y LA IGLESIA

Semblanza de Constantino.—Personalidades de la talla de Constantino han despertado siempre simpatías. Una anarquía de opiniones contrarias brama en torno a su figura como encrespado mar que después de diez siglos aún no se ha aplacado. Unos angelizan su figura, idealizándolo hasta un grado inadmisible. Otros le negaron toda virtud, presentándolo bajo el aspecto de un hombre demoníaco y maquiavélico, estampa esta tan inadmisible como la del cándido e irreprochable caudillo cristiano. En obras de poca monta, ilustran estas posiciones antitéticas los trabajos de Sarabia y de Coquerel (62), ejemplos ambos de cándida y arbitraria deformación.

Dejando a un lado las invenciones de la leyenda («Vita Silvestri», escrita unos doscientos años después del pontificado de Silvestre I) y limitándonos a las principales fuentes contempo-

ráneas (muy abundantes) nos encontramos con el mismo fenómeno. La historiografía constantiniana se forjó bajo el signo de la más apasionada parcialidad. La clave de tal fenómeno estuvo en la política religiosa. Cada religión, cada secta, cada partido, enjuició al Emperador en relación con su personal creencia.

El riquísimo pero tendencioso testimonio de Eusebio de Cesárea (63) no es muy de fiar. Por una parte, era amigo personal del Emperador, por otra, su criterio era más pedagógico y edificante que histórico, porque él mismo confiesa en su Historia Ecclesiástica que prefiere hablar de las virtudes antes que de las flaquezas.

Lactancio no merece más crédito. Fué preceptor de Crispo, hijo del Emperador, y aceptó noticias y rumores sin escrúpulo. Cuantas leyendas corrieron sobre la muerte de los enemigos del cristianismo fueron bien acogidas en su interesantísimo y novelesco «De mortibus persecurorum». Lactancio no se había propuesto escribir historia sino un libro ejemplar donde se viera la «mano divina» castigando a paganos y herejes con terrible muerte (64).

El entusiasmo de Eusebio y Lactancio fué natural. Lo contrario hubiera sido anormal por completo. Basta con situarse en su época y en su caso para comprenderlo y justificarlos. Constantino, por encima de todos sus defectos, era para ellos el hombre que había libertado a la Iglesia y legalizado su existencia, y esto, para mayor contraste, a raíz de la más terrible y universal persecución que se había conocido.

De las otras fuentes («panegiristas» y Eutropio) tampoco hay que fiar. Eutropio fué secretario del Emperador y en realidad, a pesar de su preocupación por aparentar objetividad, un panegirista más. Los escritos de Amiano Marcelino referentes a Constantino no han llegado a nosotros. Los historiadores paganos le fueron hostiles por el mismo motivo que ditirámbicos los cristianos: por su política religiosa. De ellos, principalmente de su sobrino Juliano el Apóstata, procede la leyenda negra de Constantino, que arranca de la Sátira titulada «Los Césares». A esta línea hostil pertenece también la «Historia Nova», de Zósimo.

Es por lo tanto dificilísimo trazar una semblanza de personalidad tan discutida. Para conseguir una aproximación a su realidad humana no hay otro camino que intentar componer su imagen partiendo de datos personales objetivos, como son las leyes, cartas y edictos que de él dimanaron.

La muerte de su hijo Crispo y de su esposa Fausta dieron base para tacharle de tirano, homicida e hipócrita. Otros lo justifican y ven en el rápido castigo una muestra de carácter impulsivo (65). Preocupado sinceramente por los problemas políticos, religiosos y sociales del Imperio, estuvo adornado de excelsas virtudes: laboriosidad, moralidad, religiosidad, inteligen-

cia. Como contrapeso era a la vez supersticioso, indeciso, crédulo. Pero tuvo un genial golpe de vista o intuición política al apoyarse en el cristianismo, presentándose como protegido de Cristo frente a Magencio, cuya política era de signo pagano. Sus flaquezas privadas (adulterios, homicidios, etc.), son en parte explicables, si no excusables, teniendo en cuenta que conservó muchos rasgos paganos, y que su formación cristiana debió de ser muy superficial y basada como afirma Holsapple en el respeto al poder y la magia, característico todavía de la población balcánica, compatriota de Constantino.

Uno de los mayores problemas de su vida ha sido el de su conversión y bautismo. Bernardino Llorca, S. J., cree «antihistórico dudar con algún crítico moderno de la sinceridad de la fe de Constantino» (66). Esta es la opinión de N. H. Baynes que acepta como correcta la tradición que data su conversión en el 313 y estima que su verdadera gloria consistió en haberse mantenido fiel toda su vida a la política concertada con Licinio en la entrevista de Milán de 313, política tanto más extraordinaria cuanto su época careció de comprensión para la tolerancia (67).

Hoy señálase un movimiento de rehabilitación en contra de la tendencia hostil del siglo XIX representada por Niebuhr y Burckhardt principalmente (68). Parece fuera de dudas que Constantino, convertido en 313, sólo al final de su vida recibió el bautismo. Pero esa dilación no da pie para suponerle frialdad ni indiferencia. Era una mala costumbre muy extendida en la época y no nos sorprende nada en hombre supersticioso como debió ser el Emperador.

Como escribe Schwartz (69), Constantino «imprimió al timón de la historia un rumbo que ya a los contemporáneos se les apareció como algo nuevo e inaudito».

De eso no hay duda. De su real grandeza humana tampoco. Bien le van las palabras de Eutropius: «Imnuerae in eo animis corporisque, virtutes claruerunt, militaris gloriae appetentissimus, fortuna in bellis prospera fuit; verum ita ut non superaret industriam... Civilibus artibus et liberalibus studiis deditus; affectator justi amoris, quem omnnio sibi et liberalitate et docilitate quaesivit, sicut in nonnullos amicos dubius, ita in reliquos, egregius, nihil occasionum praetermitens quo opulentiores eos clarioresque praestaret. Multas leges rogavit, quasdam ex bono et aequo, plerasque; superfluas, non nullas severas, primusque... Atque inter Divos meruit referri...». (70).

Política religiosa de Constantino.

Se discute la sinceridad de la llamada «conversión» de Constantino, la existencia real del famoso Edicto de Milán, el objetivo de su política religiosa. Lo que nadie niega es la trascendencia que para la historia universal tuvo su reinado y la serie de disposiciones a favor de la Iglesia, recogidas en el Código Teodosiano, más tarde.

La política religiosa de Constantino se explica por muy diversas causas. Podemos sintetizarlas en: 1.º) Razones de tipo personal. 2.º) Causas de orden político, y 3.º) Motivos de carácter circunstancial.

1.º) Personalmente, Constantino sintióse atraído al Cristianismo, porque éste le era familiar hasta cierto punto desde su infancia, en el hogar paterno y más tarde fué testigo del heroísmo de los mártires orientales durante la persecución de Galerio-Diocleciano.

2.º) Políticamente aspiró a unir la Iglesia al Estado para evitar el peligro que suponía en su calidad de cuerpo organizado, con vida propia y aparte, enquistado dentro del organismo estatal.

3.º) Circunstancialmente y con motivo de la guerra contra Magencio, Constantino invocó al Dios de los cristianos, en vista de que los augurios paganos le eran desfavorables o, al menos, neutrales. Las noticias de Eusebio, sobre la aparición del Lábaro y las de Lactancio, manifiestan carácter ambiguo, entre verdad y leyenda. Tal juzgan su testimonio los más acreditados historiadores. Pero los hechos demuestran que la posterior política constantiniana está íntimamente relacionada con la batalla de Saxa-Rubra o Milvio y la inscripción del Arco de Constantino en Roma, erigido en 315 por decreto senatorial, dice así:

Imp. Caes, Fl. Constantino Maximo
P. F. Augusto S. P. Q. R.
Quod instinctu divinitatis mentis
Magnitudine cum exercitu suo
Tam de tyranno quam de omnieius
Factione uno tempore iustis
Rempublicam ultus est armis
Arcum triumphis insignem dicavit.

Las palabras «**instinctu divinitatis**» hacen tempranamente alusión a cierta comunicación divina o a cierta inspiración. (Las voces «divinus instinctu» aparecen en Plutarco, según Ch. N. Cochrane - Vid. «Cristianismo y Cultura Clásica», página 185, nota 15). El hecho es consignado pues no sólo en las fuentes cristianas, ya que además de la inscripción está el testimonio del «panegirista» anónimo y pagano de Constantino, el cual dice que obró «contra consilia hominum, contra harúspi-

cum monita» (Panegírico, XII, 2), afirmando que se dirigió, a pesar de eso, hacia una «nondubiam», sino al contrario, «promissam divinitus victoriam» (Panegírico, IX, 2, 3).

Si Constantino había consultado antes como era tradicional a los dioses «oficiales» del Imperio y éstos no habían aprobado su decisión ¿qué divinidad pudo haberle prometido la victoria sino la cristiana?

La política religiosa constantiniana se hace arrancar tradicionalmente del Edicto de Milán promulgado en el año 313. La mayoría de los especialistas de la época, desde Boissier hasta Guignebert, niegan su existencia. Unos, como Boissier, adelantan el hecho al 312, a raíz de la victoria cisalpina de Constantino en Verona, mientras que otros como Holsapple siguen la opinión muy generalizada de que lo único cierto es el rescripto publicado por Licinio en Nicomedia concediendo la libertad religiosa, y transmitido en versión latina por Lactancio, en griega por Eusebio. Hay quien finalmente, como Llorca, cree posible que el rescripto de Nicomedia sea reproducción del de Milán (71).

Lo cierto es que en él se habla de una entrevista de Constantino y Licinio celebrada antes (313) en Milán y de un acuerdo pactado entre ambos gobernantes. La cita de esta entrevista sirve de base a los que de acuerdo con la tradición histórico-eclesiástica afirman la existencia del edicto milanense.

El hecho político existe, aunque se niegue la realidad del famoso Edicto: la política religiosa constantiniana proclamó religión legal al que antes se calificó de «ateísmo cristiano», concedió la libertad religiosa y permitió que cada súbdito profesara la religión que quisiese. De hecho puede decirse que el cristianismo se elevó al rango de religión oficial, aunque legalmente esto no ocurriera hasta que Teodosio promulgó su Edicto de 381. En efecto, Constantino manifestó toda su vida una sincera simpatía al cristianismo, al que favoreció con leyes y donaciones, limitando incluso, en obsequio suyo, la extensión del culto imperial.

Y es curioso constatar que no hubo resistencia pagana ni casi protestas. Constantino aspiró según Schwartz y Hans von Soden, a dominar la Iglesia, inaugurando la era del cesaropapismo que culminó más tarde en Bizancio (72). Muchos historiadores católicos entre ellos Dufourcq, coinciden con los citados historiadores alemanes.

Fueron los mismos cristianos los que opusieron grandes dificultades al ideal constantiniano de unidad cristiana y al mismo tiempo dieron lugar al desarrollo del cesaropapismo. Las luchas internas de la Iglesia, la proliferación tremenda de sectas heréticas, obligaron al Emperador a intervenir en contiendas que amenazaban no solo la unidad de la Iglesia, sino la paz de mu-

chas provincias. (Africa y los donatistas; Alejandría y los arrianos, etc.).

Las repetidas intervenciones imperiales obligaron a su vez a la Iglesia a plantearse la cuestión del derecho y conveniencia que pudiera tener la intervención del poder político en el dominio de los asuntos eclesiásticos, tanto dogmáticos como jurisdiccionales.

No sólo la libertad sino la alianza con la Iglesia entrañó la política constantiniana. De ahí se desprenden las relaciones entre ambos y el juego de influencias recíprocas (influencia de la Iglesia en la legislación imperial; influjo de la administración del Imperio en las circunscripciones eclesiásticas, coincidencia de cada «ecclesia» con el límite de la «civitas»; influjo del calendario, etc.).

Al principio, prevalecen las influencias imperiales. No se tenía previsto el papel de Emperador, por ejemplo en los Concilios que él convocó y presenció publicando, incluso, sus decisiones como si fueran cosa del Estado. Constantino siempre se inclinó a favor de la Iglesia en estas asambleas, como lo demuestran el Concilio de Nicea, donde puso como «conditio sine qua non» que el símbolo a aprobar contuviera la doctrina de la consubstancialidad del Padre y del Hijo. También demostró su adhesión a la ortodoxia en el asunto de los donatistas.

En general, su arbitraje no le hizo inmiscuirse en cuestiones teológicas, que no entendía ni estaba autorizado a resolver. Fué más bien de carácter político y muy benévolo. Su ideal, continuamente defraudado por las sectas, fué siempre promover una «inteligencia» entre los disidentes y los ortodoxos. Ideal ingenuo, desde el punto de vista religioso, porque entrañaba un total desconocimiento de la psicología de los creyentes, por un lado, y, por otro, una explicable ignorancia sobre la invariabilidad de las verdades reveladas por Dios a los hombres y contenidas en la Escritura, verdades de las cuales era la Iglesia depositaria y única definidora.

Las leyes imperiales de Constantino se multiplicaron. De 314 a 322, promulgó 150, prohibiendo la adivinación, proscribiendo los sacrificios sangrientos y ordenando la demolición de ciertos templos paganos. Abandona Roma y crea Constantinopla, a la que dotó de la Basílica dedicada a los Apóstoles. Favoreció con ininterrumpidas donaciones a la Iglesia, especialmente a la romana. Hizo surgir en Roma nuevas y espléndidas Basílicas y las dotó con liberalidad.

En todo momento demostró con actos su buena voluntad hacia la Iglesia y su sincera simpatía al cristianismo, acabando por recibir al final de su vida el bautismo de manos de su amigo Eusebio de Nicomedia.

II. LA ACTIVIDAD ECLESIASTICA

Las herejías de los siglos III y IV.

Contra tres enemigos tuvo que luchar la Iglesia en los cuatro primeros siglos de su existencia. Contra el Estado (aún en el caso de un Estado favorable como el de Constantino: entónces surge el peligro de las intromisiones del poder político en las cuestiones eclesiásticas); contra el pensamiento laico, en este caso la filosofía helenística; y contra las herejías.

Aparte de la defensa de la ortodoxia por los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos en general, el arma más eficaz que esgrimió la Iglesia contra las herejías fueron los Concilios. Pero eran un arma con dos filos, pues ellos también con frecuencia tornáronse semillero de errores y doctrinas heterodoxas, cuando los herejes consiguieron reunirse en Sínodos y Conciliábulos que propagaban doctrinas bastardas o falsas.

Como escribe certeramente el P. B. Llorca, las herejías influyeron, en el fondo, beneficiosamente en la Iglesia, porque la obligaron, o le dieron ocasión, para determinar y precisar las creencias ortodoxas.

Herejía es término griego aclimatado pronto al latín y que significa ruptura de opinión, división, divergencia (1). Pero no se debe confundir el hereje con el cismático. El cismático puede no ser hereje, mientras que el hereje es siempre cismático, por añadidura, porque, aunque él no quisiera serlo, la autoridad eclesiástica lo rechazaría y separaría del cuerpo de la Iglesia.

La herejía surgió de la diversidad espiritual, temperamental, de caracteres, de los mismos creyentes; en resumen: «del hecho mismo de la libertad humana», como escribe bien Monseñor Cristiani (2).

Cada cual puede prestar la fe que quiera a la palabra divina, pues Dios nos hizo libres y no nos obliga. Ahora bien, la fe exige al hombre un gran esfuerzo de sometimiento y de obediencia: De ahí su meritoriedad. El hombre tiene que elegir entre la sumisión o la rebeldía. De ahí también que San Pablo dijera: «Es precisa la herejía a fin de que los hermanos de virtud probada se manifiesten entre nosotros» (3).

Visto el panorama de las herejías hasta el siglo III, a grandes rasgos, la más importante y peligrosa, la que mayores amenazas entrañaba para el cristianismo, por ir aliada a la filosofía griega, fué la llamada herejía gnóstica, aunque la realidad es

que no fué una herejía, sino una constelación de ellas. Incluso pudiera interpretarse como un «**ataque desde fuera**» en oposición a la herejía auténtica que implica siempre un «desgarramiento», un movimiento «desde dentro». Pero el gnosticismo, que atacaba desde «**fuera**», ingresó pronto «**dentro**» de la Iglesia «**disfrazado**» de cristianismo. Y con él entraban a contaminar la doctrina de Cristo todo el aluvión de las religiones helenístico-orientales y el temible ariete del pensamiento filosófico griego.

La ofensiva «gnóstica» fué muy intensa hasta el siglo V, y desde el punto de vista filosófico es un fenómeno de extraordinario interés. Aunque a primera vista el gnosticismo se presenta como un fenómeno múltiple, registrable en la historia de las religiones, en el fondo constituye un fenómeno «único» diversificado en el tiempo y en los ambientes.

Según Reitzenstein, la gnosis es «un saber inmediato de los secretos de la divinidad, proveniente de un trato directo con ella, secretos que debían permanecer ocultos al hombre natural y a su entendimiento; un saber que, al mismo tiempo, tiene repercusiones decisivas sobre nuestra misma condición, nuestra «phvsis» o naturaleza» (4).

Hubo un importante movimiento «gnóstico» cristiano, pero el «gnosticismo» es históricamente anterior al cristianismo. Contra la tesis de Harnack que interpretaba la «gnosis» como una «helenización radical» del cristianismo (5), Loisy y otros creen que tuvo origen iranio-babilonio, muy anterior al cristianismo (6).

Se ha discutido (Leisegang, Reitzenstein, Bousset, Lidzbarski) sobre su posible origen mandeo (7).

En general, puede definirse el fenómeno gnóstico como «una piedad dualista orientada hacia la salvación» (8). El gnosticismo se propagó tanto por las comunidades cúlticas como por las filosóficas, y en el siglo II presentaba acentuado carácter sincretístico. Pero no fué un sincretismo. Lo sincretístico tiene en él valor de rasgo, no definitorio. Sus relaciones y puntos de tangencia con diversas religiones y sistemas filosóficos fueron muchos. Coincidía con el montanismo en la sobrevaloración del criterio individual sobre la autoridad eclesiástica; con el maniqueísmo tenía común la visión dualista; con la teoría platónica de las ideas y con el neoplatonismo plotiniano relacionábase su antropología; con el cristianismo coincidía en proclamar la necesidad de una redención. Pero disentía a la vez de las comunidades y sistemas enumerados; así por ejemplo, su cosmología era antitética de la griega, porque privaba al mundo de su «carácter divino»; su antropología tricotomítica (el hombre integrado por cuerpo, alma, y yo interior) y su doctrina de la caída del hombre, sin que ésta sea consecuencia de pecado alguno, le alejaba del cristianismo, así como

la distinción, dentro de la comunidad, entre «pneumáticos» e «hylicos», esto es, «espirituales» y «materiales».

La literatura gnóstica ha sido descubierta recientemente. Entre las principales obras figuran los escritos en traducciones coptas. Los principales, descubiertos después del 1850 son la «Pistis Sophia» del Códice Askewianus (Londres), redactada en la segunda mitad del siglo III; los dos libros del «Lógos katá mysterion», identificados por C. Smidt con los libros de Jehú, citados en la «Pistis», de carácter ofítico. Pero el descubrimiento más sensacional acaso, fué el de la Biblioteca de Chenoboskion en 1946 (monasterio de Pacomio en tiempos, cerca de la actual Nag-Ammadi, 50 km. al N. de Luxor), con 12 volúmenes de papiros (del siglo III a principios del IV) que conserva el Museo Copto de El Cairo. Contienen unas 50 obras distintas de inspiración setiana y barbelognóstica (ambas tendencias ofíticas). Algunas aún no traducidas por estar escritas en dialectos indescifrables. Muchos títulos de estas obras los conocíamos por referencias de Hipólito, Ireneo, Plotino y Epifanio. Hasta que los coptólogos no resuelvan los importantes problemas que el descubrimiento entraña, no podremos enjuiciar en toda su dimensión el valor del sensacional hallazgo (9).

Limitándolo estrictamente a su modalidad cristiana, el gnosticismo se nos muestra desde su aparición histórica, al final del siglo I y principios del II, como una reacción helenófila contra la secta cristiano-judaizante de los «Ebionitas», a los que erróneamente se quiso identificar con los esenios. Los «ebionitas» o «miserables» fueron violentamente hostiles a San Pablo y extremadamente fieles a Moisés. Negaban la divinidad de Cristo. Más tarde se confundieron con los Elkhesaítas o Sampseanos que creían en una «emanación divina» encarnada primero en Adán y luego en Jesús. Como se ve, los gnósticos estuvieron en el polo opuesto. Pero si la secta judaizante en sus distintos avatares pronto dejó de ser un peligro, no así la Gnosis. La Gnosis cristiana no es tampoco una, sino múltiple, originando una red de herejías que pretendía aprisionar en sus mallas dialécticas a la Iglesia. Sería prolijo y abusivo especificar aquí esas modalidades. Es preferible reducirnos a considerar los dos problemas fundamentales gnósticos: el de la Creación y el de la existencia del Mal, ambos profundamente relacionados.

Si Dios ha creado el mundo ¿de dónde viene el Mal? Si no ha creado el Mal ¿cómo se le puede llamar «Creador de todas las cosas»?

Difundieron entonces la doctrina de los dos Reinos: el de la Luz y el de las Tinieblas (de clara filiación irania). Entre el Dios-Luz y el Demiurgo u organizador del mundo tenebroso material, colocaban una serie de «eones» (el concepto del «Eon» gnóstico es muy confuso; un esfuerzo por hacerlo inteligible se encuentra en «**La Gnose et le Temps**» de M. H. C. Puech,

1952), «daimones» y «Angeles», uno de los cuales (el Demiurgo) dió vida a la materia arrancando una chispa al «Pleroma» o Plenitud de Dios (su conexión con el mito clásico de Prometeo es patente).

Cristo es un «Eón» enviado por Dios para redimir al hombre, esto es, para rescatar aquella «chispa» pleromática que le anima, con cuyo objeto predicó el Evangelio, enseñando el camino de la salvación.

Los principales gnósticos fueron: Simón el Mago, Basílides, Cerinto, Valentín, Carpócrates, Marción y Bardesanes. Su principal interés filosófico radica, según Windelband en su esbozo de una filosofía de la historia de gran estilo (10).

La reacción de la Iglesia culminó en dos conquistas: 1.º) la separación absoluta entre fé y mito, y 2.º) el convencimiento de la necesidad de la «regula fidei».

La gran ofensiva anti-gnóstica la acaudillaron Ireneo, su discípulo Hipólito y Tertuliano.

El «montanismo» aparecido en el siglo II exageraba el misticismo hasta el punto que su fundador, Montano, creyóse a sí mismo el órgano del Espíritu Santo prometido por Cristo: «Una nueva era, una nueva revelación va a empezar conmigo», decía (11). Por sustituir la autoridad de la Iglesia por la «inspiración directa», esta doctrina fué condenada. Pero su rigorismo extremo conquistó a Tertuliano a final de su vida. El montanismo perduró, si bien tímidamente, hasta avanzado el siglo VIII.

Las herejías más peligrosas fueron las antitrinitarias, por atacar al dogma fundamental de la Teología cristiana. La palabra Triada o Trinidad parece ser que apareció por primera vez en la literatura cristiana hacia el año 180 en un escrito de Teófilo de Antioquía (12).

En el siglo II, el «adopcionismo» prepara la atmósfera arriana o pre-arriana. Los adopcionistas rechazaban la Trinidad al afirmar que Cristo era «Hijo de Dios por adopción» y también negaban como consecuencia la divinidad de Cristo y la Encarnación del Verbo. Su promotor fué Teodoto, rico curtidor de Bizancio, condenado por Víctor I en 190.

Mucho más grave fué la herejía conocida con el nombre de Sabelio, su principal defensor. Aunque su expansión doctrinal tuvo lugar preferentemente en el siglo III, procede del II Parece que la inició Noet de Smirna y la continuaron Práxeas, Epígono y Cleómenes. En el primer tercio del siglo III la difundió Sabelio dándole notable impulso. Defendía la unidad de Dios (como los Ebionitas y Gerinto de Efeso) (13), de donde le viene también el nombre de monarquismo o monarquianismo. Negaba, pues, la Trinidad divina y consideraba al Hijo y al Espíritu Santo como diversas modalidades de la misma y única persona (modalismo). Sabelio enseñaba que Dios era una persona con tres caras, rostros u aspectos (prósopa), cada una de

las cuales es el Verbo y el Espíritu Santo respectivamente. El Padre, decía, se encarnó en el seno de la Virgen y al nacer tomó el nombre de Hijo, sin dejar de ser el Padre. Fué por lo tanto el Padre quien predicó, murió en la cruz y resucitó. Por eso se llamó a estos herejes con el nombre de «patripasianos». Eran opuestos al «adopcionismo». Más tarde, sin embargo, un obispo del III siglo, Pablo de Samosata, coordinó las dos herejías que parecían incompatibles. El sabelianismo fué formalmente condenado por el Papa San Ceferino.

Para combatir al sabelianismo se insistió profundamente en la diferencia de las tres Personas y entonces se cayó en el extremo opuesto, subordinando el Hijo al Padre (subordinacionismo) hasta el punto de convertirlo en un Dios de segunda categoría. Orígenes comulgó en este error que es considerado, justamente, como germen del arrianismo.

Las discusiones trinitarias a lo largo de un siglo suscitaron un nuevo lenguaje teológico, en cuya elaboración jugó Tertuliano un papel de primer orden para Occidente, Pablo de Samosata para la Iglesia Oriental.

El arrianismo fué la herejía de la época y su importancia tanto mayor en cuanto, a partir del 337, la lucha revistió doble carácter político y religioso. Sus antecedentes próximos es costumbre situarlos hacia el 265 en que Dionisio de Alejandría para establecer con claridad las diferencias entre las Personas divinas atribuyó al Hijo y al Espíritu Santo rango inferior al Padre. Dionisio argumentaba así a su vez, muy influído por su maestro Orígenes. Según Schwartz, parece que también afirmó que hubo un tiempo en que el Hijo no existió, puesto que había sido creado (génetos) (14). La polémica de Dionisio con los sabelianos alarmó a Roma, a donde llegó una acusación ortodoxa por no haber declarado al Hijo de la misma esencia que el Padre. Entonces surgió por primera vez en una discusión dogmática oficial la palabra «omooúsios». El término en cuestión apareció por vez primera en la literatura cristiana, mucho antes, en las polémicas sobre la gnosis valentiniana, pero se sospecha su empleo anterior por la filosofía.

La palabra tiene dos caras, dice Schwartz: al afirmar la identidad substancial de dos o más cosas o seres, también afirma que en cierto aspecto su existencia respectiva está separada de algún modo.

Tertuliano que utilizó términos similares como «consubstantivus» y «consubstancialis», evitó el «omoousios», por estimarlo desacreditado y sospechoso por el reciente uso que de él habían hecho los gnósticos.

Ahora, los ortodoxos exigían que la palabra omoousios definiera la identidad substancial entre Padre e Hijo y por eso reclamaron a Roma. El Papa, llamado también Dionisio, contestó proclamando la unidad de Dios (monarquía) frente a los

que como Dionisio de Alejandría (según todas las apariencias) distinguían tres dioses distintos, escindiendo la unidad divina en tres «hipóstasis» (o «substancias» en latín) separadas por completo una de otra. Dionisio respondió que había evitado nombrar la «omoousia» porque la palabra no es bíblica.

Poco después, Pablo de Samosata era condenado en el Sínodo de Antioquía del año 268, por los origenistas acaudillados por Dionisio de Alejandría. Pablo había afirmado que el Hijo era hijo adoptivo del Padre. El Logos, anterior al tiempo, no había existido separado de Dios antes de encarnar en Cristo, sino que había sido inmanente a Dios, dando así a la omoousia un sentido que atacaba en su raíz a la teología de Orígenes que postulaba una separación originaria entre Padre e Hijo.

Luciano de Antioquía mantuvo muchas ideas de Pablo, su maestro. Decía que en Jesús, el alma había sido reemplazada por el Verbo. Se le podía llamar Dios por ser el primogénito pero es inferior a Dios pues mientras que Dios es «agennetos», el Verbo es «gennetos» (engendrado).

De este Luciano fué discípulo, el libio Arrio, nacido hacia el 253. Su doctrina se inspira en el monarquianismo antioqueno que había aprendido de Luciano, pero también estuvo influída por el origenismo alejandrino: dos corrientes contrapuestas. Junto a estas tendencias hay que tener presente la formación neoplatónica del gran hereje. Su sistema teológico trinitario revela claro influjo plotiniano, asimilando Dios al Uno de las Enéadas; el Verbo, a la Inteligencia; el Espíritu Santo, al Alma cósmica.

Dios es uno, inengendrado y eterno. No puede comunicar a nadie su naturaleza porque siendo simple es indivisible. Luego, cuanto procede de Dios es engendrado o, mejor, creado. El Verbo fué por lo tanto engendrado (génnetos) pero al mismo tiempo creado (génetos) es decir, «hecho» por El. El Verbo no es por esa razón ni eterno (hubo una época en que no existía) ni Dios. Eterno, sólo Dios-Padre. Sólo El, inmutable.

Ahora bien, aunque el Hijo sea una criatura, Arrio la hace anterior a todas las cosas, incluso al espacio y al tiempo, asignándole la categoría de «instrumento de Dios en la Creación».

El Espíritu Santo es la primera criatura del Hijo y por ello inferior a éste.

La división de Alejandría, donde Arrio desempeñaba el ministerio de presbítero, en dos bandos obligó a Constantino a intervenir. Las doctrinas de Arrio eran cantadas por los marineros borrachos y la plebe cosmopolita de la ciudad, porque Arrio siguiendo el ejemplo de San Efrén había puesto su teología en coplas. El éxito de esa «teología canora» fué extraordinario. El Patriarca Alejandro no pudo reducirlo a la ortodoxia. En tales circunstancias, el Emperador envió a Osio con un mensaje para ambos rivales, Alejandro y Arrio. El hecho de que la Carta im-

perial fuera dirigida también a Arrio, que había sido condenado anteriormente en un Sínodo reunido en Alejandría por su Obispo, demuestra que Constantino no había admitido como decisivos los fallos del Sínodo alejandrino. Además del mensaje encargó a Osio que tratara de arreglar el asunto consiguiendo una inteligencia entre Arrio y su Obispo. Las negociaciones de Osio fueron infructuosas. La reunión de otro Sínodo en Alejandría bajo la presidencia del prelado cordobés, tampoco surtió efecto. Los arrianos no cedían.

Vuelto a Nicomedia, donde residía la Corte, Osio enteró al Emperador del estado de cosas de Alejandría y probablemente le sugirió la conveniencia de convocar un Concilio Ecuménico, el futuro Concilio de Nicea, donde el arrianismo fué condenado. Pero la más brillante refutación la debemos a la apasionada y fervorosa pluma de San Atanasio, que explicó mejor que todos los teólogos anteriores la doctrina de las relaciones trinitarias.

Aunque doctrinalmente el arrianismo había sido vencido por la teología de San Atanasio, la protección imperial, a la muerte de Constantino, prolongó la herejía, que hizo muchos prosélitos entre los bárbaros, perdurando hasta el siglo VII.

El movimiento «donatista» se desarrolló paralelamente al arriano en el Norte de Africa, con su centro en Cartago y promovió graves desórdenes en aquella Iglesia. La raíz del error donatista estaba en su doctrina sobre los ministros de los sacramentos. Inspirados en el rigorismo de Tertuliano, negaban la eficiencia de los sacramentos administrados por sacerdotes que no estuvieran en gracia, haciendo de este modo depender de la persona humana el valor sacramental.

Condenados en los Sínodos de Roma (313) y Arlés (314), los donatistas apelaron continuadamente al arbitraje de Constantino que no pudo reducirlos nunca por completo, e incluso decretó contra ellos una intensa e infructuosa persecución en 316, la que más tarde atribuyeron a instigación de Osio. El problema donatista se tornó crónico en el Norte africano, prolongándose hasta final de siglo y principios del V.

El «fotinianismo» y las «sectas semiarrianas» completan el panorama herético del siglo IV.

El primero surgió en Gonstantinopla y toma su nombre de Fotino, su obispo. Fué discípulo de Marcelo de Ancyra que en su celo antiarriano cayó en un extremo lindante con el sabelianismo o modalismo. Marcelo fué, no obstante, declarado ortodoxo en el Concilio de Sárdica. Ahora, al mantener su doctrina Fotino, surgieron confusiones dentro del campo ortodoxo. Profesaba que el Verbo, eternamente oculto o velado en el seno del Padre, no era más que una sombra o apariencia del pensamiento divino en el momento creador. Sin la Creación y fuera de ella, no existiría distinción alguna entre Padre e Hijo.

El Concilio de Milán (345) condenó el error fotininiano.

A pesar de los éxitos y progresos del arrianismo durante el ultimo período del reinado de Constantino, y del favor que le dispensó más o menos abiertamente Constancio, tuvo que modificar su credo. Entonces surgió bajo el aspecto moderado que llamamos semiarrianismo. El caudillo espiritual de los semiarrianos fué el obispo cortesano Eusebio de Nicomedia, hombre ambicioso y sin ideas concretas. A los semiarrianos llamósele también «eusebianos» por esa razón.

El Concilio de Sárdica, convocado oficialmente por el Emperador, no dió resultado. Los «eusebianos» se retiraron a Philippópolis sin haber tomado parte en sus sesiones.

A la muerte de Eusebio de Nicomedia, continuaron su doctrina los obispos Basilio de Ancyra y Acacio de Cesárea. Con el pretexto de atajar el fotininismo reunieron algunos conciliábulos y acusaron a Atanasio de defender el sabelianismo bajo la fórmula enmascaradora de la «consubstancialidad» extendiendo la insidiosa acusación a toda la Iglesia Occidental, puesto que ésta defendía la misma fe de Atanasio, el símbolo de Nicea. Entonces tildaron de «herejía nicena» a la fe ortodoxa definida en dicho Concilio, y desencadenaron una persecución política contra los niceanos, o católicos ortodoxos. La opción obligada era o suscribir contra Atanasio, equivalente a adherirse al semiarrianismo, o el destierro y la destitución.

La doctrina semiarriana con su proliferación formularia incesante es una excelente prueba de que cuando se sale del campo de la ortodoxia se cae en la inconsciencia, como decía el Cardenal Newman (15), en la anarquía y en el caos.

Los semiarrianos sustituyeron el término canónico «consubstancialis» aprobado en Nicea, por el «omoiousios» semejante en substancia, objetando que «omoousios» se confundía con el sabelianismo, del que encerraba algo. Se les llama por eso también «omoiousianos».

En el campo opuesto surgieron los «anomeianos» quienes sostenían que el Verbo no era semejante al Padre (anomoios). Entre ambas herejías todavía se desarrollaba una intermedia, la «omeyana», de Acacio de Cesárea que propuso el término «omoios» o simplemente «semejante» sin referencia alguna a la «ousia» o substancia.

Expresión del maremagnum doctrinal semiarriano fueron las cuatro fórmulas de fe de Syrmio, proclamadas sucesivamente en aquella ciudad (actual Mitrovitza) entre los años 351-359.

De suma importancia fué también la herejía trinitaria conocida con el nombre de «macedonianismo» o «pneumatómaquia», que mantenía una doctrina errónea sobre el Espíritu Santo. Su principal expositor, Macedonio de Constantinopla, fué depuesto de su cargo episcopal en el 360. Nos limitamos a citarla, pues cuando llegó a su culminación fué más tarde, durante el reinado de Teodosio.

Hemos visto las principales herejías. Y como consecuencia de la rápida ojeada descubrimos que muchas de ellas fueron en realidad «**una sola**» que, con leves modificaciones y cambios de nombre, perduró una o dos centurias. Tal el sabelianismo-fotinismo. Muchas surgieron del exceso de celo, tal la extrema reacción antiarriana de Marcelo de Ancyra, que le arrastró al abismo de la herejía contraria: el modalismo. Pero si pusieron temporalmente en peligro a la Iglesia, si desencadenaron odios y persecuciones, haciendo sus víctimas de obispos tan santos como Osio y Atanasio, o incluso pontífices como Liberius, recordemos como contrapartida su lado positivo, puesto que de la lucha contra ellas salió la clara y definida formulación de la fe católica, en especial el dogma de la Trinidad, clave suprema de nuestra Teología.

Los Concilios en la época de Osio (256 a 358).

Los Concilios, más frecuentes a partir de Constantino, se reunieron casi siempre por la necesidad de poner coto a las herejías, definiendo de la manera más clara, precisa e inequívoca los dogmas católicos. No siempre se propusieron, naturalmente, objetivos doctrinales. Las cuestiones disciplinarias, la justicia eclesiástica, la materia litúrgica, la aclaración de anteriores definiciones sin implicar definiciones nuevas (como en Sárdica), todas estas cuestiones constituyeron la tarea de los Concilios durante los siglos III y IV. Ni un solo objetivo tampoco acaparó la atención y actividad conciliar. Con frecuencia eran tratadas cuestiones muy distintas.

Hasta el año 256 hubo, desde principios de siglo, una cierta actividad. Los Sínodos de Cartago (218-222) e Iconium (230 al 235) trataron sobre materia de Sacramentos, del Bautismo principalmente. Los más interesantes debatieron sobre las doctrinas de Orígenes. Son los Sínodos de Alejandría (231) y de Roma (236 y 250). Las persecuciones del siglo III y la conducta de los lapsi, libellatici, traditores, etc., provocaron los Sínodos de Cartago de los años 251, 52, 55 y 56, así como el de Roma del año 251.

La doctrina de Pablo de Samosata hace que en 254 o 55 se reúna el Sínodo de Antioquía con asistencia de San Gregorio Taumaturgo y bajo la presidencia de Firmiliano, y al año siguiente, el segundo Sínodo en la misma ciudad, condenándose en ambos sus doctrinas. El Sínodo de Antioquía del 269 depuso y excomulgó a Pablo de Samosata, y rechazó la fórmula del «omoousios» usada por Pablo, porque este le asignaba una significación monarquiana, al afirmar que el Hijo era una misma y sola persona (hipóstasis) con el Padre.

En España, a final del siglo III y principios del IV, en fecha que todavía se discute, pero seguramente antes del Concilio de Arlés (314), celebróse el Sínodo de Elvira, primera asamblea eclesiástica española cuyos cánones conocemos. Cada provincia estuvo ampliamente representada y la delegación bética hay quien cree que estuvo dirigida por Osio de Córdoba, que firmó en segundo lugar en sus actas (16).

La cuestión fundamental fué, según Descola, la liquidación del paganismo. Pero la realidad es que el propósito principal de sus cánones fué moralizar las costumbres, medida que, si damos crédito a Eusebio, era necesaria también en Oriente. La relajación moral de muchos católicos, tanto clérigos como laicos, determinó el pronunciado rigorismo de la asamblea elvirense. La inclinación supersticiosa y las prácticas rituales mágicas en recién convertidos que mantenían adherencias paganas en su nueva fe, obligaron a los Padres de Elvira a decretar medidas tan severas como la prohibición de la pintura en los muros de los templos.

Los cánones referentes a las costumbres nos permiten suponer lo que éstas eran. Tales los que sancionan el concubinato o los que imponen el celibato sacerdotal y la supremacía monárquica del episcopado en su diócesis.

El gravísimo conflicto donatista promovió los Sínodos de Cartago (del 312), Roma (313) y Arlés (314). En el de Roma fué condenado Donato. El de Arlés fué juzgado por algunos (San Agustín) ecuménico; no parece que tuviera tal carácter. A lo sumo se le podría calificar de general para todo el Occidente (17).

Aparte de los Sínodos de Neocesárea (314) y de Ancyra (314) contra los «lapsi», los más trascendentales del siglo IV, hasta la muerte de Osio, fueron los suscitados por el arrianismo.

Arrio había sido condenado por el patriarca Alejandro en el Sínodo de Alejandría, reunido el año 321 y más tarde, a instancia de Osio en persona, reunióse en aquella ciudad el Sínodo del 324 ó 25, en el que a pesar de los buenos oficios de Osio no se llegó a un acuerdo. Luego, el hipotético Sínodo de Antioquía del 325, presidido por Osio, que ratificó la condenación de Arrio, y finalmente, el magno Concilio Ecuménico de Nicea.

Este Concilio, sugerido por Osio a Constantino, se pensó primitivamente celebrarlo en Ancyra, pero según Schwartz, el Emperador cambió de idea como consecuencia del anterior Sínodo de Antioquía. Personalmente convocó a todos los obispos del Imperio facilitándole los medios para realizar el viaje.

El Concilio estuvo integrado por una gran mayoría de obispos orientales, hecho explicable si se tiene en cuenta que el arrianismo no había casi penetrado en Occidente. El Papa envió a dos legados en su representación, Vito y Vicente, discutiéndose el caso de si Osio fué o no representante del Papa. El

hecho de que firmase en las Actas del Concilio sin mencionar como los dos presbíteros romanos, su calidad de legado pontificio, no es prueba en contra, como alegaron algunos historiadores, ya que hay casos análogos. Tal en el Concilio de Efeso del año 431, cuyo presidente, San Cirilo de Alejandría representó al Papa, pero no hizo mención de ello al firmar, en cabeza, las actas (18).

El número de asistentes oficiales al Concilio osciló entre 280 y 318 miembros. La mayoría iban acompañados de secretarios, un diácono generalmente, y de más de un presbítero. Así asistió San Atanasio en calidad de secretario de su Obispo Alejandro.

La sesión inaugural solemnísima se inició con un discurso de Constantino a los asambleistas. Los debates se desarrollaron en presencia del Emperador, que aconsejado probablemente por Osio, se inclinó a favor de la fórmula «omoousios» para expresar las relaciones entre el Padre y el Hijo. La palabra, de larga tradición filosófico-teológica, era interpretada aquí en el sentido de identidad de naturaleza (ousia), y no de persona (hipóstasis) como la usara antes Pablo de Samosata en su doctrina antiorigenista. La mayoría de los obispos admitieron la fórmula de fe niceana, única que resumía la doctrina ortodoxa tradicional en Roma. A Osio se debe, no la creación del término, sino su adaptación providencial al caso en discusión, así como la formulación del credo niceano. El «Símbolo de Nicea», fué el primer y fundamental esbozo de nuestro credo, que se precisaría y perfeccionaría a final del siglo IV, después del Concilio de Constantinopla del 381. Este segundo texto es el que se canta en la misa y por eso se le llama «Credo Niceno-constantinopolitano» (19).

Su substancia es la siguiente: El Hijo es engendrado (génnetos), Hijo único, de la substancia misma del Padre (omoousios). No ha sido «hecho» (agénetos), luego no es creado, no es criatura, como creía Arrio que le llamaba la más eminente y primer criatura; el Hijo es «verdadero Dios procedente del Dios verdadero» pero «consubstancialem Patri».

Además ocupóse el Concilio del cisma meleciano y de la cuestión de la celebración de las Pascuas que fué definitivamente resuelta, proclamándose la práctica usada tradicionalmente en la Iglesia Occidental. Promulgáronse veinte cánones disciplinares que resolvían principalmente la cuestión de los «lapsi» y la del bautismo de los herejes, tema este último tratado ya en los Sínodos de Cartago e Iconium, en el primer tercio del siglo III.

Las acusaciones de los eusebianos contra Atanasio, obispo de Alejandría a partir del 328, año en que murió Alejandro, se iniciaron en el Sínodo de Tiro del 335, descrito por Sozomeno (20). Atanasio fué injustamente depuesto por melecianos y

eusebianos, que más tarde ratificaban en el Sínodo de Antioquía (341) la anterior condenación. Otras víctimas fueron Asclepas de Gaza y Marcelo de Ancyra.

El Sínodo de Roma del año 341 revisaba bajo la presidencia del Papa Julio I el caso de Atanasio y lo declaraba inocente.

Para solucionar definitivamente la cuestión convocó Constancio en Sárdica o Sardes (actual Sofía) un Concilio en 343, al que debían convenir eusebianos y católicos. Los católicos, con Osio a la cabeza, Atanasio, Marcelo y Asclepas entre ellos, llegaron los primeros. Los eusebianos demoraban su llegada y decidieron poner como condición que se expulsase de Sárdica a Atanasio y los otros obispos en litigio. En ese sentido escribieron una carta desde Philippopolis. Presionados por un enemigo de Atanasio, el conde Philagrius, por fin llegaron a Sárdica pero no comunicaron con los católicos. Propusieron que se enviaran sendas comisiones de ambas partes a investigar el caso de Atanasio en Egipto. Ante la negativa de Osio que les invitó a examinar allí, por sí mismos, la cuestión, se retiraron sin haber tomado parte en el Concilio. Luego, desde Philippópolis, condenaron al Papa Julio I, a Osio y a los Obispos de Tréveris y Sárdica, por haber comunicado con obispos depuestos.

El Concilio de Sárdica no consiguió los fines propuestos. En el orden doctrinal se elaboró un nuevo formulario de fe que venía a ratificar y aclarar en algunos puntos el niceano. Fué iniciativa y obra de Osio. No se proclamó porque tuvo más bien valor político que definitorio. Los obispos (Atanasio, Asclepas y Marcelo) perseguidos por los eusebianos fueron repuestos. Publicáronse veinte cánones disciplinares, quince de los cuales redactó Osio personalmente.

Dos nuevos Sínodos, el de Antioquía (344) y de Milán (345) remueven la causa de Atanasio, al que ahora tachaban de «sabeliano».

Los Sínodos de Arlés (353) y Milán (355) petentizaron el ascendiente político que iba tomando el semiarrianismo, que parecía avasallar a todos, excepto al Papa, Osio y Atanasio, los tres pilares resistentes de la ortodoxia.

Especialísima significación para la biografía de Osio tuvieron los Concilios de Sirmio, particularmente el segundo, celebrado en el verano del 357.

El primero celebrado en 351 estuvo integrado por una mayoría semiarriana que hizo efectiva la destitución de Photino y proclamó un nuevo formulario de fe que, según S. Hilario de Poitiers, no contiene nada incompatible con las enseñanzas de la Iglesia; sin embargo, excluyeron premeditadamente el término «consubstancialem», por lo que son muchos los que juzgan la suya una ortodoxia aparente más que real (21).

El segundo Concilio de Sirmio (357) fué plenamente he-

rético y a él asistió Osio, presionado material y espiritualmente por el Emperador. Contaba el gran Obispo 101 años. La segunda fórmula de Sirmio fué arriana y la propaganda de los mismos arrianos la atribuyó a Osio y a Potamio de Lisboa. Proclamaba substancialmente que el Hijo era disímil del Padre. A la calumnia arriana sumóse la enemistad de los luciferinos y así nació la leyenda negra del que en todo momento, durante cien años fué calificado de «santísimo Padre Osio». Pero no compete a esta monografía enjuiciar el caso del Obispo de Córdoba.

Con el Concilio segundo de Sirmio llegamos al término de la Epoca de Osio, ya que este murió en el año 358.

Por los Concilio enumerados a partir de Nicea, hemos visto que en la mayoría de ellos proclamáronse formularios de fe. Es la característica de la época. Formularios, credos, profesiones, y más formularios. Su esfervecencia es sin par. Con razón muchos historiadores modernos eclesiásticos designaron a este período que abarca los años 326 al 360, la «edad de oro» de los formularios de fe.

La Liturgia en los siglos III y IV.

Al conquistar la libertad y la legalidad, la Iglesia desarrollóse y expandióse vigorosamente, a lo que contribuyó no poco el impulso que le dió Constantino, si bien este impulso no fué el que la leyenda de las famosas «Donaciones» o «Constitutum» le atribuye (22). Paralelamente a la restauración de las basílicas destruídas durante la reciente persecución de Galerio, y a la vez que se erigían otras nuevas, la liturgia se intensifica y se propaga, desplegando su pompa y su poesía, vivificadas ambas por la savia dogmática que es su sangre y su alma.

También la liturgia revela y narra el triunfo de Cristo. La misa solemne, como escribe Dufourcq, comienza con salmodias mezcladas de lecturas, interrumpidas por la homilía, a la que sigue la plegaria suplicatoria durante la cual se retiran catecúmenos y penitentes. Los fieles se asocian a ella por la invocación del Kyrie, Eleison. Entonces empieza la liturgia propiamente dicha. El Obispo da gracias a Dios: «Sí, en verdad es justo celebraros ante todo, Dios realmente existente. Sí, verdaderamente tú solo eres Santo!». Luego el Obispo conmemora la Redención, ruega al Señor que haga descender su Santo Espíritu sobre el pan y el vino para transformarlo en cuerpo y sangre de Cristo. Consumado el misterio, vuelve a tomar la palabra e implora la misericordia de Dios. Se recita a continuación el Padrenuestro, acompañado de una nueva letanía diaconal que cierra la bendición del pueblo y es seguida de la comunión, dada a los sacerdotes, diáconos, lectores, salmistas, as-

cetas, diaconisas, vírgenes, viudas y niños. Tal es la liturgia dominical y festiva. (Pascua, Pentecostés, Epifanía, fiestas tradicionales a las que se añaden Navidad, Ascensión, Exaltación de la Cruz y Purificación de la Virgen) (23).

Los otros sacramentos estaban en íntima vinculación con la misa (24), de la que reciben «como por una mística irradiación» su virtud propia. El Bautismo, la Comunión y la bendición nupcial manifiestan su relación litúrgica con ella. Además de los sacramentos señalados, estaban la penitencia, que frecuentemente se imponía pública, la extremaunción, menos frecuente, y el orden.

La originaria y primitiva unidad litúrgica (el punto inicial de toda la liturgia fué la última Cena) fragmentóse en el transcurso del tiempo. La vinculación de los sacramentos a la misa, que destacábamos arriba, es un testimonio de aquella unidad primera.

Roma y Alejandría tenían a fines del siglo III formularios canónicos y comunes, mientras que en Africa a final del siglo IV imperaba una verdadera anarquía eucológica. A excepción de Roma, las iglesias orientales precedieron en la formalización ritual al resto de las iglesias del Imperio. En el siglo IV ya se prefiguraban los diversos tipos litúrgicos: Siriaco, Alejandrino, Galicano y Romano y sus subtipos rituales: antioqueno-jerosolimitano, persa, bizantino, armenio, copto, abisinio, celta.

El Monacato.

Se identifica con el ascetismo cuyos precedentes fueron muy numerosos en la antigüedad. El precedente más próximo, por su filiación y parentesco, fué el bíblico. En el Antiguo Testamento se registran muchos casos de profetas y santos que se retiraron a la montaña o al desierto para practicar el anacoretismo. Y en el siglo I antes de Cristo existieron centros de vida monástica tan importantes como el de Qumrán, recientemente exhumado.

La primera manifestación cristiana fué el anacoretismo, que nada tiene que ver con el retiro del mundo de los cínicos helenistas, pues su modelo debió ser el mismo Cristo, que durante cuarenta días vivió retirado del mundo en el desierto.

La «vida en común» o «syssities» practicada por los neoplatónicos tampoco es comparable a la posterior organización monástica cristiana. En el caso concreto de Egipto, su centro más importante, tampoco puede hablarse de influjo hindú. Las muchas referencias y vinculaciones de los escritos gnósticos neopitagóricos y neoplatónicos con el ascetismo búdico de los gymnosofitas, lo que hizo, a la sumo, fué preparar favorablemente el ambiente.

Una de sus formas más interesantes la constituyeron las Vírgenes Cristianas que en el siglo III y IV formaron un grupo selecto especial dentro de la cristiandad (25).

Los anacoretas o retirados se multiplicaron a partir del siglo IV, en época de paz de la Iglesia, movidos por ansia de mayor perfección.

El origen del anacoretismo sitúase con razón en Egipto. Allí al menos adquirió su plenitud y desde allí, irradió por todo el orbe cristiano. Parece que surgió en el desierto, desarrollándose entre la población nativa y constituyendo una auténtica contribución egipcia a la cultura religiosa cristiana. Según Dawson, en el monasticismo egipcio radica el fundamento de la ascética cristiana (26).

En un principio significó el rompimiento con el espíritu de la cultura helénica. En efecto, en cuanto la anachóresis fué una huída de la «ciudad» al «campo», supone un apartamiento de la cultura antigua clásica, esencialmente **urbana** como toda cultura lograda (véase Spengler: Decadencia de Occidente). El «ciudadano» se torna morador del desierto, anacoreta.

En el siglo IV, no obstante, la influencia antioquena y alejandrina alteran aquella hostil posición inicial y, poco a poco, de aquellas aglomeraciones eremíticas van surgiendo auténticos viveros teológicos, hasta el punto de que muchos Padres de la Iglesia en el yermo se iniciaron y allí aprendieron la práctica de la investigación científica.

El monasticismo extendióse del siglo IV al V, desde Persia hasta las Islas Británicas, siempre sobre el canon egipcio. La vida monástica tebaidense fundada por San Pacomio hacia el 330 constituyó el patrón universal de este género de vida cristiana. Los propagadores del monasticismo o eran egipcios o habían vivido en el yermo. Tales, San Basilio, difusor del monacato en Bizancio y autor de «reglas» que coronaron las de San Pacomio e influyeron en las de San Benito; Paladio el Gálata; Juan Casiano y San Honorato, que lo difundieron por el Occidente. Pero la máxima influencia egipcia registróse en Siria, Palestina y Mesopotamia.

Conocemos bastante bien el contenido de la vida ascética por las obras que desde el siglo IV tratan la cuestión: La vida de San Antonio, de Atanasio; los Apophtegmata Patrum, la Historia Láusica, la Doctrina de Institutione monachorum de Osicisio, sucesor de Pacomio; las 50 Omilíai Pneumatikaí, de Macario el Viejo, la Problémata Gnostiká y Antiretikós de Evagrio Póntico, tan interesante el último texto para el estudio de los pecados capitales; las Cartas de Isidoro de Pelusio; los Apocalipsis coptos de Escenudo de Atripe. Pero la obra más bella y reveladora de la intimidad cenobítica es la de Juan Casiano: Las «Instituciones» y las «Colaciones», que tanto eco encontrarían en Occidente (27).

El arte cristiano.

El arte bajo todas sus formas (Literatura, Plástica, Música) tomó con el cristianismo un acentuado carácter instrumental. Fué un portavoz del Evangelio y de la doctrina de la Iglesia. Representa una fase de crisis y fué prolongación del grecorromano clásico. En el arte paleocristiano, en general, aún no aparece aquella transparencia metafísica, esencial del románico y del gótico (28). Sus formas son expresionistas, esto es, significativas en el terreno psicológico, pero sin llegar al tono y valor «revelatorio» de verdades metafísicas, como ocurre en la Edad Media. Según Hauser, una derivación del arte romano tardío, de sabor sencillamente popular.

La literatura religiosa alcanzó notable desarrollo en la historiografía, a partir del siglo IV, pero la historia se desarrolló subordinada siempre a fines apologéticos (29).

Hasta Eusebio no puede hablarse de historiadores. Sus dos grandes obras, «Historia Eclesiástica» y «Vita Constantini», son de un valor inapreciable, la primera sobre todo.

Al grupo de escritos históricos pertenecen las «Actas», «Passiones» o «Martyria», «Leyendas», «Listas de mártires» y «Calendarios», compuestos en los siglos III y IV principalmente.

Entre los discípulos de Eusebio merecen mención, Acacio de Cesárea, Eusebio de Emesa, Gelasio de Cesárea, y en el siglo V Philostorgio, Sócrates y Sozomeno.

La poesía, muy cultivada por los Padres de la Iglesia desde San Efrén hasta San Hilario, contó con obras anónimas de escaso valor y con dos poetas: Juvenco y Proba. La máxima figura, Prudencio de Zaragoza, corresponde a la época inmediatamente posterior, así como Ausonio, cristiano en la última fase de su vida, pero con resabios paganizantes siempre.

En las artes plásticas hubo dos direcciones fundamentales: la helenística y la siria. La primera se caracterizó por las abundantes asimilaciones paganas al cristianismo: el dios del Río Jordán, la musa Melodia acompañante de David: Orfeo, símbolo de Cristo, etc... Los griegos representaban a Cristo como un adolescente, sin la majestad que acertaron a prestarle las representaciones sirias (30).

La política de Constantino abrió una nueva era al arte y sobre todo a la arquitectura; el siglo IV fué el siglo de oro de las Basílicas cristianas. Fueron construídas las de San Juan de Letrán, San Pablo Ostiense, Santa María la Mayor, Santa Inés Extramuros, ets... Todas desplegaban en el interior una gran riqueza iconográfica de inspiración eminentemente bíblica.

III. EL PENSAMIENTO CRISTIANO

El pensamiento cristiano en la época de Osio

Concepto de Patrística. Se conoce con el nombre de «Patrística» a la actividad intelectual desarrollada en los primeros siglos cristianos no sólo por los «Padres de la Iglesia» en sentido estricto, sino también por los otros escritores eclesiásticos antiguos, muertos en la fe cristiana y en comunión con la Iglesia (1).

Para que un escritor ostente el título de «Padre de la Iglesia» se requieren cuatro condiciones: A) Ortodoxia doctrinal. B) Aprobación de la Iglesia. C) Santidad de vida; y D) Antigüedad relativa.

La necesidad de la ortodoxia doctrinal fué establecida por San Ireneo (2). La santidad de vida no implica necesariamente santidad canónica. La antigüedad tiene sus límites extremos entre los Apóstoles (que quedan fuera del dominio patrístico), esto es, entre el final del siglo I y los siglos VII a VIII, según que se trate de Occidente (hasta San Gregorio Magno † 604) u Oriente (hasta San Juan Damasceno † 749) (3).

El nombre de «Padre» es de origen puramente eclesiástico (4), y su fundamento está en las Sagradas Escrituras. San Vicente de Lerins trata hacia el 434 en su «Commonitorium» de la autoridad especial y de la doctrina de los Padres de la Iglesia, a los que define como aquellos escritores «qui suis quisque temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes magistri probabiles exstitissent». El «Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» precisa esos datos y enumera las principales personalidades patrísticas. Sin embargo, hasta los Concilios de Efeso y Calcedonia del año 451 no se les aplica oficialmente el nombre de «Padres de la Iglesia».

Cuando falta la condición de antigüedad, si el escritor ha sido portavoz insigne de «sabiduría cristiana», se le designa con el título de «Doctor de la Iglesia». También ha de poseer la «eminens eruditio» y la «expresa Ecclesiae declaratio».

La autoridad de la Patrística se funda ante todo en su doctrina acerca de la tradición eclesiástica como fuente de fe, pero ningún Padre de la Iglesia es infalible, a no ser que haya enseñado «ex cathedra» o algún pasaje de su obra haya sido ratificado por un Concilio Ecuménico.

Sin embargo, la Iglesia considera infalible el «unanimis concensus Patrum» (5).

Posición de los Padres de la Iglesia ante la Filosofía

Enjuiciar y estimar a los Padres de la Iglesia como filósofos es un desatino. Los Padres de la Iglesia no pretendieron nunca «**ser filósofos**». No aspiraron a conquistar con el poder de la razón la verdad sobre Dios, el mundo, el hombre. No se propusieron la sabiduría como objeto de sus especulaciones. Lo esencial y básico fué en ellos la vida sobrenatural y los Dones del Espíritu Santo. Fueron y siguen siendo los órganos calificados del Espíritu Santo en el Cuerpo Místico de la Iglesia y la sabiduría de que son depositarios no puede medirse como «una filosofía más», porque esta sabiduría no es sólo fruto del humano pensamiento, sino que implica además una verdadera intimidad con Dios. Esa intimidad o misticismo fué el fundamento de su obra y el fuego que animó de caridad su acción histórica. Más que especulativos fueron contemplativos; más que razonadores, místicos. La condición de «santidad» exigida a los Padres de la Iglesia, ya lo dice todo, porque sin santidad ¿cómo iban a ser «los hombres del Espíritu»?

Cuando a final del siglo I y principios del II surgen los primeros «Padres», se encuentran inmersos en un mundo saturado de filosofía y de religiones, que amenaza al cristianismo con absorberlo, como esponja de mil poros al agua recien brotada del hueco virgen de la roca.

Los cristianos tenían que afrontar el peligro de la filosofía. Esta fué refractaria casi siempre, y a veces desdeñosa, para la nueva religión. Recordemos la elegante indiferencia con que fué acogida en el Areópago ateniense la predicación de San Pablo, al que despidieron con las conocidas palabras: «Ya nos hablarás de eso en otra ocasión».

Los filósofos no acogieron al cristianismo como una novedad, porque no vieron en él lo que realmente era: una doctrina de salvación. A toda verdad revelada pretendían oponer enunciados filosóficos similares. Y como sabemos por el testimonio del delicioso «Octavius» de Minucio Félix, les parecía ridículo, por no decir grotesco, que un hombre vulgar, un analfabeto, un iletrado, «supiera» por el solo hecho de ser cristiano

la verdad de Dios, del mundo, del hombre, eternos problemas nunca definitivamente resueltos por la filosofía.

Tampoco puede olvidarse que la filosofía griega había alcanzado cimas de perfección inigualadas con Platón y Aristóteles y que, desde la nobleza de sus sistemas, el pagano podía muy bien permitirse aquella actitud de desprecio hacia una religión de gente rústica y humilde, como fué en sus principios el cristianismo.

La pugna entre filosofía y cristianismo en el siglo I ha quedado magistralmente expresada y explicada en un texto famoso de San Pablo: «Porque escrito está: destruiré la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el prudente? ¿Dónde está el filósofo del siglo? ¿Acaso Dios no ha vuelto necedad la sabiduría de este mundo? Pues ya el mundo no ha sabido, por la sabiduría, conocer a Dios en la sabiduría de Dios, plugo a Dios salvar a los que creen por la locura de la predicación. Los judíos piden milagros y los griegos piden sabiduría; nosotros al contrario predicamos al Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los que son llamados, sea de entre los judíos, sea de entre los gentiles, el Cristo es el poder de Dios y la sabiduría de Dios, porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que la fuerza de los hombres».

Como ha visto certeramente E. Gilson, lo que San Pablo proclama aquí es nada menos que la bancarrota de la aparente sabiduría griega que, en realidad, no es sino locura, en nombre de la aparente locura cristiana que, en realidad, es sabiduría (7).

El fragmento paulino citado podría utilizarse correctamente como punto de partida para el enfoque de la actitud de la patrística ante la filosofía griega. Dos grupos de pensadores cristianos, de posición antitética frente al pensamiento griego, pueden relacionarse con la que llamaremos clave paulina. De un lado, aquellos que conformes con la oposición radical expresada por San Pablo, negaron radicalmente toda filosofía helénica: A este grupo pertenecieron Tertuliano y Taciano. El primero escribía en su violenta «De Praescriptione Hereticorum»: «Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt». Y en otro lugar de la misma obra: «Nobis curiositate opus non est post Iesum Christum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod credere debeamus» (8).

Respecto a Taciano, su vehemente y apasionado espíritu asirio, le arrastró a un odio manifiesto hacia la filosofía. Sin em-

bargo, su «Logos prós helenas» es una innegable imitación de la retórica griega (9). Geffcken ha demostrado el sentimiento de inferioridad científica y personal que latía en la animadversión de Taciano. De él procede el tema tan difundido luego de la «irrisio philosophorum» que se basa en las numerosas contradicciones de los filósofos (10).

Frente a los pensadores hostiles a la filosofía griega y paralelamente a ellos, desarrollan una gran actividad los que como Justino, creían a aquélla antesala de la sabiduría cristiana. Su posición, mucho más inteligente, se apoyaba en bases más sólidas también que los anti-helénicos. La Filosofía griega no era para ellos algo despreciable, sino al contrario, una auténtica conquista humana digna de toda estimación por muy diversos motivos. La filosofía griega no es interpretada como un cúmulo de herejías, ni mucho menos. Entre la ganga había oro purísimo, chispas de luz, vislumbres y atisbos geniales, respetables verdades. Y esto sin contar con que el edificio cultural del Imperio se articulaba sobre cimiento griego y con materiales organizados de acuerdo con su mental arquitectura. Por eso un pensador cristiano del siglo II, Justino, reivindica el título de filósofo aplicándoselo a sí mismo (11). Gesto de incalculable resonancia posterior. A partir de entonces, es el cristianismo el legítimo heredero de la cultura clásica y se sientan las premisas de la futura Cristiandad occidental (12).

Acaso ningún momento más crítico y decisivo que éste para el curso posterior de la historia. Debemos recordar que la tradición bíblica, y no Grecia, era quien constituía la antesala del cristianismo. ¿Qué hubiera sido de no incorporarse la cultura clásica? Lo que ocurrió fué, en el fondo, lo contrario de lo que afirmaba Harnack (13). No el cristianismo, sino el helenismo, fué el absorbido. Ahora bien, ¿no es lógico pensar con Tresmontant que el auténtico fundamento del cristianismo es la Biblia y que entre la tradición intelectual griega y la tradición teológica bíblica hay una acentuada antinomia? (14). Las sugerencias del autor del «Essaí sur la pensée hebraique» (1953), y de los «Etudes de metaphisique biblique» (1955), nos plantean una serie de problemas de gran interés. Según Tresmontant hay una profunda disparidad entre la idea griega del hombre y la cristiana, y en consecuencia, el paradigma educativo griego, más que la realidad histórica, se opone con su típico humanismo y su pagana adoración del hombre, a la esencia del cristianismo. Por eso cree que la ética cristiana tiene que basarse necesariamente en la teología bíblica. En efecto, la antinomia existe, no sólo en la ética y en la antropología filosófica, sino en la cosmología y en la filosofía de la historia. Mientras que el griego ve en la ley cósmica, captada por su pensamiento, la potencia divina, haciendo entrar de esta manera a la divinidad en el sistema cósmico; Dios, en el Antiguo Testamento, está más allá del mundo.

La idea de la trascendencia de Dios encuentra su expresión en el axioma, inconcebible para el pensamiento griego, de la creación del mundo «ex nihilo», de la nada (15). Dios, para los judíos, tiene su imperio en la Historia y la cosmología no es sino su exordio. El hombre no está inmerso en el mundo como la gota de agua en el océano; está separado de él (de la misma forma que Dios es trascendente); está no «**en**» el mundo, «**inserto**» en su conjunto, sino «**ante**» el mundo. Interpretación opuesta a la griega por completo (16). ¿Y qué decir de los valores supremos para el griego: la ciencia, el arte, la filosofía, la cultura, en general? Sin ser hostil, la concepción bíblica de la historia no presta gran atención a estos valores (17). En cambio exalta al máximum las relaciones entre los hechos históricos y el fin último de la historia: la perspectiva escatológica, al modo babilónico (18).

A grandes rasgos, tales son las diferencias fundamentales. Pero la «diáspora» producida al acabar la cautividad babilónica, esto es, la permanencia y dispersión de importantes núcleos judíos en Mesopotamia, mientras que otros volvían a Palestina; y la siguiente «diáspora» del siglo IV, descrita por Josefo (19), sembró de elementos judíos el norte de Egipto, desde el Delta a la Cyrenáica, y estos núcleos crecieron con ininterrumpida emigración a lo largo de los siglos III al I antes de Cristo.

Los judíos de la Diáspora, que Harnack calcula en cuatro millones, mantuvieron pura e incontaminada su religión, en tanto que en lo cultural fueron progresivamente helenizados, adoptando el griego como lengua propia. La helenización alcanzó también a Jerusalén, a los Saduceos y a los Esenios, sirviendo estos últimos de intermediarios entre los misterios griegos y el cristianismo (20). Philón de Alejandría representa mejor que nadie la alianza del pensamiento griego con el judaísmo.

El precedente judeo-helénico influyó mucho en la actitud de Justino y de otros muchos cristianos. El cristianismo no tenía más remedio que convivir con el helenismo, porque: 1.°) El mismo ambiente de Jerusalén estaba helenizado. 2.°) Las predicaciones de San Pablo coincidieron geográficamente con los núcleos judíos de la Diáspora. 3.°) Los convertidos por San Pablo o eran judíos o paganos: los primeros, olvidados de su lengua, hablaban y pensaban en griego; los segundos, eran espiritualmente griegos, tal Justino; y al convertirse podrían cambiar de vida, de creencia, pero no podían desasirse, sobre todo si eran gente de cierta cultura, de los hábitos intelectuales, de la «cultura» misma, en fin, que los había modelado. De tal manera, el problema de afrontar esa cultura era indeclinable y por todas partes invadía e inquietaba al cristianismo naciente. Mantenerse dentro del estricto estilo de vida, de ética y de cultura bíblica, como quiere Tresmontant, no deja de ser un principio lógicamente aceptable por las razones expuestas antes, pero consi-

derado dentro de la realidad espiritual e histórica en que se encontró situado el cristianismo, adquiere tono de utopía.

Los cristianos más conscientes y equilibrados no podían adoptar otra posición que la de Justino. Me refiero a lo que esta actitud significa en general. Ahora bien, para decidirse a favor de la filosofía griega, aparte de las que hemos señalado como «razones de hecho», eran necesarias razones de tipo intelectual, incluso teológico, que justificaran semejante parcialidad. Esas razones, unas poderosas, otras insostenibles, fueron expuestas y las conocemos.

Motivos por los cuales la Patrística acepta la herencia filosófica griega.

Basándose en la doctrina del Verbo contenida en el Evangelio de San Juan, estimaban los Padres de la Iglesia que, aunque vivieron antes de Cristo, los filósofos paganos fueron iluminados por El, ya que el Verbo es Dios, pero al mismo tiempo es Cristo. Ahora bien: todos los hombres han participado de la luz de Cristo a través del Verbo, y los filósofos en grado eminente. De ahí se deduce que toda verdad es cristiana por definición, incluídas las verdades expuestas por los filósofos anteriores al cristianismo. Por eso Lactancio, buen conocedor del pensamiento griego, escribió que si se juntaran las verdades parciales contenidas en los filósofos se conseguiría obtener la «verdad total» («particulatim veritas ab iis tota comprehensa est») (21).

Además de esta razón de tipo teológico muy generalizada, entre los Apologistas y los Padres, estuvo en boga otra de carácter histórico, procedente de Philón de Alejandría. Se explicaban las verdades formuladas por Platón y demás filósofos griegos, afirmando su vasallaje respecto a la Biblia. La Biblia, anterior a la filosofía griega, creía Philón que había sido conocida por los filósofos y que en ella se inspiraron para elaborar sus sistemas (22). Este argumento no fué creación original de Philón, sino de Aristóbulo, otro judío alejandrino, maestro de Ptolomeo IV Philometor.

Semejante hipótesis inadmisible hoy, gozó de extraordinario prestigio en los siglos II y III d. de Cristo. La encontramos, sobre todo, en Clemente de Alejandría (23) y en Eusebio (24). Todos ellos creen, con los escritores judíos anteriores, (Aristóbulo, Josefo, y Philón) en la teoría del «robo de los filósofos», para demostrar así la superioridad de las Sagradas Escrituras.

La doctrina de la «expoliación de los egipcios» justificaba, finalmente, la asimilación por el cristianismo de la filosofía pa-

gana, así como de la poesía, el arte, y las restantes formas de la cultura.

El fenómeno ha sido recientemente estudiado por Bruce W. Wardropper (25). El formulador de teoría tan peregrina como ingeniosa fué San Agustín, que basándose en el Exodo (III, 22 y XII, 35-36) escribió: «Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propia, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodatibus ea quibús non bene utebantur, sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata est superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abonimari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas novi veritatis aptiores et quaedam morum praecepta ultilissima continent, de quo ipso uno Deo colendo nonnulla vera inverniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, eum ab corum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi evangelii. Vestem quoque illorum, id est hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum» (26).

Sin llegar a destilar del citado fragmento del Exodo toda una doctrina como San Agustín, los Padres griegos interpretaron en el mismo sentido dicho pasaje (27).

De este modo, el converso, como Orígenes, Justino, Agustín o Hilario, justificará la utilización de elementos de la cultura laica, pagana, griega, para encauzarlos hacia su auténtico destino y supremo objetivo, que es la difusión del cristianismo la predicación del Evangelio.

La obra de la Patrística y su significación.

Hemos definido a la Patrística como depositaria de la auténtica sabiduría cristiana. Los cristianos medievales tuvieron clara conciencia de ello cuando calificaron a las sentencias de los Padres de la Iglesia como «**dicta authentica**» en oposición a las de los filósofos escolásticos a las que sólo asignaban valor de «**dicta magistralia**».

La obra de los Padres de la Iglesia se caracterizó primordialmente por acentuado carácter apologético, determinado por las circunstancias casi siempre. Sus obras nacen suscitadas por los ataques de la filosofía pagana y de las herejías. Ambas influyeron en las cuestiones tratadas y en el propósito de exponer de la manera más clara, elevada y científica los temas en torno a los cuales se originó la polémica. Los Padres de la Iglesia, genuina vanguardia del pensamiento cristiano, se apresta-ron a combatir sólo aquellos sectores en los que la herejía o el paganismo abrían brecha con el ariete del escrito filosófico o de la palabra. Por eso sus obras presentan carácter de «monografía teológica», como dice Grabman (28), que no aspiran a ilustrar sobre toda la doctrina de la fe, sino sólo sobre aquellos dogmas fundamentales que negaban los enemigos de la Iglesia.

Esto no quiere decir que se atuvieran siempre estrictamente al dogma defendido en primer término, pues muchas veces era preciso establecer relaciones entre diversos dogmas. De esta pugna teológica con la herejía que llena cuatrocientos años, todos los dogmas principales salieron formulados, porque todos habían sido negados o erróneamente entendidos por los herejes.

La lucha contra paganos y maniqueos origina la formulación de la doctrina de la unidad divina y de la creación del mundo y del hombre; la pugna contra los arrianos, la doctrina de la Santísima Trinidad; contra los nestorianos, la de la Encarnación; contra el pelagianismo, la de la gracia y el pecado; contra los donatistas, la referente a la naturaleza y constitución de la Iglesia.

Naturalmente que tales doctrinas no fueron «elaboradas» entonces, sino «formuladas». Eran patrimonio común de toda la cristiandad ortodoxa, se encontraban en las Sagradas Escrituras, en las fórmulas rituales del bautismo, habían sido predicadas por los Apóstoles, y eran el legado vivo de la fe que éstos habían dejado en las Iglesias por ellos fundadas en el transcurso de la primera centuria. Porque estaban vivas en la fe de los primeros cristianos no hubo necesidad de formularlas. Además, la tradición oral más espiritual y vigorosa que la escrita, imperó en el siglo I. Sólo a partir de las herejías gnósticas y de los ataques del paganismo fué preciso delimitar, precisar, y definir estas verdades. Tal fué esencialmente la gran obra de los Padres de la Iglesia.

Situación de la Patrística en la Historia de la Filosofía.

En rigor, los Padres de la Iglesia no fueron filósofos a pesar de que alguno, como Justino, se calificara a sí mismo de tal. A medida que pasó el tiempo, la oposición entre «philosophi» y «sancti» fué ahondándose. Con todo, hay en los Padres de la Iglesia una vertiente hacia la filosofía que hizo se les incluyera generalmente en las Historias.

En lo que no todos andan acordes, es en cuanto a su situación dentro de la misma. Windelband, en su excelente «Historia de la Filosofía», aclara que los incluye entre los pensadores de la Antigüedad por estimarlos «evolución final del pensamiento antiguo totalmente paralela al neoplatonismo» (29). Etienne Gilson, en cambio, hace de la Patrística el pórtico de la filosofía medieval (30). En efecto, los Padres de la Iglesia fueron también los padres de la Teología dogmática como dice Staudenmaier (31).

El criterio cronológico actual apoya con preferencia el punto de vista de Gilson, aunque las dificultades no se despejan por eso. Son muchos los historiadores que se inclinan hoy a aceptar el siglo IV y aún el III como punto de arranque de la Edad Media. La realidad es que no hay límites fijos ni rígidos y el hombre del siglo IV es tanto antiguo como medieval. Tal en la desembocadura de los ríos caudales, agua dulce y mar se confunden en amplias zonas de fricción. Ecos de flauta antigua sobresalen delicadamente a través del sordo parche bárbaro; columna y bóveda conviven; cristianismo y paganismo no se entremezclan sin confundirse en el furioso abrazo de la lucha y la difusa luz que ilumina el dudoso espectáculo tanto habla de ocaso como de aurora...

La cristianización del pensamiento antiguo.

La oposición entre «philosophi» y «sancti» acaba con la derrota de los primeros, derrota salvadora, pues significó la santificación de la Filosofía. También «Philosophia» recibe el bautismo y es inmersa en las profundas aguas de la gracia. También «Philosophia», tras duro noviciado, recibe ascética tonsura y acaba discurriendo piadosamente por los solemnes claustros monacales, pero con la nostalgia siempre del laurel de Academus, del mármol de la Stoa.

Sin ser primordialmente filósofos, los Padres de la Iglesia realizaron la más poderosa tentativa que conoce la historia para constituir una «**filosofía cristiana**». Atenágoras define elo-

cuentemente el derecho de los cristianos a exponer una explicación filosófica del mundo, según el método que llama «iluminación de la razón por la revelación» (32).

Sobre esa base desarrolla la Patrística su actividad filosófica desde el siglo II al V. La revelación, mostrando al hombre una serie de verdades fundamentales sobre Dios, el mundo y el hombre, que la razón no hubiera alcanzado por sus propias fuerzas, no significaba por eso una suplantación de la filosofía. Se podría objetar una «aporia»: Si la fe nos enseña verdades superiores inasequibles a la flaca razón humana ¿qué objeto tendrá entonces la filosofía?». Los Padres de la Iglesia responden con el profeta: «Nisi credideritis, non intelligetis». Si la fe nos propone superiores verdades reveladas, la finalidad de la filosofía no será otra sino hacernos inteligibles esas verdades: explicarlas racionalmente. A esa tarea se aplicaron algunos, como Orígenes, cayendo en una extrema racionalización a veces.

La cristianización de la concepción pagana del mundo, de la vida y de Dios, se impuso progresivamente. El cristianismo fué la universal solución satisfactoria que venía a cumplir los anhelos siempre parcialmente frustrados del mundo antiguo. Su solución, a diferencia de la ofrecida por la filosofía y por las otras religiones, era «total». Toda solución, si lo es de verdad, ha de ser «totalitaria». Las maneras de vivir filosóficas, los sistemas helénicos, con haber logrado la perfección de un sistema platónico, aristotélico, neopitagórico, neoplatónico, estoico, eran insuficientes, porque no reunian aquella primordial condición. Constatamos un «**hecho**» histórico; no discutimos la mayor o menor excelencia de un sistema. Y el hecho fué que «la ansiedad que estremeció a vastas multitudes del mundo antiguo, terminó por apaciguarse sólo con el tipo de vida que ejemplificó el cristianismo. Muchos aspiraron a lo mismo. Pero sólo uno lo logró en proporción suficiente para poder escribir la igualdad «cristiano» = «hombre nuevo» (33).

Los grandes temas de la Filosofía Patrística.

La Patrística desarrolló una teoría de Dios y una Cristología, cuyo fundamento fué naturalmente el Evangelio, el Antiguo Testamento y la tradición apostólica. En este su punto de partida, acredita el principio esencial de su actividad filosófica que es centrar el pensamiento en Cristo y en la revelación. La razón procede siempre iluminada por la revelación. El dato inicial es el resplandor de Jesús y a continuación un reagrupamiento de todo lo demás bajo su influencia (34).

1.º) **DIOS**.—Estoicos y neoplatónicos concebían a Dios y al mundo como un «todo cósmico». Crisipo definía al universo

«un sistema constituído por el cielo, la tierra y los seres que ambos encierran» o como «el sistema formado por dioses y hombres junto con los seres de ellos derivados» (35).

El neoplatonismo enseñaba por boca de Plotino, su más alto representante, que Dios es la fuente originaria de toda vida, del que han salido las cosas, y al que de nuevo han de tornar. Según lo cual, todos los seres participan más o menos de la esencia divina, pero no a la inversa, pues mientras que «el mundo es divino, Dios no es mundano» (36).

Frente a ambas concepciones, la Patrística define a Dios en profunda oposición y distanciamiento del mundo, de acuerdo con la teología bíblica y el relato mosaico de la creación.

A la imprecisión de los apologetas del siglo II, sucede una definición cada vez más clara de Dios y de la Creación. A la teología un tanto nebulosa e incipiente de Melitón de Sardes, de Taciano o Justino, sigue el sistema coherente de Orígenes o de Clemente de Alejandría. Dios es el Ser por excelencia, creador de todas las cosas, transcendente al mundo, que se «revela», pero no «aparece» en las criaturas, gobernante providencial del acaecer histórico y mantenedor del orden natural que El ha impuesto al cósmos.

Todos los hombres son hermanos por ser hijos de Dios que se da a conocer al hombre por medio de la «revelación», aunque el hombre pueda deducir la existencia divina de la contemplación de las criaturas, así como elevarse al conocimiento natural de la ley moral, (San Pablo, Epístola a los Romanos, I, 19-20 y II, 14-15).

La Cristología toma un gran desarrollo. Al identificar, (de acuerdo con el Evangelio de San Juan), a Cristo con el Logos o Verbo, no se heleniza a Cristo, sino al revés: se cristianiza al helenismo. El Logos, de tan larga tradición griega que se remonta a Heráclito y los presocráticos, tiene en San Juan un trasfondo semítico (37): es la Sabiduría de Dios, es la Ley revelada, que a veces muéstrase personificada en el Antiguo Testamento y en la literatura apócrifa judía.

Frente a tales concepciones y a la de Philón, la concepción johánnica se mantiene íntegra, imponiendo al Logos, tanto bíblico como griego o grecojudío, hondas transformaciones. El Logos de San Juan no es una «personificación», sino una «persona», identificándolo con el Mesías. Esto es, con Cristo.

De aquí partieron Justino, Taciano y Atenágoras para levantar los cimientos de la Cristología, pero ésta no es en ellos más que un esbozo esencialmente incorrecto. Justino linda con el subordinacionismo, al considerar al Verbo como un segundo Dios, en relación al Padre. La influencia de Philón es patente (38). Taciano repite en lo fundamental a Justino y en cuanto a Atenágoras, su Cristología es imperfecta y fragmentaria dejando mucho que desear la doctrina sobre el Espíritu Santo.

Al llegar el siglo III, los cristianos ya no temen la ofensiva intelectual del paganismo y ofrecen a los intelectuales paganos un proyecto de sistema cristiano en el que se liquida definitivamente el paganismo en nombre del Logos. Es la gran tentativa de Orígenes y de Clemente. Este último coincide con el platonismo en exaltar a Dios por encima del sér, colocándolo más allá del Uno y de la Unidad misma, bajo el influjo del enigmático Hermes Trismegisto (39). Dios es incognoscible. Lo conocemos sólo gracias al Verbo que es su Sabiduría y su Poder, eterno como El y consusbtancial. (La Cristología de Clemente marca un gran progreso como se ve por su doctrina de la consubstancialidad de Padre e Hijo).

Para Orígenes, Dios es uno, simple, inefable y perfecto. Su unidad no impide que sea Padre, Logos y Espíritu Santo. En lo que Orígenes resulta confuso es en la explicación de las relaciones entre las tres personas, pues aún subsiste en él un eco de subordinacionismo, por eso considera al Logos como un Dios primogénito que a su vez engendrará otros Logos. (La influencia de Ammonio Saccas le lleva seguramente a este desarrollo, paralelo a las doctrinas de Plotino, su condiscípulo). Claro está que los «otros logos» o «verbos» a que alude no son otra cosa que las naturalezas racionales.

La doctrina de Dios uno y trino quedó difinitivamente aclarada sólo en el Concilio de Nicea, que vino a dar, por medio de Osio, la solución al debatido problema teológico.

2.º) **EL ALMA.**—La Patrística elaboró frente a la impersonalidad divina y la teoría del alma partícipe de la esencia de la divinidad, la doctrina del «**alma personal**». El alma de cada hombre está solitaria, aislada, desasida e independiente del resto del cosmos, bajo la omnipotente mirada de Dios, su Creador. Por eso en la oración cada alma se dirige a Dios en relación de «yo a Tú» (40).

3.º) **REDENCION.**—La idea de la redención humana del pecado y de la muerte por la intervención de Dios hecho hombre es otro pilar jundamental de la filosofía patrística. La idea era antigua, y se encontraba también en las religiones místéricas. En cuyo hecho hemos de ver comprobada una vez más la autenticidad de la doctrina cristiana, pues el hecho de que los cultos helénicos desde el siglo I antes de Cristo comulgaran en análogas creencias, demuestra la «existencia real de una necesidad personal de redención, de salvación del individuo». El cristianismo cayó en las almas antiguas como lluvia fertilizante en vasto y reseco territorio.

4.º) **FE.**—La fe fué desde el principio el fundamento de la vida cristiana tanto intelectual como moral. La fe nos hace más sabios y mejores y no puede confundirse con la «certeza filosófica o científica» ni con la fe gnóstica o certi-

dumbre del saber intuitivo. La razón es iluminada por ella. Ella propone al hombre las supremas verdades y señala el camino y la misión a la Filosofía.

5.º) **EL PECADO**.—La conciencia del pecado existía también entre los pensadores paganos: Séneca y Plotino, por ejemplo (41). Sin embargo, no constituyó contenido de la filosofía anterior. Sólo, acaso, en el Avesta aparece clara su noción, derivándolo de la transgresión de las leyes divinas. El cristianismo ve en el pecado una consecuencia, no de un principio del mal, sino del mal uso que hacen los hombres de la libertad dada por Dios. El pecado es, pues, cosa personal, si bien el de Adán privó a su descendencia de la justicia original, lo que hace necesario el Bautismo, para tener acceso al reino de Dios. En la oración que nos enseñó Cristo nos hace pedir al Padre que «nos perdone como perdonamos a los que nos ofendieron». El poder de perdonar los pecados es prerrogativa exclusiva de Dios (42). Al proclamar que posee como propio ese poder, Cristo, afirma su divinidad (43). Sólo El puede delegar tal poder en la Iglesia y los Apóstoles (44). y no niega nunca el perdón al que se arrepiente porque su misericordia es infinita (45). Sólamente el pecado contra el Espíritu es irremisible, tanto en este mundo como en el otro.

6.º) **LA MUERTE**.—El problema de la muerte había preocupado a la filosofía griega desde Sócrates que, a través de los Diálogos platónicos insiste reiteradamente en él (46). El tema ganó profundidad en la época post-aristotélica, tratado por el «Pórtico» y el «Jardín». Pero estas reflexiones no tuvieron para los pensadores cristianos otro valor que el de ficciones o ilusiones con que los filósofos se esforzaron por evitarse el temor de morir. El temor de la muerte, consecuencia del pecado, nos dicen los Padres que es algo natural en todos los hombres. No hay más forma de librarse del miedo a la muerte que liberarse de la muerte misma, enseñaban; lo que puede conseguirse por el camino de la gracia.

Escuelas catequéticas del siglo III al IV.

Dos grandes corrientes de pensamiento se reparten la actividad especulativa del año 250 al 360: la oriental y la occidental. La patrística occidental debe ser interpretada como lo que realmente fué, una derivación de la oriental, pues hasta mediados del siglo III, lo corriente fué que los Padres occidentales escribieran en griego. (No constituye prueba en contra algún caso aislado como el de Clemente Romano). La Patrística occidental se desprende del idioma griego y va adquiriendo personalidad

propia estimulada por los pensadores africanos, que son los que del siglo II al III marcharon en Occidente a la vanguardia. Tributaria siempre de la superior riqueza intelectual y tradición cultural de la Iglesia de Oriente, acusa no obstante en los siglos III y IV una vigorosa personalidad. Las mayores diferencias, con todo, fueron las formales: Los Padres griegos se distinguieron, en general, por su mayor tendencia especulativa y en cuanto se refiere a la arquitectura y realización de sus obras, al método y estilo o expresión, revelan en todo perfecto conocimiento de la técnica y del rigor propios de una correcta formación clásica. En cambio, los Padres latinos, fueron más prácticos; la moral les interesó más que la metafísica, favorita de los Padres griegos; y en lo que toca a sometimiento a reglas técnicas o a preceptos de tipo formalístico, fueron la mayoría espíritus rebeldes e individualistas. Buen ejemplo de este recio individualismo es el tratado «De Pallio», de Tertuliano, cuyo estilo «caleidoscópico», compuesto por mezcla detonante de neologismo, grecismos y vulgarismos, tanto en la dicción como en la sintaxis, culmina allí, en «De Pallio», señalado con justicia «como la obra más difícil y oscura de la lengua latina y, que totalmente, nadie la ha comprendido hasta ahora, ni el mismo Salmasio, que le dedicó en 1640 un comentario prolijo y erudito» (47). Las palabras y los significados corrientes le parecen a Tertuliano demasiado débiles, así en vez de «desciscere», usa «abrumpere» («quebrantar»); en lugar de «refutare», «repercútere» («devolver el golpe»). Usa arcaismos griegos y latinos en total desuso, como «altegradia» («cabeza erguida»), «multivorantia» y «multinubentia» («gula y poligamia») y llama a Jesús, no «salvator», sino «salutificator» (48).

Nada semejante nos ofrecen los Padres Orientales o griegos, más uniformes estilísticamente, si bien infinitamente más ricos, varios y ágiles en el dominio de las ideas.

La literatura Patrística oriental y occidental conoció su época áurea en los siglos III y IV. Los apologetas habían sido precursores que prepararon el terreno. Sus Apologías o alegatos jurídicos a los gobernantes abogando por el reconocimiento de la legalidad del cristianismo no alcanzaron la amplitud, la vastedad de horizontes, que nos ofrecen las obras de un Orígenes o un Basilio Magno.

Coincide el apogeo patrístico con las grandes crisis del siglo III y culmina cuando la Iglesia es proclamada libre por Constantino en el año 313.

Los Padres griegos se expresaron a través de una gran variedad de formas, ya judías, ya helénicas, pero las formas judías utilizadas con preferencia fueron las «extracanónicas», helenizadas, particularmente desde el siglo I antes de Cristo, hasta los comienzos talmúdicos del siglo II de nuestra era (49). Estas formas que hoy nos son, hasta cierto punto, familiares, fueron:

la parábola, el canto religioso, la alegoría y probablemente, la homilía exegética. Pero sus fuentes típicas fueron las griegas. Se ha exagerado mucho la dependencia tanto de la literatura latina como de la patrística respecto del helenismo. Hoy se descubre en ambas elementos originales que nos obligan a rehabilitarlas y situarlas en un plano de más tenue subordinación de lo helénico. En el caso de los Padres griegos, nadie duda que utilizaron formas helénicas de anterior tradición: la historia, la crónica, el diálogo, la apología, etc., pero al mismo tiempo las alteraron y les infundieron nuevo espíritu. Eran «los hombres nuevos» y la novedad cristiana penetró también en el espíritu griego, al tiempo que asimilaba sus formas.

Tres Escuelas asumen en el Oriente la representación de la Patrística: las Escuelas Alejandrina, Antioquena y Edésica. Además, hay que distinguir dos grandes grupos de escritores en los siglos III y IV: el «minorasiático» y el «capadocio». La Escuela de Nisibe, por haber sido fundada después del 358, fecha de la muerte de Osio, nos limitamos a mencionarla.

Todos los historiadores eclesiásticos y literarios coinciden en que las Escuelas de Alejandría y Antioquía eran opuestas. Esa oposición fué sin embargo una oposición fraternal. Orígenes, alejandrino, enseñó en Cesárea; Arrio, discípulo de Luciano, difundió su doctrina en Alejandría. En ambos surgen brillantes figuras, distinguiéndose la antioquena por el cultivo de la historia y por su fecundidad en hombres ilustres. Pero si la Escuela Alejandrina es inferior a la Antioquena cuantitativamente, supérala en profundidad y en genialidad. La Escuela de Edesa fundada por San Efrén el Sirio, no tuvo menos relieve, y su influencia puede compararse con las dos anteriores.

En Occidente no puede hablarse de escuelas con rigor. Los tres focos de gran actividad: Cartago, Roma y la Galia no llegaron a constituir propiamente «escuela». De hablar de alguna, ésta sería la «africana» o «cartaginesa».

No se registró en Occidente la enorme actividad especulativa típica de la Iglesia Oriental. Como dice bien Villemain, «Roma no se movió impulsada por ideales metafísicos que miraba con recelo, y perseguía más el gobierno de los fieles, la unidad de la Iglesia, la catolicidad y la tradición ortodoxa, que las glorias del bien hablar y del bien escribir; trataba de actuar en árbitro de las numerosas discusiones y querellas suscitadas por el espíritu sofístico de los griegos, ofrecía su comunión a los doctores de Oriente, perseguidos por controversias, y los ganaba para sí dándoles asilo» (50).

La Escuela de Antioquía del 250 al 360.

Antioquía fué sin discusión la ciudad más importante de Siria. Su abolengo se remontaba a la época seleúcida en la que había ostentado la capitalidad del Reino. Desde Farsalia fué adicta a César y a Roma. Augusto, Agripa, Tiberio y Antonino Pío la habían protegido, y levantado en ella termas, circos, avenidas de granito egipcio, quintas lujosas, monumentos y jardines (51), que la convertían en una especie de «costa azul» de la época. Su espíritu metropolitano se manifestó en el amor a los espectáculos, a la vida muelle y divertida; en la tendencia crítica y satírica. Era una ciudad frívola que en el dominio de la creación sólo había sobresalido en los relatos novelescos inspirados en el oriente babilónico, en la poesía ligera y el epigrama. En relación con las más apartadas regiones del mundo antiguo, como la China, de cuya seda fué mercado principal del Imperio, visitada por turistas y reyes, su población osciló durante los siglos III y IV entre 300 y 200.000 habitantes.

La iglesia antioquena blasonó siempre de haber tenido a San Pedro como fundador y primer Obispo, hecho afirmado por numerosos Padres de la Iglesia y que la actual historiografía parece aceptar.

Hasta mediados del siglo III no puede hablarse de la Escuela Antioquena. Era obispo de la ciudad Pablo, llamado de Samosata, que había sido ministro de la reina Zenobia. Pero el fundador de la escuela exegética fué su discípulo Luciano que enseñó una doctrina francamente subordinacionista y tuvo entre sus discípulos a Eusebio, el futuro Obispo de Nicomedia, y Arrio.

La Escuela antioquena se distinguió por sus exégesis bíblicas, por su severa actividad investigadora, por su carácter científico y por sus explicaciones de las Sagradas Escrituras, según el sentido histórico gramatical. Su apogeo está vinculado al nombre de Diodoro de Tarso, cuyos grandes discípulos fueron Melecio, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. A ella pertenecieron también Nestorio y Teodoreto de Ciro.

A su método exegético, histórico-gramatical, se le inculpa la acentuada inclinación que sus escritores manifestaron hacia el racionalismo, tratando de eliminar al máximum el misterio de la religión cristiana. De esta tendencia derivaronse las herejías de signo racionalista: arrianismo, macedonianismo, apolinarismo, pelagianismo y nestorianismo. El carácter extremadamente racional de la Escuela antioquena está seguramente relacionado con su tradición filosófica aristotélica. Fué por lo tanto esta Escuela lo opuesto de la Alejandrina, cuyo peligro extremo fué el misticismo, en conexión con su platonismo.

En el siglo IV se registra una importante nómina de auto-

res, tales como Eustacio, Obispo de la ciudad, antiarriano, del que se conserva un tratado contra Orígenes y la exégesis alegóricoalejandrina: El «De Engastrimytho». Apenas fué desterrado Eustacio (326), Antioquía se convirtió en centro del arrianismo.

Otro antioqueno fué Hegemonio, que combatió al maniqueísmo en su «Acta Archelai», fuente de primer orden para el estudio de esa secta. La lucha contra los maniqueos la continuó Tito de Bostra, metropolitano de Arabia, que compuso «Cuatro libros contra los maniqueos», (se conservan tres en griego y cuatro en versión siria).

Cirilo de Jerusalén, autor de «24 Catequesis», fué enemigo del arrianismo, a pesar de que no usó el término «homoousios» por no ser escriturístico; en cambio, es de destacar por su claridad la doctrina de la transubstanciación y presencia real de Cristo en la Eucarístia.

Extraordinariamente doctos fueron Apolinar de Laodicea y Diodoro de Tarso. El primero cayó en el error de confundir persona con naturaleza y afirmar que en Cristo sólo había una naturaleza. Espíritu inquieto, cultivó también la poesía religiosa. De su múltiple obra sólo nos quedan fragmentos. Entre las figuras más interesantes, está la de San Epifanio de Salamina, que gobernó durante cerca de 30 años el monasterio de Eleuterópolis, en Judea, que él mismo había fundado. Fué, según San Jerónimo, un notable políglota. Excesivamente apasionado, atacó al origenismo que tachó de herético y se manifestó severamente iconoclasta. Fué en realidad, el epígono de Taciano y Tertuliano, en su aversión hacia la cultura griega. Sus obras principales fueron el «Ancoratus» y el «Panarión» o «Botiquín contra las herejías».

La Escuela de Alejandría.

Fundada por Alejandro Magno (331 a. de C.), en un lugar cuya situación recordaba la de Mileto y trazada racionalmente, progresó con prodigiosa rapidez al estilo de las ciudades americanas (53). Capital del Egipto Lágida, mimada por los Ptolomeos, pronto se convirtió en el primer puerto mediterráneo, llegando a despertar en el siglo I los celos de Roma. Sus instituciones culturales, el «Serapeión» y el «Museión» atraían desde el siglo II (a. de C.) a los estudiosos del mundo entero.

Todas las razas de Oriente y Occidente mezclábanse en sus calles. Aparte de los griegos, el elemento dominante fué el judío desde el siglo II antes de Cristo. Los judíos, protegidos por los Lágidas, constituyeron un «politeuma» o comunidad aparte, pero en el siglo I estaban helenizados. Centro de convivencia y

conciliación de griegos y bárbaros, formó un mundo espiritual propio sobre la base griega pero con la aportación de Egipto, Jerusalén, incluso del remoto Oriente y de Persia. Todas las religiones del mundo y todas las filosofías se reunieron en su seno: La Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín. En Alejandría, filosofía y religión (en sus múltiples modalidades) se influyeron mutuamente, pero la actividad religiosa más significativa a partir del siglo II fué el cristianismo (54).

Si en Antioquía la tradición de Aristóteles había precedido al desarrollo de la Escuela exegética, en Alejandría, a pesar de la variedad de escuelas en ella asentadas, lo que predominó fué el platonismo, como lo prueban «Los libros Sapienciales», de Jesús de Sirach, Philón, y el discutido y misterioso Ammonio Saccas. Por excepción, Aristóbulo siguió orientación aristotélica, según testimonio de Clemente y Eusebio (55).

Sin embargo el platonismo alejandrino tomó un rumbo nuevo con Plotino, su máximo filósofo, en cuyo pensamiento debió influir no sólo la vieja teología menfita que reducía la multiplicidad divina a una concepción monoteísta: «Ptah el gran único del que procede la Enéada de Dioses» (56), sino las concepciones bramánicas y búdicas (57). Uno de los problemas filosóficos plotinianos más interesantes es el de relaciones del filósofo con el cristianismo y las otras religiones del Imperio; el cual desbordaría los límites de esta monografía.

Los orígenes de la escuela alejandrina se remontan al siglo II, cuando la dirigía el siciliano Panteno, maestro de Clemente. Pero los que la elevaron a primer centro intelectual del cristianismo fueron Clemente y Orígenes, por cuya influencia toma impulso el método alegórico de interpretar las Sagradas Escrituras. Las exégesis griegas de los poetas y la interpretación de la Biblia por Philón, constituyen la base de dicho método. Persuadidos de que la explicación literal y la histórico-gramatical no conducían al elevado mundo de las ideas, los alejandrinos decidieron seguir este método exegético. Ahora bien, el resultado fué el que nos pinta satíricamente Lactancio: convertir las Sagradas Escrituras en un puro enigma y la exégesis en un arte de resolver charadas.

Tal cosa no ocurrió, naturalmente, con la actividad genial de los dos grandes maestros: Orígenes y Clemente. Ni a uno ni a otro, con ser figuras señeras del pensamiento cristiano, (Orígenes sobre todo), podemos estudiar aquí. Clemente murió según todos los cálculos, antes del 215, y Orígenes, hacia el 254, mucho antes de que naciera Osio.

Los contemporáneos de Osio fueron: Dionisio, Gregorio el Taumaturgo, Pedro, Atanasio y Dídimo el Ciego.

Por su doble personalidad de hombre de acción y contemplativo, por su íntima vinculación a Osio, centramos toda nuestra atención en la persona y la obra de San Atanasio. Atanasio

forma con Orígenes, Philón y Plotino la tetrarquía de los grandes alejandrinos. Como Obispo de Alejandría gozó la máxima celebridad y resulta difícil encontrar figuras como él en la antigüedad cristiana. Su nombre está inseparablemente unido al símbolo trinitario de Nicea. Es una de las magnas figuras universales de la Iglesia. No fué un erudito como Eusebio, ni un profundo filósofo como Orígenes, pero su personalidad ejerció la máxima influencia en su tiempo, un tiempo decisivo y crítico para la Iglesia. Su estilo es descuidado, como observa Schwartz. Era un hombre de nervios templados y voluntad de acero que meditaba antes de obrar y decidido a la acción, sabía mantenerse inflexible, sin claudicar jamás ni hacer concesiones a los enemigos de la Iglesia.

Nacido en Alejandría en 295, estudió Humanidades. Asistió al Concilio de Nicea en calidad de secretario del Obispo Alejandro, al que sucedió en 328. Fué depuesto por no admitir a Arrio en la Iglesia y desterrado a Tréveris. En 337 vuelve a Alejandría y, depuesto por el Sínodo de Antioquía del 339, se refugió en Roma. En 346 Constantino le permitió la vuelta a su Diócesis. Depuesto otra vez en 355, se refugió entre los monjes del desierto (356). A la muerte del emperador Juliano regresa a Alejandría y durante el reinado de Valente sufre el quinto destierro (365), pero, reclamado por sus feligreses, vuelve a los cuatro meses (366) gobernando su Diócesis hasta su muerte en 373.

Sus numerosos escritos se agrupan en: A) apologéticos y dogmáticos; B) tratados y cartas de carácter dogmáticopolémico, y C) obras exegéticas y ascéticas. Aparte de su valor religioso, su obra tiene sumo interés histórico, constituyendo un documento inapreciable para el estudio de la Iglesia en el siglo IV.

La importancia de su obra se funda en la exposición y explicación científica de la doctrina sobre la Trinidad y principalmente sobre el Logos. Además de la consubstancialidad del Hijo con el Padre, expuso de manera más clara que los anteriores teólogos, la naturaleza y generación del Verbo. La Redención estuvo en su teología íntimamente ligada a la teoría del «Logos».

Fué, pues, Atanasio un gran pensador, formado en la cultura de la diáspora griega, y reflejó aún más notablemente que cualquiera de sus grandes predecesores esa antítesis del pensamiento pagano que es el cristiano (58). El eliminó de la «sabiduría cristiana» los elementos paganos, promoviendo la fe y el culto. Basándose siempre en las Escrituras, repitió incansable sus doctrinas y con los mismos términos. El centro unificador de su teología es el «Cuerpo de Cristo», esto es, «el Verbo encarnado en tanto se prolonga en esta humanidad regenerada» (59). Esa es la clave de su «De Incarnatione» donde escribe que

«el Verbo se hizo hombre para que nosotros llegáramos a ser dioses».

Su teología y su antropología cristiana fueron recogidas por los Padres Capadocios a fines del siglo IV.

La Escuela de Edesa.

La Escuela de Edesa fundada en la primera mitad del siglo IV por San Efrén «el arpa del Espíritu Santo», es la Escuela Nacional Siríaca. Se le suele prestar poca atención, pero constituye uno de los centros cristianos de máximo interés. Su influjo en la historia de Asia Anterior ha sido enorme. A partir del siglo IV, el verdadero centro de la cultura cristiana oriental fué la región aramea que extendió su acción desde el Tauro, Siria y Mesopotamia, hasta India y China, a través de Persia y de Arabia. Es un capítulo por estudiar de la historia del crisŧianismo. El área aramea creó una galaxia de iglesias y culturas filiales, como la muy posterior turco-cristiana de Asia Central o la superviviente Iglesia Malabar (60). Su población se convirtió, casi en masa, al cristianismo, al contrario de lo ocurrido en Occidente, donde los núcleos cristianos radicaron hasta el siglo V en las grandes ciudades. Por eso no debe extrañarnos que el primer estado cristiano que registra la historia fuese el pequeño reino arameo de Edesa, al Norte de Mesopotamia, en el primer tercio del siglo II (61).

Hacia el siglo III, el centro de gravedad política se desplaza a Oriente como consecuencia del renacimiento del poderío persa bajo la dinastía Sasánida. En esta zona aramea, el helenismo estaba más afianzado que en Egipto, porque allí hallábase vinculado esencialmente a una gran ciudad, Alejandría, mientras que en Asia Anterior se diseminaba en un centenar de ciudades griegas. De ahí la profunda asociación de ambos elementos, helénico y cristiano, manifestados en la convivencia de la lengua griega y de la nacional, siria o aramea. Los monasterios sirios fueron centros difusores del cristianismo y lugares venerados a los que afluían oleadas de peregrinos: tales, el monasterio de los Akoimetoi, en el Bósforo, de origen netamente sirio, y la Basílica de Sergio Megalomártir, en Rosapha, a orillas del Eúfrates, que fué un gran centro de peregrinación para todo el Oriente cristiano (62).

De la enorme irradiación religiosa de la Iglesia Siria hablan con elocuencia hechos posteriores a la época que estudiamos, cual fueron la influencia en el Occidente del pensador arameo conocido con el nombre de Dionisio el Areopagita y la de las homilías atribuídas a Macario Magno y que en realidad fueron escritas por otro arameo: Simeón de Mesopotamia, citado por

Teodoreto como uno de los fundadores de la herejía mesaliana (63). La atribución a Macario de las homilías de Simeón debe proceder del equívoco de llamar «makários» o «beato» al autor, por lo general anónimo, de tales discursos.

Finalmente, caracterizó al cristianismo sirio su «nacionalismo». La cultura nacional siria encontró su expresión sólo «a través de la Iglesia», de ahí el carácter fuertemente nacional de ésta. Presionada por Bizancio y Persia; por los musulmanes, más tarde, no pudo integrarse y cristalizar una nacionalidad siria: Su **equivalente** fué siempre **la Iglesia**, por eso, aún en nuestros días, un americano o un europeo «queda a veces sorprendido cuando al cruzar alguna frontera de Oriente Medio, se le interroga acerca de su «**nacionalidad**», puesto que ya la tiene registrada en sus documentos. Aprende entonces que, en aquellas tierras, «nacionalidad» significa «religión» (64).

La importancia de la Escuela de Edesa fué extraordinaria y se extendió tanto a la teología como a la ascética, tanto a la liturgia como a la hagiografía y la poesía.

Con San Efrén se manifiesta brillantemente al exterior la vieja tradición cristiana de la ciudad que había sido antes de Teodosio, de Constantino y de Clodoveo, sede del **primer estado cristiano del mundo**.

Muchos pensarán que por su situación histórico-geográfica fué a Antioquía a quien le correspondió el privilegio de ser centro de la espiritualidad aramea. Pero Antioquía **no fué un centro nacional arameo**, a pesar de su enclave geográfico, sino una ciudad «cosmopolita», como Alejandría, producto de la mezcla heterogénea de razas. Edesa en cambio, fué el centro de una cultura indígena, no radicada en urbes, sino dispersa en el campo.

La tradición más remota determina la cristianización de Edesa poco después de la Resurección del Señor, en conexión con la historia del «fularjos» (philarcos) arameo Abgar VII Kkama, régulo de aquella localidad entre los años 4 antes de Cristo y 50 después de Cristo, el cual escribió a Jesús pidiéndole que fuese a Edesa para curarle y al que Jesús respondió con otra carta anunciándole que le enviaría a uno de sus discípulos después de su Ascensión. La historia recogida por Eusebio de Cesárea en su «Historia Ecclesiástica», procede de los archivos de Edesa, pero el «Acta Edessana» en cuestión, cuyo resumen nos trasmite Eusebio, es apócrifa. Según ella, el apóstal Tomás envió a Edesa a un discípulo del Señor llamado Tadeo, el cual curó a Abgar y cristianizó a la ciudad (65).

Esta historia fué ampliada más tarde con la exposición de las doctrinas predicadas por Tadeo o Addeo en el escrito sirio conocido con el nombre de «Doctrina Addaei» y compuesta hacia el año 400, según Altaner (66).

Del siglo III es la «Historia de Santo Tomás», escrita probablemente en Edesa bajo la influencia de Bardesanes, pero re-

tocada más tarde por dos autores ortodoxos anónimos, uno sirio y el otro griego. Cuenta la legendaria evangelización de la India por el apóstol Tomás y la conversión del rey Gundaforo (que existió históricamente). De estas noticias se intentó derivar la actividad misionera de Tomás en la costa malabar donde fundaría la iglesia que aún lleva ese nombre.

Afraates o Afrahat, conocido por «el sabio persa», es el más antiguo de los Padres de la Iglesia Siria y se conservan 23 Tratados, que debió componer a mediados del siglo IV.

El fundador, San Efrén (306-373), un eminente polígrafo: exégeta, polemista, orador, poeta. De sus numerosas obras aún no se ha hecho una edición crítica ni se han estudiado ni valorado en lo que significan. Le ocurrió lo que a la Escuela por él fundada. Fué autor de «Comentarios bíblicos» y de numerosos tratados doctrinales y ascéticos, pero su obra fundamental es la poética. Es el principal poeta nacional sirio. Sus poemas se dividen en dos grupos: «Memre» y «Madrasche»; los «memre» o «discursos poéticos», compuestos por series de versos de número indefinido pero casi siempre hoptasílabos; los «madrasche» o «líricas para cantar», contra los gnósticos Bardesanes y Marción, así como contra Manes, se agrupan en estrofas de diversa medida, alternando con un estribillo.

Por su carácter histórico documental y por su valor épico, tienen especialísimo interés los Sesenta y siete «Carmina Nisibena» coleccionados por el mismo autor.

De San Efrén desciende todo un linaje de grandes poetas sirios que por quedar fuera de los límites cronológicos de esta monografía nos limitaremos a enumerar, pero significan de este modo la gran trascendencia del primer escritor sirio-cristiano. Esos poetas fueron: Cirilona, Balaí, Rabulas, Ibas, Isaac de Antioquía, Narsés, Jacobo de Sarung, Philoxeno de Mabbug, Isaac de Nínive.

En extrema dependencia de la Escuela de Edesa, fundada por San Efrén, estuvieron en el siglo V los escritores armenios: Mesrob, Fausto de Bizancio, Agatángelo, Moisés de Corena, Ezniko de Kolb, Juan Mandakuni y el escrito anónimo «Mambre Verzanogh».

Los Padres Capadocios.

Los Padres Capadocios del siglo IV que algunos tratadistas incluyen bajo la denominación genérica de «escritores minorasiáticos», fueron en realidad prolongación de la escuela teológica «neoalejandrina» que tuvo su más excelso representante en Atanasio.

No obstante, la actitud de los tres grandes capadocios (San Basilio Magno, San Gregorio Nacianzo y San Gregorio Niseno), difiere de la del Patriarca de Alejandría por lo que toca a las letras griegas clásicas. La actitud de San Atanasio fué muy severa en este aspecto. No así la de los tres capadocios que, enamorados de la cultura helénica, no vacilan en utilizar citas, incluso de los poetas, desde Homero hasta Calímaco, a los que prodigaron elogios.

La Escuela de Cesárea de Capadocia había sido fundada en la primera mitad del siglo III por Orígenes y allí se formó Gregorio Nacianzo, conocido también por «el Teólogo», así como su condiscípulo Basilio. Gregorio Niseno que con ellos constituye la trilogía, era más jóven.

Los tres fueron amigos (Basilio y Gregorio Niseno, hermanos) y coincidieron en semejantes preocupaciones y objetivos.

El problema de la época (última mitad del siglo IV) era el que Gilson califica de litigio, consistente en saber si la metafísica absorbería al dogma o si el dogma absorbería a la metafísica. En el orden religioso, el gran adversario fué Eunomio que negaba la divinidad del Verbo, al que hacía desemejante del Padre (anomoios), objetando que, si el Hijo es consubstancial al Padre, el Padre se ha engendrado a sí mismo y en ese caso el «innascible» ha nacido de Sí mismo. Su error fué tratar el misterio con procedimientos lógicos (68).

Se trataba de resolver los problemas heredados del arrianismo y del melecianismo principalmente: la reconciliación general de la razón y la fe, la cuestión del humanismo cristiano, el problema de la vida perfecta en un mundo relajado.

San Basilio escribió numerosas obras ascéticas, oratorias, y epistolares. Combatió a Eunomio manteniendo contra su doctrina la teoría de que a Dios sólo se le puede conocer a través de sus obras. En oposición (terminológica, formal, idiomática, no teológica) a Atanasio, Basilio distingue el primero, substancia y persona, y hace suya la fórmula «mía ousía» y «treis hypostáseis».

Desarrolló la doctrina de la «omousia» y divinidad del Espíritu Santo, a quien hace proceder del Padre y del Hijo, en contra de Eunomio que sólo del Hijo le hacía proceder.

Con relación a la vida monástica la trascendencia de San Basilio fué enorme. Vino a ser, después de San Antonio y San Pacomio, el arquitecto final del monacato antiguo, tal como aún prevalece en Oriente y rasgos que se cree proceden de él perduran también en el Occidente, como la casa, la mesa y los rezos comunes. El fué el primero que proclamó las excelencias del cenobitismo sobre el anacoretismo. El transforma el anacoretismo anárquico y la amorfa vida cenobítica en institución perdurable, redactando sus famosas «Reglas» que, traducidas por Rufino, sirvieron de inspiración a San Benito (69).

Gregorio Nacianzo era más contemplativo que práctico, más teórico que hombre de acción, en lo que se diferenciaba de Basilio. Su obra consta de panegíricos, invectivas, cartas, poesías de más valor histórico-moral que lírico. Gregorio fué el primero en designar con las palabras «agennesía», «génnesis», «ekpóreusis», la diferencia de las Personas divinas por sus relaciones internas. Su Cristología afirma la unidad de Personas en Cristo que es «Uno formado en dos».

Respecto a Gregorio de Nisa, retórico, luego anacoreta y finalmente Obispo, careció en absoluto de sentido práctico y superó a los otros dos capadocios como pensador. Entre sus obras dogmáticas destacaremos sus 12 Libros contra Eunomio, la Oratio Magna, Catechetica, y Dialogus de anima et resurrectione, donde imita el «Fedón» platónico. Entre los escritos exegéticos están «In Hexaemeron» y «De opificio hominis».

Su pensamiento, muy influído por Plotino y Philón, se orienta hacia el conocimiento de Dios por medio del «éxtasis». Intentó hacer más inteligible el misterio de la Trinidad, fundándose en el concepto aristotélico de substancia segunda o concepto universal. La diferencia esencial entre las tres Personas Divinas se funda en sus distintas «relaciones», por lo tanto, toda obra de Dios «ad extra» es común a las tres personas. Como Gregorio Nacianzo proclama a la Virgen «Theotokos», en manera alguna «Antropotokos».

La Patrística Latina.

Hasta el siglo III en que la iglesia africana empieza a usar el latín en la liturgia y en los escritos apologéticos, no puede hablarse de una Patrística latina. Cartago fué la cuna del latín patrístico.

En vano buscaríamos en los Padres Latinos la profundidad metafísica de los Griegos. Su pensamiento y su obra lleva la impronta de su raza. Al principio, a mediados del siglo III, aparecen los Apologetas: Tertuliano, Minucio Félix, Arnobio. La gran figura fué el paradójico Tertuliano, significativo exponente de la tendencia anti-filosófica y antirracionalista. Su posición de repulsa extrema de la filosofía griega supera a Taciano. Fué un brillante orador, un sorprendente animador del lenguaje, todo, menos un filósofo. Hombre de pasiones, su evolución hacia el rigorismo le apartó de la ortodoxia, para caer en la herejía montanista, creando más tarde su secta personal en Africa, que tuvo incluso Iglesia propia en Cartago.

Hay mucho de positivo y de negativo en la obra tertulianesca. Lo que más destaca, en conjunto, es su conocimiento de la jurisprudencia y su habilidad retórica.

El cristiano debe aceptar sólo por fe las verdades reveladas, sin tratar de explicárselas racionalmente, como los gnósticos, a los que combatió con fogosidad sin igual. Sin embargo, cuando él quiso razonar y asentar tesis más o menos filosóficas, fué de fracaso en fracaso; así, por ejemplo, su teoría de la materialidad de Dios y del alma, o el generacionismo que en él encontró un defensor. Llamó a Platón «Patriarca de los herejes», pero luego siguió muy de cerca la física y la antropología estoicas. Hombre de paradojas, su mayor mérito fué la brillantez, la elocuencia y la arrebatadora sinceridad de su obra. No hay que buscar en él la sabiduría desconcertante de un Orígenes, ni la profundidad y dimensiones de un San Agustín, sino el fragor vivo del combate (70). Menos popular, más sobrio y exquisito, fué **Minucio Félix** que nos ha legado la joya literaria de su «Octavius», escrita en el más puro estilo ciceroniano. Aparte de la seducción estilística, «Octavius» nos ofrece un cuadro interesantísimo de los escrúpulos y «aporías» que la conversión al cristianismo suscitaba en los paganos instruídos, hasta el punto que, según E. Gilson, los dos argumentos que opone el pagano son los que seguramente hubiera alegado un Cicerón (71). Las dos grandes objeciones son: 1.º) Lo ofensivo del dogmatismo cristiano para la inteligencia cultivada, puesto que cualquier hombre inculto cristiano conocía la respuesta a los problemas de Dios, creación, salvación, etc., aún no resueltos satisfactoriamente por los estudiosos de la filosofía, y 2.º) Conveniencia de mantener el culto de los tradicionales dioses romanos, creadores y defensores del Imperio.

A ambas objeciones responde Minucio con amable cortesía, rebatiéndolas con buenas razones, basadas en el principio general de que la verdad no tiene por qué ser patrimonio de una selecta minoría. En cuanto al cristianismo, muestra su pureza doctrinal, moral y cúltica, subrayando que muchas de sus verdades han sido presentidas por los filósofos y poetas paganos (72).

No ha llegado a nosotros la obra titulada «De fato vel contra mathematicos» que corría en el siglo IV con el nombre de Minucio Félix, citada, entre otros, por San Jerónimo (De Viris Illustribus) (59).

Contemporáneo de Osio fué el africano Arnobio, que escribió antes de bautizarse una apología «Adversus nationes» para demostrar al Obispo de Sicca que estaba penetrado a fondo de las verdades del cristianismo. Su obra es un documento psicológico más que doctrinal, donde se nos revelan los aspectos más seductores del cristianismo para un espíritu recién liberado de las creencias paganas. Cristo no es para él más que un Maestro venido para revelarnos el monoteísmo en toda su pureza. A favor de la fe, argumenta que toda la actividad humana se basa en ella, aunque no esté garantizada racionalmente, por ejemplo:

la fe del labrador que siembra confiado en que la simiente prosperará, o la del marino que cree que llegará al término de su viaje...

Desde el punto de vista teológico, la obra de Arnobio deja mucho que desear. Desconoce por completo el Antiguo Testamento; según Gudeman, no había leído siquiera los Evangelios (73).

La figura más interesante de la época de Osio fué Lactancio, también nacido en Africa, profesor de elocuencia en Nicomedia bajo el imperio de Diocleciano, y, ya cristiano, preceptor de Crispo, hijo de Constantino. Escritor fecundo, sólo seis obras suyas conservamos. De su libro principal, «Divinae Institutiones» nos queda además un «Epítome», compendiado por el autor. Como documento histórico, excelente para conocer la época de las persecuciones, está su novelesco «De mortibus pesecutorum». De tono apologético son «De opificio Dei» y «De ira Dei». Fué Lactancio un gran estilista, de prosa fácil y agradable, que recuerda la fluidez ciceroniana.

Antes de Lactancio, nadie se ocupó de exponer en lengua latina la doctrina cristiana en general, pues la misión de las Apologías no era expositiva. Con tal fin escribió las «Institutiones».

No fué Lactanció ni un sabio ni un metafísico y destacó en sus obras un hecho real, que él mismo había experimentado: que la fe cristiana aventaja en sabiduría a la filosofía misma. La innovación del cristianismo frente a las otras religiones es que sólo él acertó a unir la religión y la filosofía. El cristianismo es, pues, la verdadera religión y la verdadera filosofía. Dios es «fons sapientiae et religionis».

La Teología de Lactancio es muy incompleta. Cae en el error de no reconocer un Espírtu Santo distinto del Hijo. Y cayó en el dualismo al afirmar que, después del Hijo, Dios creó un tercero ser, que pecó, envidioso del Hijo, y se identificó desde entonces con el demonio.

También se muestra «quiliasta» pues creía que el mundo acabaría a los seis mil años de existencia. Respecto al origen del alma, sostuvo la doctrina creacionista (74).

Novaciano, de gran cultura retórico-filosófica, fué el primer teólogo en lengua latina (75). Según Eusebio de Cesárea (76) no era popular en Roma. Por Sócrates sabemos que murió en las persecuciones de Valeriano. Se conservan algunas de sus obras; «De Trinitatis» es la principal y se inspira en Ireneo e Hipólito, limitándose a compendiar sus doctrinas.

Cipriano, de la escuela africana, fué una figura popularísima e influyente, sobresaliendo sus doctrinas sobre la unidad de la Iglesia, y sobre el primado romano. Pero su rigorismo asentó las bases del donatismo posterior de la provincia afri-

cana. Fué S. Cipriano la máxima autoridad teológica de la Iglesia Occidental hasta San Agustín.

Entre los escritores latinos del siglo IV sobresalen, Julio Firmico Materno, Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli, Lucifero de Cagliari, Foebadio de Agen, Mario Victorino, Potamio de Lisboa, Gregorio de Elvira, Paciano de Barcelona y el mismo Osio.

La gran figura es San Hilario de Poitiers, justamente llamado el «Atanasio de Occidente», por su celo en defender la fórmula de fe de Nicea.

Hilario, dotado de amplia cultura humanística, vivió desterrado en Asia Menor y luego (360) volvió a la Galia, su patria. Excelente estilista y amigo del buen decir, su dicción es rica, pero oscura. Su conocimiento de la Escritura era extraordinario. Como exégeta preocupóse por encontrar el sentido alegórico del Evangelio, al modo alejandrino y, basándose siempre en esa complicada hermenéutica, escribió sus «Tratados sobre los Salmos». En el «Tractatus Mysteriosum» explica los misterios y anticipaciones proféticas del Antiguo Testamento.

Pero su obra maestra es «De Trinitate» contra los arrianos, defendiendo por consiguiente la consubstancialidad del Hijo con el Padre. La obra tiene más valor positivo que especulativo y a través de su fervor se transparenta el hombre.

Los escritos histórico-polémicos, como «De Synodis», «Opus historicorum adversus Valentem et Ursasium», «Liber ad Constantium», «Contra Arianos», etc., tienen menos interés.

Hilario fué el primer himnógrafo de Occidente, conservando sus composiciones huellas de los poemas griegos de este tipo.

La doctrina de Hilario centra en la divinidad de Cristo el fundamento de la Iglesia. Cristo aunque tomase forma humana no era un ser terreno sino un «corpu caeleste» glorificado por lo tanto antes de su resurrección (77).

Mario Victorino, africano, pasó del neoplatonismo a la Iglesia. Como Atanasio e Hilario impugnó al arrianismo y contribuyó poderosamente a la formación de las doctrinas agustinianas. Sus polémicas teológicas contra el arriano Cándido, autor de un tratado «Sobre la generación divina», son de gran interés. La respuesta de Victorino fué el libro «Sobre la generación del Verbo divino», donde define a Dios como «pre-ser» (78).

La gran figura literaria hispana del siglo IV fué Gregorio de Elvira, del que nos hablan los luciferianos autores del «Libellus Precum» y diversos escritores de la época, San Jerónimo principalmente. (De vir. ill. 105). Pero su aparición en el escenario histórico, en 357, nos obliga excluirlo del ámbito obligado de este trabajo.

NOTAS A LA PRIMERA PARTE: «EL IMPERIO Y LA IGLESIA»

1) Z. García Villada, S. J.: H.ª Eccl. de España. T, I, 2.ª parte, página 13. Edit. Compañía Iberoamericana de Publicaciones, S. A. Madrid, 1929.

2) S. Febadius: Liber Contra Arianos, 20, 23-30. (Mig. P. L. T. 20).

S. Athanasius: H.ª Arianorum, 25, 45, 749. (Mig. T. 25).

Sulpicius Severus: Cronicorum. L. II, C. XL, p. 94. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. I. Viena, 1866).

3) Yaben: Osio, Obispo de Córdoba. Cap. I, p. 13. Labor, 1945.

4) Yaben: Op. cit. pág. 159.

5) Lavedan. H.ª General de l'Antiquité. Rome. Cap. XXIII, pág. 263. Delagrave, París, 1929.

6) Ed. Schwartz: El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana, pág. 21. Ed. Rev. de Occid. Madrid, 1926.

7) L. M. Hartmann: La decadencia del mundo antiguo; pág. 86. Ediciones Rev. de Occ. Madrid, 1925.

8) C. Dawson: Los Orígenes de Europa. Cap. I, pág. 30. Ed. Pegaso. Madrid, 1945.

9) Chapot, V.: El Mundo Romano. Cap. VIII, págs. 303-362. Col. "La Evolución de la Humanidad". Ed. Cervantes. Barcelona, 1928.

10) Chapot, V.: Op. cit. supra. Cap. VIII, pág. 330.

11) L. M. Hartmann: Op. Cit., pág. 40.

12) L. Homo: Nueva Historia de Roma, págs. 350-55. 3.ª Edición. Iberia. Barcelona, 1955.

13) Zielinski: H.ª de la Civilización Antigua. Parte 4.ª, Cap. II, p. 588. Ed. Aguilar. Madrid, 2.ª Edición, 1950.

14) Barrow: Los Romanos, Cap. VI, pág. 134. Ed. Fondo Cultura Económica. México, 1950.

15) Festuguiere, A. J.: Personal Religión among the Greeks. Cap. III. Ed. Berkeley. London, 1954.

16) Bultmann: Le Christiánisme Primitif dans le cadre des religions antiques, pág. 121. Traducción del alemán por Goguel. Ed. Payot, París, 1950.

17) Plinio el Viejo: Nat. Hist. L. II, pág. 22. Ed. Garnier, París, 1929,

18) Bultmann: Op. Cit. Sup. pág. 125.

19) Bultmann: Op. Cit. Sup. pág. 126.

20) Cumont: Les mystéres de Mithra, pág. 175. París, 1923.
El estudio de Franz Cumont sigue siendo de plena actualidad, sobre todo en el aspecto teológico del mitraismo y en el social.

21) Bultmann: Op. Cit. Sup., pág. 130.

22) Bultmann: Op. Cit. Sup. pág. 130.

23) Dawson: Ensayos sobre la Edad Media. Cap. II, pág. 36. Ed. Aguilar. Madrid, 1956.

24) E. Brehier: Plotino, cap. I, pág. 24. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1953.

25) E. Brehiér: Op. Cit. Sup., cap. I, pág. 25.

26) Burnouf: Histoire de la Litterature Grecque. T. II, sección X, página 386. Ed. Delagrave. París, 1869.

27) Burnouf: Op. Cit. Sup. T. II, sección X, pág. 340. Estudia estas relaciones, y señala coincidencias con el Bagavadgítá. El Hermes Trismegisto, hoy "Corpus Herméticum", fué atribuido a Hermes a partir del siglo I, según Thorndike. ("A History of Magic and Experimental Science", tomo II, página 228, Ed. Macmillan. New York, 1923). Etienne Gilson identifica a Hermes con el dios egipcio Thot y estudia su influencia en Lactancio. ("La Filosofía de la Edad Media". Cap. II, pág. 136. Ed. Gredos. Madrid, 1958),

28) Windelband. W.: Historia de la Filosofía. T. I, 2.ª parte, Cap. II, pág. 373. Ed. Nova. Buenos Aires, 1955.

29) Nedoncelle: ¿Existe una filosofía cristiana? Cap. I, pág. 19. Ediciones Casal i Vall. Andorra, 1958.

30) Arnold Hauser: Historia Social de la Literatura y del Arte. T. I, pág. 152. Ed. Guadarrama. Madrid, 1957.

31) Julius Karst: Historia del Helenismo. T. II, págs. 166-67. 2.ª Edición. Delagrave, 1926.

32) Gudeman: Historia de la Literatura Latina, p. 305. Ed. Labor. 1952.

33) Ettore Bignone: Literatura Latina, pág. 503. Ed. Losada. Buenos Aires, 1952.

34) S. Ireneo: Adversus Haereses. L. III, 3, 3; 1, 2. (Migne. P. G, tomo VII). Aparte de la conocida monografía de Dufourq, "Saint Irenée", (París, 1905), la doctrina eclesiástica de Ireneo ha sido especialmente tratada en "La doctrine de L'Eglise de Saint Irenée", de L. Spikowski (Estrabourg, 1926).

35) Tertuliano: "De praescriptione haereticorunc. 32. (Migne. P. L., tomos I y II).

36) Tertuliano: De Pudicitia, 21, 9; 11.

37) Eus.: "H.ª Eccl." L. V., cap. 28, Ed, Nova, Buenos Aires, 1950, Nicephorus y Theodoretus nos hablan del "Pequeño Laberinto" (Mikrón Labyrinton), sobre cuyo autor nada seguro se sabe aún.

38) S. Cipriano: "De Ecclesia unitate", 4, 6, y Epist. 71, 3. Ed. Corona Patrum Salesiana, serie Latina, T. II. Turín, 1935.

39) S. Juan Crisóstomo: In illud: "hoc scitote", 4. (Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae. Col. Kirch, 1941).

40) B. Llorca, S. J.: Historia de la Iglesia. T. I, pág. 275, 2.ª Edición, BAC. Madrid, 1955.

41) Alberto Dufourcq: El Cristianismo antiguo, pág. 62, 33. Ed. Hachette. Buenos Aires, 1940.

La misma afirmación en "Los Orígenes del Cristianismo", del Barón Hans von Soden, pág. 562, T. II de la Historia Universal, de W. Goetz. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1933.

42) Danielou: Los manuscritos del Mar Muerto. Rev. Indice. (Sept. 1958).

43) Wilson: Los rollos del Mar Muerto. Cap. II, Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1956.

44) B. Llorca, S. J.: Historia de la Iglesia. T. I, págs. 269-70.

45) S. Ignacio de Antioquía: Ad Polyc. 6-1; ad Syrm. 9-1 (Migne. P. G.); S. Clemente de Roma, "Epist. ad Coryn.", 42-44. (Enchiridion fontium Historiae ecclesiasticae antiquae, oclección C. Kirch, 1941). Ambas cartas de fundamental interés para el conocimiento del episcopado primitivo, fueron refundidas por San Policarpo en su "Epístola ad Philipenses", aunque Harriman cree que dicha "Epístola" comprende en realidad dos. Consúltese Eusebio: Historia Ecclesiástica: 3, 36, 13-15 y 9-13, y el trabajo de Harrison "Polycarp's two Epistles to the Philippians", 1936; Epístola del Papa Víctor I, también de interés para el estudio del episcopado, referencia en Eusebio, (H.ª Eccle. L. 5, 23-25); S. Cipriano: Epístolas 43, 5 y 69. 3; sobre la sumisión a los obispos como base de la unidad de la Iglesia. (sus Epístolas en el "Enchiridion Patristicum, collection M. J. Rouét de Journet, 1947); S. Clemente de Alejandría compara la triple jerarquía de obispos, presbíteros, diáconos con la jerarquía angélica, en Stromateis, 6, 13, 107, (Enchiridion Patristicum de Ruet de Journel, 1947).

Para las relaciones entre el Papado y el Episcopado, S. Jerónimo, con su negación del episcopado de "iuris divini": (Epístolas, en Enchir. Patr. de Ruet). Finalmente, es fundamental, Pseudo Dionisio Areopagitaen "De ecclesiástica hierarchía", en Migne. P. G., tomos III y IV.

46) San Ignacio de Antioquía: A. Polyc. 5, 2 (Migne, P. G.).

47) San Ignacio de Antioquía: Ad. Ephes. 3, 2. (Migne. P. G.)

48) San Ignacio de Antioquía: Ad. Syrm. 8. (Migne. P. G.)

49) Eusebio de Cesárea: Historia Ecclesiástica, L. VI, cap. 43, pág. 339. Edit. Nova. Buenos Aires, 1950.

50) Hoy se atribuye a Hipólito de Roma (s. III) y se identifica con la "Apostoliké Parádosis". Véase Luis M. Cádiz: "Patrología"; y Berthold Altaner: "Patrología", pero sobre todo la obra de R. H. Connelly, "The so-called Egyptían Church Order and Derived Documents" (1916). Edición de las Constituciones o Parádosis hay varias: la Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina, excelente (1900).

51) Clero, procede del nombre Cleros, de sentido originario aún por aclarar. (Schwartz, Op. Cit., pág. 49).

52) Schwartz, E.: Op. Cit. Supra., pág. 51.

53) Bernardino Llorca: Historia del Cristianismo. T. II, sección "Las Misiones". Editorial Labor. Expone los datos más autorizados de la historiografía actual, tanto católica como protestante.

54) Eusebio: Historia Eclesiástica, L. 6, cap. 43, pág. 339. Ed. Nova. Buenos Aires. Nos trasmite casi íntegra la Carta de Cornelio a Fabio, con motivo del conflicto de Novaciano.

55) Optato de Mileve: Contra Parmenianum Donatistam. Libro II. Aquí nos habla de las basílicas romanas y de la cathedra Petri a la que califica de Caput Apostolorum. (Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae C. Kirch).

56) Barrow: Los Romanos, cap. IX, pág. 164. (Fondo Cult. Econ. Buenos Aires, 1950).

57) Schwartz: Constantino y la Iglesia Cristiana, pág. 59.

58) Schwartz: Op. Cit., pág. 68.

59) Z. García Villada: Historia Ecclesiástica de España, T. I, págs. 282 y sigs. Trata la cuestión de Santa Eulalia, su posible desdoblamiento en Santa Eulalia, de Mérida (la auténtica) y Santa Eulalia, de Barcelona. Prudencio no nos habla de ella. A parte de los Martirologios y del Peristephanon de Prudencio, Eusebio en su Historia es una fuente inapreciable y su monografía "Sobre los Mártires de Palestina", unida como apéndice al libro VIII de la Historia Ecclesiástica. Importante información en Riccioti "La Era de los Mártires". Ed. Eler. Barcelona, 1955.

60) Lactancio: De mortibus persecutorum, 33; Eusebio: Historia Ecclesiástica, L. 8, 16, y Zosimo: Historia Nova. 1, 2, 11.

61) Eusebio nos trasmite (Historia Ecclesiástica, Libro VIII, cap. 17), la versión griega del Edicto. Lactancio nos da el texto latino en "De Mortibus persecutorum", 34.

62) Sarabia: Constantino Magno, Primer Caudillo Cristiano. Ed. Perpetuo Socorro. Madrid, 1951. A. Coquerel: Des premiéres transformations historiques du Christianisme. 2ª Edición. Germer-Bailliére et C. París, 1880.

63) Eusebio: Vita Constantini, en 4 libros, es un panegírico exagerado donde no vacila en llamarle "amigo de Dios omnipotente" y "nuevo Moises". Como apéndice incluyó el sermón cuaresmal "Ad coetum Sanctorum", pronunciado por Constantino. El "Laus Constantini" es una miscelánea donde mantiene el mismo estilo hiperbólico.

64) Lactancio: "De mortibus persecutorum" y "Divinae Institutiones", muy importante esta última para conocer algo sobre el tipo y alcance de la enseñanza que recibió Constantino como iniciación al cristianismo.

65) Llyd Holsapple: Constantino el Grande, cap. XIX, págs. 357 y sigs. Ed. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1947.

66) B. Llorca: Historia del Cristianismo, T. I, pág. 39. Ed. Labor. 1956.

67) Norman H. Baynes: The Byzantine Empire, cap. I, págs. 12 y sigs. (Edit. Oxford University Press. Londres, 1925). En esta obra sigue la tesis de Jules Maurice ("Numismatique Constantinienne") sobre la numismática de la época. Las monedas acuñadas el 313 llevan el anagrama de Cristo. Pero donde Baynes enjuicia en toda su amplitud a Constantino es en su famosa conferencia "Constantine the Great and the Christian Church", publicada en el Vol. XV de las "Sesiones de la British Academy", Londres, 1929.

68) Burckhardt: La Epoca de Constantino. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1956.

Niebuhr: Conferencias sobre la "Historia de Roma", (3.ª edición. Versión

inglesa, 1853). Burckhardt cree incompatible la demoníaca voluntad de poderío con la sincera religiosidad: es la base de sus apreciaciones. Respecto a Niebuhr, es más radical y apasionado y no vacila en presentárnoslo como el prototipo del egoista y el superticioso: un hombre "repulsivo", en fin.

La interpretación de Burckhardt ha ejercido amplio influjo en la historiografía alemana contemporánea y posterior. Un buen ejemplo lo ofrece E. Schwartz, en su magistral divulgación "Constantino y la Iglesia Cristiana". Si bien atenuando las aristas y reconociendo sobre todo lo que de positivo y recisivo para el futuro de Europa y de la humanidad tuvo la obra político-religiosa de Constantino.

Para V. Duruy (H.ª des Romains", y "La Politique religieuse de Constantin". Ed. Comptes rendu de l'Academie de Sciences morales et politiques, T. XVI, París, 1881) y para Salvatorelli ("La Política religiosa degli 18 Imperatori Romani e la vittoria del cristianesimo sotto Costantino. Ed. Saggi di Storia e Politica religiosa. Roma, 1914). Constantino profesó toda su vida un vago sincretismo.

Seeck, el que más profundamente ha tratado la cuestión, cree en la sincera conversión de Constantino.

69) Schwartz: "Constantino y la Iglesia de Cristo", pág. 16.

70) Eutropius: Breviarium Historiae Romanae ab urbe condita ad annum ejusdem Urbis MCXIX. Ed. Barbou. París, 1733.

71) Boissier: La fin du paganisme. I, pág. 49. París, 1930. Contra la tesis de Boissier, Palanque, en "Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'á nos jours" (publicada bajo la dirección de Fliche y Víctor Martín. París, 1939), III, págs. 20 y sigs. Guignebert. en "El cristianismo Antiguo", trata brevemente la cuestión, en sentido siempre hostil a la Iglesia. El P. Llorca en "Historia de la Iglesia", I, I, pág. 388, nota núm. 7.

72) Schwartz: "El Emperador Constantino y la Iglesia de Cristo", capítulo I. Ed. Rev. de Occ. Hans Von Soden (en "Hist. Universal de W. Goetz, T. III, "Helade y Roma"). "El cristianismo antiguo", León Diels: Bizancio.

73) Dufourcq: El cristianismo antiguo, págs. 145-147.

NOTAS A LA SEGUNDA PARTE: «LA ACTIVIDAD ECLESIASTICA»

Herejías – Concilios – Liturgia – Monacato – Arte

1) La palabra "herético" aparece por primera vez según Guignebert ("El Cristianismo Antiguo", pág. 136), en la Epístola a Tito (3, 10) donde se lee "airetikón áydropon". Etimológicamente "hereje" es el que elige, pero en realidad, en el tiempo que estudiamos, es, sobre todo, "el que agrega" inconsideradamente.

2) C. Cristiani: Historia de las Herejías, págs. 7 y 8. Ed. Casal i Vall. Andorra, 1958.

3) S. Pablo: I, Corintios, XI, 19.

4) Reitzenstein: "Los Misterios de las religiones helenísticas". Berlín, 1910, págs. 40 y sigs. Para la historia de las investigaciones últimas sobre la gnosis la obra de Hans Jonas "La Gnosis y el espíritu de la Antigüedad", t. I, "La Gnosis Mitológica", (1934).

5) Harnack: Es la teoría fundamental expuesta ampliamente en "Histoire des Dogmes". Ed. franc. Payot, París, 1926."

6) Loisy: "Naissance du Christianisme", París, 1933, págs. 368 y sigs. Cerfaux: "Gnose prechrétienne et biblique" (en Dict. Biblique, supl. 3, col. 659).

7) Leisegang: "La Gnosis" (en Króner Taschenausgabe, núm. 32); Lidzbarski: en "El Libro de Juan de los Mandeos, donde estudia las relaciones litúrgicas; Bousset: "El problema fundamental de la Gnosis"; Reitzenstein: "Libro Maneo del Señor de la Grandeza" y en "El misterio iranio de la salvación".

8) Rudolf Bultmann: Le Christianisme primitif, cap. IV, La Gnose, p. 134.

9) Fórster: "Informe bibliográfico sobre los manuscritos de Chenoboskion" (en "Noticias sobre Literatura Teológica", Berlín, 377-84).

10) Windelband: Historia de la Filosofía. (T. I, p. 393-397). B. A. 1955,

11) C. Cristiani: Historia de las Herejías, pág. 14. Bardy: Montanisme, (en Dict. de Théol. Cath. X, 2. 2355, 2370).

12) S. Teófilo de Antioquía: Usa la palabra "trías" aplicada a la Divi-

nidad en su Libro I "Ad Autolycum" (Enchiridion Patrísticum, 180, 2, 15). Pero según S. Clemente, usó antes el término Teodoto, el valentiniano. La cuestión ha sido estudiada por Loofs.

13) Bernard Piault: "El Misterio de Dios, Uno y Trino", pág. 79. Editorial Casal i Vall. Andorra, 1958.

14) Schwartz: El Emp. Constantino y la Iglesia Cristiana, p. 165 y sigs.

15) Newman: La cita pertenece a su clásica "Church of the Fathers" y la traigo al texto de memoria.

16) Jean Descola: Historia de la España Cristiana, pág. 26. Ed. Aguilar, 1954. Madrid.

17) Llorca: Historia del Cristianismo: T. I, Historia de los Concilios.

18) Acta Concilii Ephesini, in "Acta Conciliorum Oecumenicorum". Edición Schwartz. I, 1. 2. 84.

19) Los símbolos de fe, son después de la Escritura, las más venerables fórmulas de fe que conserva la Iglesia. Conocemos el símbolo apostólico vigente en Roma a mitad del siglo IV por un texto de Rufino y por la Carta de Marcelo de Ancyra al Papa Julio I (337), conservada por Epifanio (Haeres, 72, 3). El llamado símbolo atanasiano o "Quimque" es en realidad una explanación teológica popular o especie de catecismo. Está perfectamente demostrado que se trata de una falsa atribución porque en él se alude a las herejías de Nestorio y Eutiques que vivieron mucho después de Atanasio. Por lo tanto dicho símbolo fué redactado posteriormente a los Concilios de Efeso (431) y Calcedonia (351) y las referencias más antiguas que de él conocemos son los del Concilio de Toledo del año 633, según Hardouin (Concilio III, col. 579).

20) Sozomeno: Historia Eclesiástica. 2, 25; y Atanasio: Apol. contra Arianos, 3. 19, 71. 87.

21) Darras: Histoire de l'Eglisé. T. IX, págs. 418-419. París, 1876.

22) Sobre tan complicada como sugestiva cuestión. C. B. Coleman: "Constantine the Great and Christianity", caps. V y VII. New York, 1914; y Holsapple: Constantino el Grande, cap. XVII, págs. 30 y sigs. Buenos Aires, 1947.

(23) Dufourcq: El Cristianismo Antiguo, pág. 152.

24) M. Righetti: Historia de la Liturgia, t. I, pág. 9. B A C, 1956.

25) P. Vimanoz: Las Vírgenes Cristianas. Ed. B A C.

26) C. Dawson: Ensayos sobre la Edad Media, pág. 39.

27) Juan Casiano: Instituciones. Colaciones. Ed. Rialp, S. A. Madrid, 1957; Jean Bremond: "Los Padres del Yermo". Ed. Aguilar. Madrid, 1928.

28) A. Hauser: Historia Social de la Literatura y el Arte, pág. 180. Editorial Guadarrama. Madrid, 1958.

29) Guignebert: Historia Antigua del Cristianismo.

30) E. Mâle: El arte religioso, pág. 15. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1952.

NOTAS A LA TERCERA PARTE: «EL PENSAMIENTO CRISTIANO»

Patrística

1) E. Gilson: La Filosofía de la Edad Media, t. I, pág. 17. Editorial Gredos. Madrid, 1958.

2) S. Ireneo: Adversus Haereses. L. III.

3) F. Cayré: Espirituales y místicos de los primeros tiempos, pág. 22. Editorial Casal i Vall. Andorra, 1958.

4) Berthold Altaner, profesor de la Universidad de Würzburg: Patrología, pág. 30, 4.ª Ed. Espasa Calpe. 1956.

5) Vaticano: Sess. 3, c. 2.

6) S. Pablo: I, Ad. Corynth., I, 19-25.

7) E. Gilson: El espíritu de la filosofía medieval, cap. II, pág. 29. Editorial E M E C E. Buenos Aires, 1952.

8) Tertulianus: De Praescript. Haereticorum. VIII.

9) Windelband: Historia de la Filosofía, t. I, pág. 391.

10) E. Gilson: La Filosofía Medieval, t. I, pág. 28.

11) E. Gilson: El Espíritu de la filosofía medieval, pág. 30.

12) El desarrollo en toda su amplitud de estas ideas en "Estudio de la Historia", de Arnold Toynbee; en "Ensayos sobre la Edad Media", de Cristophr Dawson, y "Los Orígenes de Europa" del mismo autor; en "The Limits and Divisions of European History", de O. Haleki.

13) Harnack: La esencia del cristianismo, t. II. cap. IX. (Biblioteca Sociológica Internacional, Barcelona, 1904).

14) Tresmontant: La doctrine moral des prophetes d' Israel. Ed. du Genil. París, 1958.

15) Bultmann: Op. Cit., págs. 14 y 15.

16) Para la diferenciación espiritual entre griegos y judíos, consúltense: Bultmann (Op. Cit.) que trata la cuestión ética con especial profundidad, así como la teológica; Julián Marias, en "Introducción a la Filosofía", Ed. Rev. de Occ. 1958, págs. 86 a 89); León Dujovne, en "La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y Edad Media" (Ed. Galatea, Buenos Aires, 1958); Ferrater Mora, "El hombre en la Encrucijada", cap. IV, págs. 80 y sigs.. (Editora

Sudamericana, Buenos Aires, 1952); Collingwood, "Idea de la Historia", (Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1950).

17) La historia de la civilización está casi ausente en la historiografía del Antiguo Testamento, por lo que Baudissin escribe que: "el Eterno es en la religión mosaica indiferente a la civilización profana" ("Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte" Giessen, 1929, t. III, pág. 451). Nota de Bultmann, Op. Cit., Bibliograhies et Notes, (pág. 174, núm. 11).

18) La influencia de la mitología babilónica sobre la orientación escatológica del pensamiento judío a partir del siglo VII, es magistralmente estudiada por Hugo Gressmann en "El Mesías" (1929) y por W. Staerk en "Erlóserezwartung in den óstlichen Religionen", 1938.

19) Josepho: "De Antiquitate judaeorum", XII, I.

20) Paul Winkler: "Les sources mystiques des concepts moraux de l'Occident". Ed. Trevisse, París, 1957.

21) Lactancio: Institutiones, VII, t. 7. Donde se encuentra también: "Quod si extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentirent a nobis..." 2, 7. 4.

22) Philon de Alejandría: Legun Allegoriarum, L. I, c. 33.

23) Clemente de Alejandría: Stromata, V, 12, 27. (Mig. P. G., t. VIII).

24) Eusebio: Historia Ecclesiástica, II, 4.

25) Bruce. W. Wardropper: "Historia de la poesía lírica a lo divino en la Cristiandad Occidental". Ed. Revista de Occidente, 1958.

26) S. Agustín: De Doctrina Christiana. Ed. B. A. C.

27) H. I. Marrou: "Saint Agustín et la fin de la culture antique". París, 1938, págs. 393 y sigs., nota 2.

28) Grabman: Historia de la Teología Católica, pág. 17. Ed. Espasa Calpe, 1946.

29) Windelband: Historia de la Filosofía, t. I, pág. 388. Editorial Nova. Buenos Aires, 1955.

30) E. Gilson: La filosofía de la Edad Media, t. I, Introducción.

31) Staudenmaier: Manual de Dogmátique E. Payot. París, 1950, I, p. 228.

32) Atenágoras: Legatio pro Christianis, VIII. (Migne P. G. T. VI).

33) Ferrater Mora: El hombre en la encrucijada, cap. VI, pág. 137.

34) Nedoncelle: ¿Existe una filosofía cristiana?, pág. 35. Editorial Casal i Vall. Andorra, 1958.

35) Chrysipus: "Stoicorum veterum fragmenta", t. II, pág. 168. fragmento 527. Ed. Arnim; y la monografía de E. Brehier "Chrysipe", Editorial Presses Universitaires Francaises.

36) G. Mehlis: Plotino, nág. 65. Editorial Rev. de Occ. Madrid, 1931.

37) Nedondelle: ¿Existe una filosofía cristiana?, pág. 33.

38) Philon: Leg. Alleg, (III, 31). En otro lugar le llama "segundo Dios", (Eusebio: Historia Ecclesiástica).

39) E. Gilson: La Filosofía medieval, pág. 65.

40) Von Aster: Historia de la Filosofía, pág. 101. Ed. Labor, 1956.

41) J. Chevalier: Historia del Pensamiento Antiguo, Apéndice, pág. 699,

nota sobre la "Originalidad de Séneca y su respuesta al problema del mal". Ed. Aguilar, 1958. Madrid.

42) Isaías: XLIII, 25, y Lucas: V, 21).

43) Marcos: II, 2, 12.

44) Mateo: XVI, 19.

45) Psalmos: n.º LI, 19.

46) En la "Apología de Sócrates", por ejemplo, donde caracteriza el morir, como un quedarse dormido o como tránsito a otra vida. En el "Fedon" desarrolla Platón su teoría de la incompatibilidad de la muerte con el alma y por lo tanto la no existencia de la muerte para el alma.

47) Gudeman: Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana, página 30. Editorial Labor, Barcelona, 1928.

48) Ettore Bignone: Literatura Latina, cap. X, pág. 515. Ed. Losada. Buenos Aires, 1952.

49) James. M. Campbell: Los Padres Griegos, págs. 13 y 14. Ed. Nova. Buenos Aires, 1948.

50) M. Villemain: Tableau de l'Eloquence Chretienne au IV, Siécle. Editorial Didier. París, 1857, págs. 80 y 81.

51) Mommsen: Hist. Rom. (trad. francesa) de Cagnac y Totain, París, 1887, tomo XI, págs. 14 y sigs. Para penetrar en la vida interna y la fisonomía propia de la ciudad, la preciosa monografía de N. S. Bouchier "A Short History of Antioch", Oxford, 1921.

52) Erich Bethe: Un milenio de vida griega antifua, cap. V, pág. 152. Ed. Labor, 1937, Barcelona.

53) Bell: Jews and Christians in Egypt, págs. 10 y sigs.

54) Mehlis: Plotino, págs. 9 a 30.

55) Clemente de Alejandría: Stromata, V, 14, 27; Eusebio: Historia Ecclesiástica, II, V.

56) J. A. Wilson: Egipto, págs. 30 y sigs. (en el volumen "El Pensamiento Prefilosófico: Egipto y Mesopotamia", de H. A. Frankfort; J. A. Wilson y T. Jacobsen: Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1954).

57) E. Brehier: Plotino, trata extensamente la segunda cuestión, en el cap. VII ("El orientalismo de Plotino").

58) Campbell: Los Padres Griegos, pág. 53.

59) F. Cayré: Espirituales y místicos de los primeros tiempos, pág. 53.

60) Dawson: Ensayos sobre la Edad Media, págs. 43 y sigs.

61) Dawson: Op. Cit, pág. 34.

62) Dawson: Op. Cit., pág. 40.

63) Teodoreto: Historia Ecclesiástica, IV, 11, 2.

64) Wilson: "Los Rollos del Mar Muerto", pág. 18.

65) Eusebio: Historia Ecclesiástica, L. I, cap. XIII, pág. 42. Editorial Nova. Buenos Aires, 1950.

66) Altaner: Patrología, pág. 86. Estudiar el origen de la Iglesia edesana: Tisseront: en "Los orígenes de l'Eglise d'Edesse et la legende d'Abgar" (París, 1888); Lipsius: en "Historias y Leyendas apócrifas sobre los Apóstoles", (Braunschweig. 1883-1890); W. Rigt: "Apocryphal Acts of the Apostles" (Londres, 1891).

67) El popular artículo de Villemain sobre S. Efrén en "L' éloquence chetienne au IVª siécle" presenta al fundador de la E. de Edesa como prototipo de oriental e incluye la traducción de hermosos poemas del Santo. (V. L'Eloq. Chr. págs. 232 a 263).

68) E. Gilson: La Filosofía de la Edad Media, t. I, pág. 77.

69) Campbell: Los Padres Griegos, págs. 59-63. Para el estudio del ascetismo antiguo nada comparable a las Instituciones y Colaciones de Juan Casiano (hoy versión española de 1958) y la Vida de S. Antonio, de Atanasio. La magistral y amenísima monografía de Jean Bremond: "Los Padres del Yermo", informa ampliamente sobre el asunto. (Ed. Aguilar, Madrid, 1928). San Basilio es estudiado por J. Riviére en su obra "San Basilio". (Editorial Aguilar, Madrid, 1928). Véase: "Cenobitisme", art. de Dom Leclercq, en "Dict. d'Arch. Chr. et de Lit", (1910).

70) Sobre Tertuliano: Ales, La Théologie de Tertullien, París, Beauchesne. 1905; Labriolle, La crise montaniste, París, Leroux, 1913; E. Bignone, Literatura Latina; Gudeman, Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana; E. Gilson, La Filosofía Medieval, t. I.

71) E. Gilson: La Filosofía Medieval, t. I, pág. 125.

72) P. Waltzing: Minutius Felix et Platon, París, 1903; Freese: The Octavius of Minucius Félix, Berlín, 1936; Baylis: M. Félix and his place among the carly Father of the Latín Church, Londres, 1928.

73) Gudeman: Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana, página 47. Sobre Arnobio son importantes los trabajos de Gabarrou, "Arnobe et son ocuvre", París, 1921; P. Monceaux: Historie Litteraire de l'Afrique Chretienne, t. III, págs.241-286. París, 1905.

74) Sobre Lactancio: Pichón, "Lactance", París, 1903; P. Monceaux: Hist. Litt. de l'Afr. Chret, t. III, págs. 287-359; Nicolosi: L'influsso di Lucrezio su Lattanzio, Roma, 1945.

75) Altaner: Patrología, pág. 168.

76) Eusebio: Historia Ecclesiástica, L. VI, c. 43.

77) Largent: Saint Hilaire de Poitiers, París, 1902; Villemain: L'éloquence chretienne an IV siécle.

78) Monceaux: Hist. Litt. de l'Afr. Chret, t. III, págs. 373-422.



BIBLIOGRAFIA

Atanasio (S.). Hist. Arianorum. (Migne, P. G.).
Altaner. Patrología. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1956.
Agustín (S.). De Doctrina Christiana. Ed. BAC.
Atenagoras. Legatio Pro Christiani. (Migne, P. G.).
Aster. Historia de la Filosofía. Ed. Labor. Madrid, 1956.
Ales. La Theologie de Tertulien. Ed. Beaucresne. París, 1905.
Baylis. Minutius Félix and his place among the early Fathers of Latín Churche. London, 1928.
Bultmann. Le Christianisme Primitif. (Trad. del alemán de Gauguel). Ed. Payot. 1950.
Brehier. Plotino. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1953.
Burnouf. Histoire de la Litterature Grecque. Editorial Delagrave. París, 1869.
Bignone. La Literatura Latina. Ed. Losada. Buenos Aires, 1952.
Barrow. Los Romanos. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1950.
Baynes. The Byzantine Empire. Ed. Oxford Universit y Press.
Baynes. Constantine the Great and the Christian Churche. (Vol. XV de las Sesiones del «Bristish Academy». Londres, 1921.
Bremond. Los Padres del yermo. Ed. Aguilar. Madrid, 1928.
Burckardt. La Epoca de Constantino. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1926.
Boissier. La fin du paganisme. París, 1930.
Baudissin. Kyrios como nombre de Dios entre los judíos y su puesto en la historia de las religiones. Giessen, 1929.
Bouchier. A short history of Antioch. Oxford, 1921.
Bethe. Un milenio de vida griega antigua. Editorial Labor. Barcelona, 1937.
Coleman. Constantine the Great and Christianity. New York, 1914.
Chapot. El Mundo Romano. Ed. Cervantes. Barcelona, 1928.

Cumont. Les Mystéres de Mithra. Ed. Payot. París, 1923.
Campbell. Los Padres Griegos. Ed. Nova. Buenos Aires, 1948.
Cipriano de Cartago. De Ecclesia Unitate. (Migne, P. G.).
Clemente de Roma. Epístolas (Col. Kirch., 1941).
Clemente de Alejandría. Stromata. (Enchir. Patr. Roúet. 1947).
Connelly. The so-called Egyptian Church Order and Derived Documenst. Londres, 1916.
Coquerel. Des premiéres transformations historiques du Christianisme. Ed. Germer. Bailliére. París, 1880.
Cayré. Espirituales y Místicos de los primeros tiempos. Editorial Casal i Vall. Andorra, 1958.
Collingwood. Idea de la Historia. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1950.
C. Christiani. Historia de las Herejías. Editorial Casal i Vall. Andorra, 1958.
Chrysipus. Fragmenta (in Stoicorum veterum fragmenta. Edición Arnim).
Casiano (Juan). Instituciones. Ed. Rialp. Madrid, 1958.
Casiano (Juan). Colaciones. Ed. Rialp. Madrid, 1958.
Chevalier. Historia del Pensamiento Antiguo. Editorial Aguilar. Madrid, 1958.
Dawson. Los Orígenes de Europa. Ed. Pegaso. Madrid, 1945.
Dawson. Ensayos sobre la Edad Media. Ed. Aguilar. Madrid, 1956.
Dufourcq. El Cristianismo antiguo. Fd. Hachette. B. Aires, 1940.
Dufourcq. Saint Irenée. París, 1905.
Danielou. Los Manuscritos del Mar Muerto. (in Rev. «Indice», número de septiembre, 1950).
Dionisio Areopagita. De Ecclesia hierarchia. (Migne, P. G.).
Didascaliae. Apostolorum fragmenta Veronensia latina. (1900).
Duruy (V.). La Politique religieuse de Constantin. (Ed. «Comptes Rendu de l'Academie de Scienc. Mor et Pol., t. XVI. París, 1881).
Dujovne. La Filosofía de la Historia en la Antigüedad y Edad Media. Ed. Galatea. Buenos Aires, 1958.
Dictionnaire d' Arch. Chret et de Litt. París, 1910.
Descola. Historia de la España Cristiana. Ed. Aguilar, 1954.
Darras. Histoire de l'Eglise. París, 1876.
Eusebio de Cesárea. Historia Ecclesiástica. Editorial Nova. Bue-
Eusebio de Cesárea. De Vita Constantini. (Migne, P. G.).
Eutropius. Breviarium ab urbe condita. Ed. Barbou. París, 1733.
Foebadius de Agen. Liber contra Arianos. (Migne, P. L.).

Festuguiére. Personal Religión among the Greeks. Editorial Berkeley. Londres, 1954.

Fliche, Martín. Histoire de l'Eglise. París, 1939.

Ferrater Mora. El hombre en la encrucijada. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1952.

Filón de Alejandría. Legum Allegorarum. Texto y traducción de Emile Brehier. París, 1909.

Francfort. El pensamiento prefilosófico: Egipto y Mesopotamia. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1954.

Freese. The Octavius of Minucius Félix. Londres, 1920.

García Villada. Historia Eclesiástica de España. Editorial Iberoamericana. Madrid, 1929.

Gudeman. Historia de la Literatura Latina. Editorial Labor. Madrid, 1952.

Gudeman. Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana. Editorial Labor. Madrid, 1952.

Guignebert. El Cristianismo antiguo. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1956.

Guignebert. Historia antigua del Cristianismo. Editorial Albatros. Buenos Aires, 1954.

Gilson. La Filosofía de la Edad Media. Ed. Guadarrama, Gredos. Madrid, 1958.

Gilson. El espíritu de la Filosofía Medieval. Ed. Emece. Buenos Aires, 1952.

Grabman. Historia de la Teología Católica. Editorial Espasa Calpe. Madrid, 1946.

Gabarrou. Arnobe et son ocuvre. París, 1921.

Hartmann. La Decadencia del mundo antiguo. Editorial Rev. de Occ. Madrid, 1925.

Homo. Nueva Historia de Roma. Ed. Iberia. Barcelona, 1955.

Hauser. Historia Social de la Literatura y el Arte. Editorial Guadarrama. Madrid, 1957.

Harrison: Polycarp's two Epistles to the Philippians. Londres, 1936.

Holsapple. Constantino el Grande. Editorial Espasa Calpe. Buenos Aires, 1947.

Halekl. The Limits and the Divisions of european history. Editorial Sheed and Ward. Londres, 1950.

Harnack. La Esencia del Cristianismo. Biblioteca Sociológica Internacional. Barcelona, 1904.

Ireneo. Adversus Haereses. (Migne, P. G.).

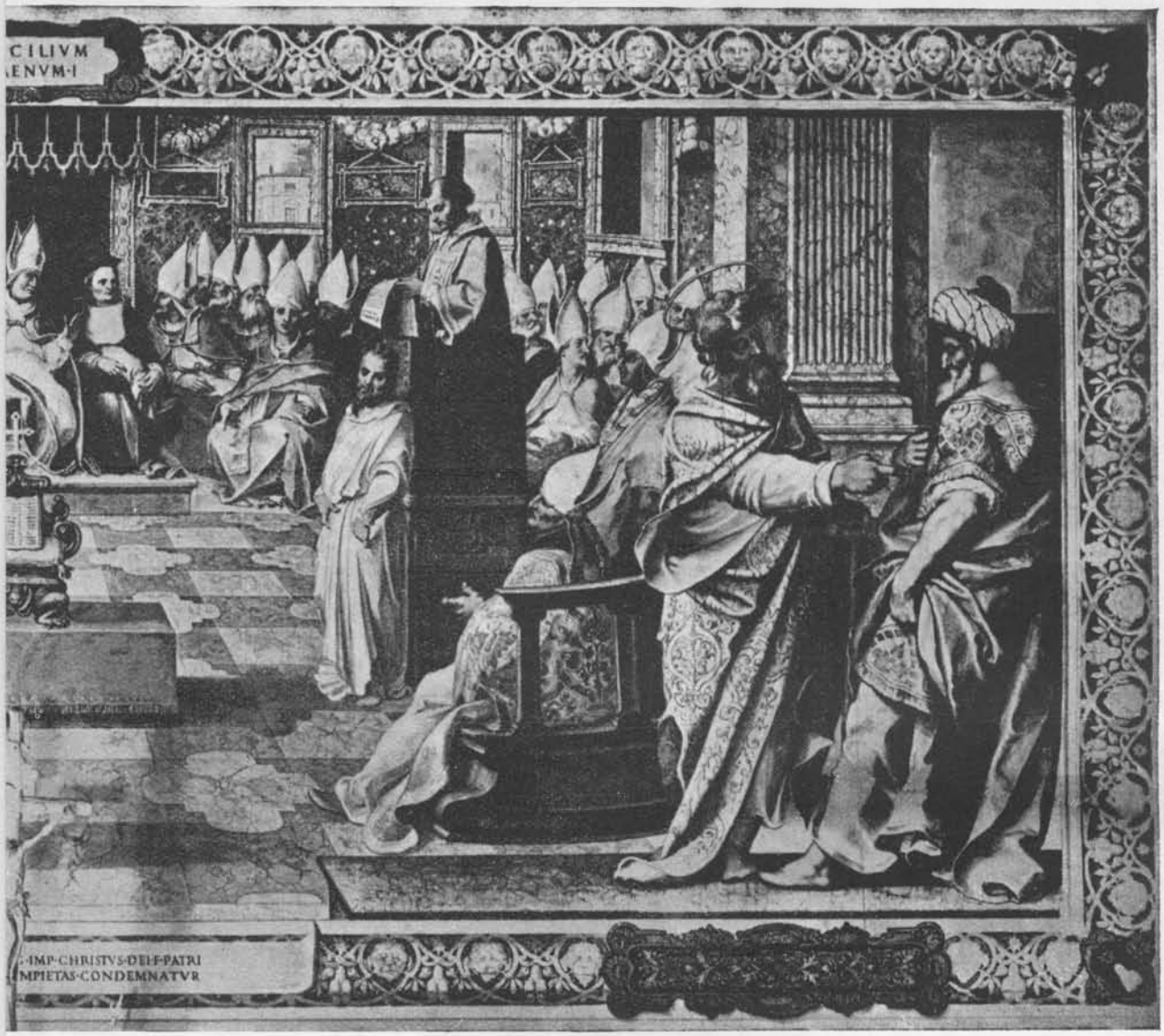
Ignacio de Antioquía. Epistolae. (Migne, P. G.).

Jerónimo. Epistolae. (in Enchir. Patrist. de Rouét).

Josefo. De antiquitate judaeorum. Ed. Garnier. París, 1920.
Karst. Histoire de l'Hellenisme. (Traducción de l'allemand). París, 1939.
Leisegang. La Gnoses. Editorial Payot. París, 1950.
Lavedan. Histoire Generale de l'Antiquité. «Rome». Editorial Delagrave. París, 1929.
Lactancio. De mortibus persecutorum. (Migne, P. L.).
Lactancio. Divinae Institutiones. (Migne, P. L.).
Lipsius. Historias y Leyendas apócrifas sobre los Apóstoles. Braunschweig. 1883-1890.
Loisy. La naissance du christianisme. París, 1933.
Labriolle. La crise montaniste. Ed. Laroux. París, 1913.
Largent. Saint-Hilaire de Poitiers. París, 1902.
Llorca. Historia de la Iglesia. Ed. BAC. Madrid, 1955.
Llorca. Historia del Cristianismo. Ed. Labor. 1956.
Marías (J.). Introducción a la Filosofía. Editorial Rev. de Occ. Madrid, 1958.
Marrou. Saint Agustin et la fin de la culture antique. París, 1938.
Mehlis. Plotino. Ed. Rev. de Occ. Madrid, 1931.
Mommsen. Historia Romana. (traducción francesa de Cagnac et Totain). París, 1887.
Mále. El Arte Religioso. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1952.
Monceaux. Histoire Litteraire de l'Afrique Chretienne. París, 1930.
Nedoncelle. ¿Existe una filosofía cristiana? Editorial Casal i Vall. Andorra, 1958.
Nicolosi. L'influsso di Lucrezio su Lattanzio. Roma, 1945.
Optatus de Milesve. Contra Parmenianum Donatistam. (Colección Kirch).
Plinio el Viejo. Naturalis Historia. Ed. Garnier. 1919.
Prudencio de Zaragoza. Peristephanon. Ed. BAC. 1950.
Piault. El Misterio de Dios, Uno y Trino. Editorial Casal i Vall.
Sozomeno. Historia Ecclesiástica. (Migne, P. G.).
Tertuliano. De Pudicitia. (Migne, P. L.).
Tertuliano. De Praescriptione naereticorum. (Migne, P. L.).
Toynbee. Estudio de la Historia. Ed. Emece. Buenos Aires, 1956.
Tresmontant. La doctrine moral des prophretes d'Israel. Editorial du Genil. París, 1958.
Teodoreto. Historia Ecclesiástica. (Migne, P. G.).
Andorra, 1958.

Riccioti. La Era de los Mártires. Ed. Eler. Barcelona, 1955.
Rigt. Apocryphal Acts of the Apostles. Londres, 1891.
Reitzenstein. Los misterios de las religiones helenísticas. Berlín, 1910.
Righetti. Historia de la Liturgia. Ed. BAC. 1956.
Schwartz. El Emperador Constantino y la Iglesia Cristiana. Editorial Rev. de Occ. Madrid, 1926.
Sarabia. Constantino Magno. Editorial Perpetuo Socorro. Madrid, 1951.
Salvatorelli. La política religiosa degli 18 Imperatori Romani. Ed. Saggi di Stor. e Pol. Roma. 1914.
Seeck. Geschichte des Untergangs der Antiken Welt. Berlín, 1895-1913.
Soden (Hans Von). El Cristianismo. (T. III. Historia Universal, de W. Goetz).
Staudemaier. Manuel de Dogmatique. Ed. Payot. 1950.
Spikowski. La doctrine de l'Eglise de Saint-Irenée. Estraburg, 1926.
Tisseront. Les origines de l'Eglise d'Edesse et la legende d'Abgar. París, 1888.
Thorndike. A History of magic and experimental science. Editorial Mac Millan. New York, 1923.
Villemain. Tableau de l'eloquence chretienne au IV siécle. Editorial Didier. París, 1857.
Vimanoz. Las Vírgenes Cristianas. Editorial BAC. 1956.
Windelband. Historia de la Filosofía. Ed. Nova. B. Aires, 1955.
Wilson. Los Rollos del Mar Muerto. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1956.
Winkler. Les sources mystiques des concepts moraux de l'Occident. Editorial Trevisse. París, 1957.
Wardropper. Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental. Editorial Rev. de Occ. Madrid, 1958.
Waltzing. Minutius Félix et Platon. París, 1903.
Yaben. Osio de Córdoba. Editorial Labor. Madrid, 1945.
Zielinski. Historia de la Civilización Antigua. 2.ª edición. Editorial Aguilar. Madrid, 1950.


CON
NICA
S·SILVESTRO·PP·FI·CONSTANTINO·
CONSVBSTANTIALIS·DECLARATVR·AP


CILIVM
ENVM·I
IMP·CHRISTVS·DEI·F·PATRI
MPIETAS·CONDEMNATVR



Fresco representando el
I Concilio de Nicea, en
la Biblioteca de Sixto V.
(Vaticano)

GONZALO GONZALEZ ROMAN

OSIO EN SIRMIO



BRAC, 79 (1959) 157-176

GONZALO GONZALEZ ROMAN

OSIO EN SIRMIO

La estancia de Osio en Sirmio durante un año, poco antes de su muerte, amontona sobre la venerable figura del Obispo de Córdoba tan densas sombras, que se forma alrededor de él una leyenda que impidió pensar jamás «en honrar con culto a Osio, como honraron a otros santos españoles».

* * *

La cuestión es ésta: ¿Qué ocurrió en Sirmio mientras la obligada estancia allí de Osio?

Si analizamos los hechos objetivamente, hemos de señalar dos cosas: 1.ª: El Prelado cordobés fué durante toda su vida defensor acérrimo de la ortodoxia y uno de los más temidos enemigos del arrianismo, 2.ª: Osio pudo salir de Sirmio, sin que los herejes le impusieran la pena del destierro que sufrió San Hilario por ejemplo, y sin tener que andar huído, como San Atanasio.

Ahora bien; si intentamos buscar una explicación a esto último, no caben sino dos suposiciones: O que los arrianos cedieron en su empeño ante la actitud firmísima del Obispo, o que éste flaqueara por los sufrimientos del terrible cautiverio, plegándose de alguna forma a las exigencias de los arrianos.

BRAC, 79 (1959) 157-176

I

PRIMERA HIPOTESIS: FIRMEZA DE OSIO

Analicemos el primer supuesto. Como argumento en contra está, fundamentalmente, la completa falta de escrúpulos de los arrianos que habían llevado al anciano junto a ellos para destruirlo como a uno de los principales sostenes de la ortodoxia. Sabemos su infernal obstinación en perseguir sañudamente a San Atanasio y demás Obispos católicos; nos consta que no se detenían ante ninguna consideración y son conocidas sus violencias y sus maldades. Parece a primera vista poco probable que le dejaran ir libremente no habiendo conseguido nada de él.

Sin embargo, pensándolo bien, no debe desecharse esta posibilidad. Los arrianos pudieron temer que por sus malos tratos y teniendo en cuenta la edad avanzada del Obispo, muriera éste entre ellos y que se les imputara el crimen; y Osio era demasiado importante y famoso para exponerse a tal eventualidad. Tampoco parece descabellada la suposición de que el Emperador diese orden de libertarle; se puede aducir a favor el respeto que aún pudiera haber quedado en él hacia el antiguo consejero de su padre y el hecho de que ya le dejó marchar otra vez a su Sede.

Hay que admitir, no obstante que esto son simples conjeturas que no tienen más fundamento histórico sino que otros acabaron su destierro sin ningún género de apostasías. Pero debemos añadir, que aunque los arrianos habrían procurado enmascarar su derrota con sus habituales mentiras, el hecho se hubiera sabido en su verdadero alcance pues el mismo Osio lo habría dado a conocer; y alguien habría hecho referencia a ello.

Otro indicio opuesto a la tesis que estamos desarrollando lo constituyen los testimonios de San Atanasio, de San Hilario, de San Febado de Agén (358), de San Eusebio de Vercelli (la misma época), de San Epifanio (374-377), Sócrates, Sozomeno (principios del s. V), de Faustino y Marcelino, luciferianos (383-384), y de Filostorgio, arriano, (hacia el 423). Todos los citados «están contestes en señalar el hecho de la caída de Osio en un arrianismo más o menos pronunciado».

* * *

Pero dejemos por ahora el análisis de estos testimonios y veamos qué razones pudieran aducirse a favor de la total inculpabilidad de Osio.

A).—Las ya indicadas del posible temor de los arrianos a que Osio muriera entre ellos o que Constante se decidiera a dar libertad al Obispo de Córdoba por razones de tipo puramente personal y no políticas ni religiosas.

B).—Los testimonios han sido interpolados. Como consecuencia se llega a la conclusión de que Osio se mantuvo firme en la defensa de la verdad de Nicea y de San Atanasio y que no hubo caída de ninguna clase.

C).—Impureza de las fuentes (arrianas) de donde procedan los testimonios contra Osio.

* * *

Posibilidad de interpolaciones.

La solución la sostiene principalmente el P. Maceda en su célebre obra «Hosius vere Hosius»; de él dice el P. Llorca que es «muy ponderado en sus juicios y hombre de criterio sano y seguro».

Desde luego hay sobradas razones para suponer cierta la firmeza de Osio. Resulta extraño y más que extraño casi incomprensible, que aquel que había sido durante su vida uno de los sostenes más firmes de la verdad católica; que mantuvo santa intransigencia ante el error; que no le importó convertirse en el blanco de las iras arrianas; que fué el amigo constante de San Atanasio; que tuvo el valor de hablar al Emperador como lo hizo y de escribirle lo que le escribió; resulta incomprensible, decimos, que de pronto cambie de tal modo cuando había dado muestras de firmeza tan recientes, que llegara a cometer los hechos que se le imputan. Por ello debe admitirse que las interpolaciones resultan por lo menos verosímiles.

El argumento más fuerte contra ellas lo expresa el P. Villada (1), y lo recoge el P. Yaben (2), cuando afirman que es éste un método cómodo para obviar dificultades aunque, —dice el primero de estos autores— «se corre el peligro, como notaba ya en su tiempo San Jerónimo, de echar por tierra con semejantes principios, hasta las bases más sólidas de la Historia». Y el P. Yaben: «Pero bien se ve que este procedimiento es demasiado radical y que con este criterio podemos llegar a las mayores aberraciones. Con decir que están interpolados todos los textos contrarios a una tesis histórica, llegaríamos a conclusiones verdaderamente caprichosas. Son demasiados los autores que hablan de una caída de Osio, para que creamos que los libros de todos están interpolados».

Los argumentos que acabamos de aducir contra de la teoría de las interpolaciones, parecen a primera vista definitivos. Y lo son en efecto considerando el asunto de una manera general. Es decir, no puede admitirse como sistema, rechazar cualquier texto que nos sea contrario en determinada tesis histó-

rica. Sin embargo, la posibilidad de escritos interpolados, debe tenerse en cuenta por el historiador en todos los casos y sobre todo en aquellos en que existan dudas positivas de autenticidad que es precisamente lo que ocurre en el que nos ocupa.

En efecto, se conoce la falta total de escrúpulos por parte de los arrianos y que llegan a falsificaciones documentales cuando les conviene. Recordemos brevemente: La encíclica de Filipópolis redactada con intención de que pareciera las conclusiones del Concilio de Sárdica y probablemente fechada, no donde se había escrito sino en Sárdica para producir la confusión y que se tuviera el Concilio sardicense como semiarriano; se sabe además positivamente, por testimonio de Rufino, que los arrianos falsificaron los escritos de San Hilario.

Con estos antecedentes, analicemos las posibilidades de interpolación en los documentos que son testimonio contra Osio, comenzando por las obras de San Atanasio.

La «Apología contra los arrianos» sólo contenía originariamente 88 capítulos; además fué escrita como sabemos en el 348 o sea diez años antes de la muerte de Osio. ¿Cómo entonces puede recoger hechos que ocurrieron nueve o diez años después de haber escrito su obra? No hay sino dos salidas: O todos los pasajes que se refieren a Osio fueron interpolados, o San Atanasio los añadió posteriormente. Ambas cosas son posibles y el mismo P. Yaben que se muestra contrario a la teoría de las interpolaciones no tiene más remedio que reconocerlo así. «Justo es confesar —dice— que nos faltan datos para optar por cualquiera de estos dos extremos. Ambos son admisibles y verosímiles y esto basta para que el ánimo quede suspenso ante la incertidumbre del argumento».

Si alguien, de algún modo, pudiese demostrar que el Santo Obispo de Alejandría no añadió nada al primitivo original de las obras en que habla de Osio, se habría dado un gran paso para esclarecer este problema. Un medio eficaz sería un estudio atento, concienzudo, detenidísimo, de los escritos de San Atanasio para llegar a la conclusión de si en ellos existen algunas narraciones, o no, de hechos acaecidos con posterioridad a la fecha de su primera publicación. De no haberlos se podría aducir con mucha más fuerza en favor de las interpolaciones, sin que por otra parte el hecho de que los hubiera nos pudiera llevar a la certeza contraria, toda vez que aquellos sucesos pudieron ser asimismo interpolados para sembrar la confusión.

Con respecto a las otras dos obras de San Atanasio, «Apología acerca de su huída» e «Historia del Arrianismo», aunque no se ha llegado a establecer con seguridad cuándo fueron escritas, como quiera que en ellas menciona a Leoncio, Obispo de Antioquía viviendo entonces y parece que éste murió en el 356, las dos debieron ser redactadas con un año de anterioridad a la fecha de la supuesta caída del Obispo de Córdoba.

Y estamos como antes: O fueron interpoladas, o San Atanasio introdujo posteriormente los pasajes que se refieren a Osio.

Conclusión, pues: Es verosímil la interpolación, mientras no se demuestre lo contrario, en las obras de San Atanasio.

* * *

Vayamos ahora con los demás testimonios. Consideremos el de San Hilario desde el punto de vista de las interpolaciones. Aquí no hay duda de que, en general, las obras del Santo Obispo de Poitiers fueron falsificadas por los arrianos, sin que esto signifique que haya seguridad de interpolación en el caso de Osio. Ya es bastante sin embargo tenerla de que las obras fueron adulteradas.

En relación con los otros testimonios reseñados antes, podría hacerse con ellos dos grupos: Escritos contemporáneos a los hechos; y posteriores. En relación con los primeros no conocemos ninguna prueba de interpolaciones pero no existe tampoco motivo alguno que afirme que no las hubo. Se sabe, sí, que el escrito de los luciferianos es una sarta de embustes absurdos y, además, que posiblemente el «Libellus» si fué realmente presentado a los Emperadores, no contenía el pasaje referente a Osio «que interpolaron luego para hacer creer al mundo que figuraba en el escrito entregado» (3).

Si consideramos las obras posteriores queremos hacer hincapié en dos que antes no citamos: En San Agustín y San Isidoro. El P. Flórez piensa que las palabras de San Agustín se refieren a la acusación que los donatistas hicieron pesar sobre Osio de haber sido traditor. Con respecto a San Isidoro, fué simplemente un caso de engaño, al considerar auténtico y cierto el Libelo.

Hay un obstáculo no obstante contra la teoría de las interpolaciones. Se nos ocurrió mientras escribíamos y no queremos dejar de anotarlo. Es éste: Supuesta la certeza de que las acusaciones contra Osio fueran simples calumnias interpoladas por los arrianos, ¿cómo, entonces, esa diversidad de matices en relación con su supuesta caída? ¿Cómo en San Hilario se afirma no sólo que suscribió la segunda fórmula de Sirmio sino que fué su autor con Potamio, y en San Atanasio, por el contrario, que no había suscrito contra el mismo? ¿Cómo, sobre todo, se asegura en las obras del Obispo de Alejandría que se arrepintió antes de su muerte? ¿Cómo, por otra parte, se habla de haber cedido a violencias y sufrimientos y malos tratos? Esto no parece lógico. Porque lo que sí resulta natural es que si admitimos la interpolación haya que suponer que en ella no se trataría por parte de los arrianos de explicar la caída por las violencias que ellos mismo le habían hecho; de afirmar que Osio no condenó a Atanasio; de decir que murió arrepentido. Por el contrario si lo que pretendían los posibles interpoladores era

engañar sobre la conducta de Osio en la hipótesis de que éste se hubiese mantenido totalmente firme ante sus manejos, lo habrían hecho del todo y no a medias; es decir, habrían asegurado de él lo que efectivamente dijeron y que San Hilario creyó y recogió en su obra, caso de no estar interpolada.

La dificultad parece grave, pero puede ser salvada. Cabe, en efecto, admitir la interpolación aún en las obras de San Atanasio a pesar de lo que acabamos de decir, pensando que el interpolador quisiera, precisamente, sembrar la confusión y que, de este modo se llegara a la negación de toda posibilidad de interpolaciones. Ello supone una gran malicia y astucia; pero los arrianos eran capaces de todo; y de esto y de más. No podemos perder de vista sus ardides en lo de la encíclica de Filipópolis, bastante similar en la intención y en la forma a esta posible interpolación que podría calificarse de desconcertante. Eso es lo que pretenderían con ella —de haberla hecho— como esa fué su intención en lo de la encíclica y hay que reconocer que lo consiguieron en parte.

Todavía hemos de confesar que nos han impresionado las razones dadas en favor de la interpolación en la obra «Hacia la glorificación de Osio» (4), y en la cual su autor adopta abiertamente la posición del P. Maceda (5).

Y aunque con temor de alargar demasiado este estudio nos decidimos a transcribir un interesante párrafo del citado libro y que es parte del discurso del Obispo de León, don Francisco Gómez Salazar, con motivo de recibir la investidura de doctor en Sagrada Teología, premiado en la Universidad Central, en 1857: «Si San Atanasio nubiera dicho ésto, nada tendríamos que oponer; pero, ¿quién podrá negar que el Santo Padre no escribió los pasajes que se nos presentan, si lleva la sana crítica por guía de este examen? La carta a los Solitarios, hace mención del martirio sufrido por San Segundo de manos de los arrianos, como de un hecho que acababa de verificarse. Indica también este escrito que semejante maldad se ejecutó en equella misma cuaresma en que escribía; Stiltingio, Tillemónt y otros respetables historiadores, ponen la muerte de San Segundo a principios del año 357. De lo dicho resulta que San Atanasio escribió su carta antes de la Pascua del citado año, en cuya época vivía Osio desterrado en Sirmio y sin haber accedido en cosa alguna a las exigencias de los arrianos. Esto supuesto, ¿podrá negarse que ha sido intercalado posteriormente el pasaje en que se habla de la caída y muerte de Osio, que no pudo verificarse hasta fines de 357? .....

.....

.....«En lo que precede pondera el Santo Doctor los combates y trabajos que sufrían en el destierro el Papa Liberio y Osio por no querer acceder a las perversas exigencias de sus enemigos. Elogia y alaba con su pluma elocuente las virtudes y constancia de estos perseguidos varones. Habla

en lo que sigue al citado pasaje de la firmeza con que los Obispos desterrados, ayudados por el Señor, confesaron la fe. Esta misma protección espera de la divina Gracia respecto a las futuras luchas que habrían de sostener en defensa de la Santa Doctrina. Compárese ahora lo que San Atanasio dice antes y después del pasaje indicado y se verá que, suprimido éste, hay unidad de pensamiento, coordinación de las frases, igualdad en el estilo y belleza en la forma. Por el contrario, dese cabida al documento en cuestión y entonces se encontrarán pensamientos opuestos, frases inconexas y una inconsecuencia tal en la narración que no se concibe cómo un hombre de tan conocido ingenio caiga en el espacio de muy pocas líneas en una contradicción tan monstruosa».

* * *

Impureza de las fuentes de donde proceden los testimonios contra Osio.

Hay más argumentos para sostener la total firmeza de Osio. Ellos están expuestos con toda claridad en la obra del P. Villada (6), que aunque no manifiesta claramente su parecer al hablar de la solución de Batiffol (7), dice textualmente: «Hay otra solución indicada últimamente por Batiffol, a nuestro juicio más verosímil que las anteriores». La tan repetida solución es la siguiente: Para valorar los testimonios que afirman la caída de Osio, es necesario no perder de vista la fuente de donde proceden. Ahora bien; esta fuente es completamente arriana ya que los únicos testigos de los hechos fueron Germinio, Ursacio, Valente y Potamio. Ciertamente así fué, ya que San Atanasio estaba entre los monjes de Egipto, y San Hilario, desterrado. Cuanto se dijo sobre Osio «salió de la pluma y de la boca de la camarilla de Constancio». El Patriarca de Alejandría y el Obispo de Poitiers no hicieron por tanto más que recoger en sus escritos cuanto los arrianos propalaron y ¿quién nos asegura que esos hombres que vivian de la intriga y eran profesionales de la calumnia, no se sirvieran del nombre de Osio para autorizar su doctrina pregonando por todas parte el derrumbamiento de aquella gran columna de la fe en Occidente»? Y aquellos «que difamaron a San Atanasio llegando hasta atribuirle el asesinato del Obispo maleciano Arcenio —que después resultó que vivía— e imputaron a Marcelo y a Asclepas, Obispos respectivamente de Ancira y Gaza, ideas heterodoxas dando lugar a que el Sínodo Sardicense los declarase solemnemente limpios de error, ¿sentirían escrúpulos en hacer lo mismo con el venerable Osio?».

Y más adelante añade: «No es pues necesario recurrir a interpolaciones como hace el P. Maceda...». «Con él (con Osio)

se repitió el caso del Papa Liberio y de tantos otros Obispos víctimas de las calumnias arrianas».

Ahora bien; se nos presenta en ésto un inconveniente parecido al que indicábamos al hablar de las posibles interpolaciones. Si se admite que todo cuanto se dijo de Osio fué falso en su origen arriano y que San Atanasio y San Hilario no hicieron sino recoger lo que flotaba en el ambiente propalado por los enemigos de Osio (y hay que tener presente también que procurarían sin duda confirmar las noticias), ¿cómo es distinto lo que uno y otro afirman? ¿Cómo San Atanasio dice lo que sabemos que dice si la fuente es impura por ser arriana?

Lo primero, es decir, el ser distinto el testimonio de uno y de otro puede explicarse en cierto modo suponiendo que San Hilario viviendo entre arrianos, creyera cuanto éstos propagaban, que era lo peor; y que San Atanasio tuviera informaciones diferentes. Bien; pero entonces nos encontramos con la segunda cuestión: Si las fuentes de San Atanasio se consideran impuras por arrianas, ¿cómo explicarse el que afirme que no suscribió contra él y que se arrepintió de haber comunicado con los herejes?; y hay que acudir de nuevo —si suponemos desechada la interpolación— a lo de antes: A que las informaciones de San Atanasio, arrianas, pudieron darse con intención de producir la confusión al no ser totalmente desfavorables a Osio y por consiguiente más creíbles en su moderación; más peligrosas en todo caso por resultar de mayor verosimilitud, para quién como San Atanasio conocía y había tratado a Osio y hubiera creído difícilmente cualquier informe que lo mostrara en la posición absurda de ser el autor de la Segunda Fórmula o simplemente firmando ésta o cualquier documento de doctrina arriana. Y esta hipótesis que se nos ocurre y que exponemos, concuerda bien con lo que se sabe en relación con San Hilario: Estaba éste entre arrianos; debió ver el documento que publicaron con la fórmula y a cuya cabeza iba como autor Osio; conocía menos al Obispo cordobés y cayó en trampa arriana. Por eso en su obra —repetimos que miramos ahora el asunto como si no admitiésemos la interpolación— afirmó cuanto había visto y oído y creyó.

San Atanasio debió también escuchar muchas cosas de Osio; debió tener quizá entre sus manos el mismo documento, mas no pudo creer nada de todas aquellas patrañas. Sin embargo, es posible que ante otros informes de origen arriano más moderados (moderados con terrible maldad) cayera asimismo entre las redes de la astucia de los herejes y, creyéndolo así, dijera cuanto sabemos.

Repetimos que esto no es sino una teoría nuestra pero que no parece irrazonable ni falta de fundamento.

II

SEGUNDA HIPOTESIS

Analicemos ahora la segunda posición que puede adoptarse: Osio flaqueó, no se mantuvo firme en Sirmio. Sinteticemos los testimonios en los que puede apoyarse esta creencia.

Primero.—Aparte de las afirmaciones de San Febado, San Eusebio de Vercelli, San Epifanio, Sócrates, Sozomeno y Filostorgo está el «Libellus precum» de los luciferianos Faustino y Marcelino.

Segundo.—Los testimonios de San Hilario. Se reducen:

A) Osio abrazó una doctrina impía.

B) Dan a entender que lo que el Santo Obispo de Poitiers llama «blasfemia de Sirmio», es decir, la segunda fórmula, fué obra de Osio y Potamio.

Tercero.—Los de San Atanasio en las obras citadas que afirman en esencia:

A) Que Osio cedió momentáneamente a los arrianos.

B) Que las violencias, golpes, amenazas y persecuciones contra sus parientes fué la causa de aquella debilidad suya.

C) Que al morir se arrepintió.

Veamos todo esto y dejando las afirmaciones que constan en las obras de los autores citados en el apartado primero que, poco más o menos se reducen a las principales de San Atanasio y San Hilario, nos ocuparemos solo del «Libellus». Vamos a copiar de él lo que nos interesa. Dice:

«Llamado Osio por el Emperador Constancio, a causa de la querella de Potamio (Obispo de Lisboa), aterrorizado por las amenazas, y temiendo a su edad padecer el destierro y perder sus riquezas, se entrega a la impiedad, y al cabo de sus años prevarica en la fe y vuelve a España con mayor autoridad y con el encargo terrible del Emperador de mandar al destierro a cuantos no quieran comunicar con él en su prevaricación. Un fiel mensajero llevó a oídos del santo y constantísimo Obispo de Elvira, Gregorio, la apostasía de Osio. Aquél, con los ojos fijos en la fe y en el juicio divino, se negó a participar en ella. Pero Osio, quien después de su caída, no podía sufrir la firmeza inquebrantable del que defendía su fe, cita a los Tribunales públicos a Gregorio, esperando poderle doblegar por los mismos tormentos a que él cedió. Era a la sazón Vicario (de España) Clementino, quién por insinuación de Osio y mandato general del Emperador, intimó oficialmente a San Gregorio compareciera en su presencia en la ciudad de Córdoba.

»Espárcese por entre las gentes la noticia, y el pueblo, inquieto se pregunta: ¿Quién es ese Gregorio que se atreve a

resistir a Osio? Pues aún había muchos que ignoraban la deserción de éste y no conocían bien a aquél. Cierto que no faltaban quienes sabían que era Gregorio un Obispo oculto, aunque ante Cristo no era un oculto defensor de la fe, como lo demostraba su santidad. Llegan ante el Vicario, que estaba rodeado de muchos de sus funcionarios. Osio se sienta como juez, y aún sobre el juez, confiado en la protección Imperial. San Gregorio, por el contrario, imitando a su Señor, asiste como reo, y no por su mala conciencia, sino por la condición del juicio presente; pues en lo demás era libre por sus creencias. La espectación por ver de qué lado se inclinaba el triunfo era enorme. Aquél en la confianza del rey terreno, éste en la del eterno. Osio se apoya en documentos imperiales, Gregorio en los divinos. Viéndose Osio refutado, acorralado por sus mismos escritos anteriores en defensa de la fe y de la verdad, nervioso dice al Vicario Clementino: «A ti no se te ha ordenado investigar, sino ejecutar. Ya ves como se opone a los preceptos imperiales. Haz lo que se ha mandado. Destiérralo». Pero Clementino a pesar de no ser cristiano, por reverencia a la dignidad episcopal, máxime en un hombre que tan razonable y fielmente la llevaba, respondió: «No me atrevo a desterrar a un Obispo, mientras esté investido de tal prerrogativa. Despójale tú primero de ella, y entonces ejecutaré en él como en un hombre particular cuanto ordena el Emperador». Al percatarse San Gregorio que Osio quería pronunciar la sentencia, como para despojarle de la dignidad episcopal, apela a Cristo, verdadero y poderoso Juez, exclamando con todas sus fuerzas: «Cristo Dios, que vendrás a juzgar a los vivos y a los muertos, no permitas que se pronuncie hoy contra mí, mínimo siervo tuyo, que al asistir como reo en defensa de la fe estoy sirviendo de espectáculo la sentencia humana. Te ruego que juzgues hoy tú esta causa tuya, y pronuncies la sentencia por medio de un castigo ejemplar. No deseo esto por temor al destierro, estando como estoy dispuesto a sufrir cualquier suplicio por tu Nombre, sino a fin de que se libren muchos del error viendo ante sus ojos el subitáneo castigo». Y mientras con más ahinco y fervor interpela con sus fieles palabras a Dios, Osio, al intentar dar la sentencia, tuerce la boca, dislocándosele al mismo tiempo la cerviz, cae de su estrado en tierra y expira, o, como otros dicen, enmudeció. De allí se le saca como muerto. Y todos se horrorizan, hasta el gentil Clementino. Este, a pesar de ser juez, temiendo un castigo semejante, se arrojó a los pies del varón santo pidiéndole perdón, pues había pecado contra él por ignorancia, y más que por su voluntad, por obedecer a los preceptos del Emperador. Todos estaban atónitos y admirados del poder divino. Porque el que quiso pronunciar sentencia humana, tuvo que sufrir la divina, mucho más grave; y el que se presentó a juzgar, pálido y reconociéndose culpable, temía ser juzgado; y el que asistía como reo y digno del destierro, le pedía

posternado el juez perdón. De ahí que sólo Gregorio, de entre los que figuraban en el proceso, salió vencedor, por su fe íntegra, y ni huyó ni fué desterrado, ni se atrevió en adelante a juzgarle» (8).

No hay que hacer sino haber leído relato tan desatinado para comprender que todo él no es más que una sarta de burdas calumnias. El P. Villada dice refiriéndose al mismo «que no merece la pena de ser refutado» y afirma que no hay nadie hoy día que no lo califique de superchería ridícula. Añade: «Su inverosimilitud es tan patente, que sus mismos autores, previendo el poco crédito que se les concedería, quisieron revestirle de cierta autoridad con esta frase solemne: «España entera sabe mejor que nosotros que no finjimos nada». Y téngase en cuenta que los luciferianos llegaron en su audacia a tal extremo que divulgaron un tratado sobre la Trinidad bajo el nombre de Atanasio, pero amañado por ellos, en el cual intercalaron un «apóstrofe insolente» sobre Osio.

El P. Yaben, entre los muchísimos argumentos que emplea para demostrar la falsedad del Libelo, dice: «Es increible que un hombre más que centenario se dedique a una vida activa de persecución después de un viaje penosísimo de Sirmio a Córdoba. Es increible que un hombre que sólo cede por temor y por violencia se convierta luego en un propagandista acérrimo de una doctrina que se le hizo suscribir a latigazos». El destierro de los Obispos era en aquel tiempo cosa muy corriente y a diario lo practicaba el emperador Constancio: ¿cómo, pues, el gentil Clementino había de tener reparo en desterrar a un Obispo antes que fuera canónicamente depuesto?». «¿Cómo podría explicarse que ningún escritor de los siglos IV y V a excepción de esos dos oscuros luciferianos hubiera ignorado la muerte de Osio ocurrida en circunstancias tan trágicas como las que menciona el Libelo? Por San Atanasio sabemos que los hechos de Osio se divulgaban con gran rapidez y un acontecimiento como este no pudo pasar ignorado» (9).

* * *

Y pasemos al testimonio segundo que lo constituyen las afirmaciones de San Hilario. Es conocido que el Santo Obispo estaba desterrado en Siria cuando escribió su libro «De synodis». Verdaderamente que no eran esas las mejores condiciones para enterarse de lo ocurrido en Sirmio. O sea que, entre arrianos, debió ser sorprendido en su buena fe con las mentiras de los enemigos de Osio de los que estaba rodeado. Y escribe, suponiéndolo cierto, lo que oyó. Añádase a esto lo que ya apuntamos antes: está demostrado que los arrianos interpolaron las obras de San Hilario. ¿Qué valor positivo puede tener, pues, el testimonio fundado en los escritos de aquél?

* * *

Y ahora pasemos al último; al de San Atanasio. San Atanasio sólo afirma que Osio cedió momentáneamente. Estas son sus palabras: «Cedió por un momento a los arrianos»; cedió a los arrianos por un instante; comunicó a duras penas con los secuaces de Valente y Ursacio pero no suscribió contra Atanasio» (10).

Ahora bien; aparte de lo último, en que parece concretarse algo más la acusación, el Santo Obispo de Alejandría no dice en qué consiste la concesión del Obispo de Córdoba. Intentemos (colocados, repetimos, en esta posición de admitir que Osio no se mantuvo firme) aclarar en qué pudo consistir la falta de Osio. Comencemos por lo más grave: Que Osio pudiera ser autor o firmar la segunda fórmula de Sirmio de contenido totalmente arriano. Están ya rechazados los testimonios que lo afirman; por tanto no insistimos más en ellos. Analicemos la posibilidad de que el Obispo de Córdoba fuese autor de la fórmula con Potamio. La pura lógica de los hechos lo niega; al no ser que de pronto hubiera perdido el juicio, en cuyo caso tampoco habría sido el autor. En efecto: la doctrina que sustenta la fórmula es la que Osio había combatido toda su vida; y por defender la ortodoxia contra esos errores, estaba allí después de haber sido capaz de escribir a Constancio en los términos en que lo hizo. ¿Cómo, pues, puede admitirse que Osio se dedicara en Sirmio a idear fórmulas de aquella naturaleza sin que nadie se lo pidiese? Porque sabemos que lo que se exigía a Osio y a los demás era que suscribiesen contra Atanasio y comunicaran con los arrianos. Nada más. Y sin pedirle otra cosa, no parece lógico que se dedique a inventar fórmulas arrianas allá en Sirmio, donde estaban, por otra parte, Ursacio, Valente, Germinio y parece que Potamio también (ganado ya para el arrianismo quizá), tan buenos «doctores» para dar a luz herejías.

Pero hay más razones todavía, que se fundamentan no sólo en la lógica sino en testimonios. Efectivamente: Dicen éstos que la caída de Osio se debió al miedo, es decir, que firmó por miedo, que comunicó por miedo. Ahora bien: Si él fué el autor de la Fórmula, ¿cómo iba a firmarla por miedo? Lo hubiera hecho muy a gusto. Apurando la argumentación en contra hasta el límite, podría decirse que pudo ser el autor de la Fórmula por miedo y aún recurrir otra vez a San Hilario: «...Como Osio que lo hizo por acabar el destierro y morir en su patria». Pero Osio no iba a perder de pronto el concepto de la dignidad personal y, lo que es muchísimo peor: Caer en la herejía, prestándose a más de lo que le habían pedido. Porque para acabar el destierro y morir en su patria, no hubiera tenido que hacer sino condenar a Atanasio y comunicar con los arrianos. Y esto poniéndose en lo peor; porque «se pudieron dar y de hecho se dieron muchas vueltas de Obispos a sus Sedes por orden de Constancio sin ningún género de apostasía,

como por ejemplo la de San Atanasio después del Concilio de Sárdica» (11).

Claro que también pudiera haberse producido algún caso en el que se exigiera la firma de determinada doctrina como con el Papa Liberio; pero además de que el Pontífice no faltó a la fe firmando, no es seguro tampoco que lo hiciera.

Desechada la posibilidad de que Osio fuese el autor de la segunda fórmula, vayamos ahora a si pudo firmarla.

Por puro raciocinio y con los mismos argumentos, se llega a la conclusión de que no la firmó. Piénsese en que el hecho de ser el autor, hubiera agravado su culpa con un matiz más acentuado en la malicia del acto; pero, de todas formas, el firmarla significaba hacerse solidario con ella, estar conforme con su contenido, caer en la herejía, en una palabra. Y otra vez, lo mismo: Siendo como era, no exigiéndoselo para poder acabar el destierro, ¿cómo pudo llegar a eso voluntariamente?

Además —no nos importa repetirnos— se sabe que San Atanasio y otros escritores; es decir con suficiente fundamento histórico, que ni Constancio ni los arrianos solicitaban de ningún católico que suscribieran una fórmula de fe arriana. Le pedían sólo que comunicaran con los arrianos y que condenaran a San Atanasio. Y lo sabemos por el propio Obispo de Alejandría que afirma que al presentarse Osio en Sirmio, Constancio le pedió, «ut in nos subscriberet et cum Arianis communionem». Esto fué lo exigido, y por no aceptarlo, desafió Osio las iras de sus enemigos. Entonces, ¿por qué iba a hacer más de lo que le pedían? San Atanasio, dice textualmente: «Ipsorum insidiis subscribere noluit»; no firmó nada de lo que ellos, los arrianos, querían que firmase. Si no firmó nada, tampoco firmó la fórmula.

Pero hay más y ello basado precisamente en el testimonio del Obispo alejandrino. Dice éste más de una vez y de un modo inequívoco, que los herejes no consiguieron de Osio que suscribiese contra él. Y esta firmeza en hacer algo que hubiera sido menos grave que firmar la fórmula, ¿no es ya en sí la seguridad de que no la firmó? Porque se podrá decir que condenar a San Atanasio que era el símbolo de la Doctrina Católica entonces, es cosa grave, y estamos de acuerdo. Pero, ¿no es definitivamente peor suscribir contra el mismo Hijo de Dios? Nos parece claro. Si Osio, pasando por el sufrimiento de tener que soportar todas los violencias, no condena a Atanasio, que era lo menor, no se nos diga que escogió lo mayor, lo gravísimo, y firmó la «blasfemia de Sirmio».

Ahondemos más aún. Los arrianos no se contentaron con afirmar de palabra que Osio había suscrito la fórmula: sino que, aunque en la primera edición en latín que hicieron de ella, no aparece el nombre del Obispo de Córdoba, en otra segunda que editan en griego, ponen a la cabeza de la misma los nombres

de Potamio y de Osio como autores. Sin embargo, ¿qué valor se puede conceder a tal cosa conociendo los procedimientos de los arrianos? ¿Podrá extrañar a alguien que mintieran de si precisamente eso es lo que eran: mentirosos, calumniadores de oficio? No obstante conviene distinguir entre Osio y Potamio, «tal vez Potamio firmó y hasta excogitó la fórmula de Sirmio» pues aunque ello está fuera de nuestro intento, parece muy probable la caída de Potamio en el arrianismo.

Todavía conviene ver brevemente los testimonios de San Epifanio y Sozomeno. Dice el primero que los arrianos pensaron condenar a la Iglesia con una carta que fraudulentamente arrancaron a Osio en la que se leía que el Padre y el Hijo eran desemejantes en la esencia. Sozomeno afirma y en «estas noticias depende del arriano Sabino» que Eudoxio «felicitó a Germinio, Ursacio y Valente por haber arrancado a Osio a viva fuerza «una carta en la que daba este su consentimiento para que no se emplearan las palabras homousion y homoiusion por no hallarse en las Sagradas Escrituras. Consideremos ambas cosas. No insistimos más con las mismas razones para demostrar que Osio no pudo firmar la doctrina abominable a la que se refiere San Epifanio. Notemos sólo que si con alguna artimaña le hicieron firmar cualquier documento presentándoselo como cosa distinta a la que era, es decir, si **fraudulentamente** firmó la citada carta, se comprende que al no hacerlo con conciencia, no hubo responsabilidad ni se puede decir que suscribiese tal cosa. En relación con lo segundo, sin perder de vista que por ser la noticia posterior a los sucesos hay que dudar de ella y que aunque la carta contenía una inadmisible concesión al arrianismo «no es en el fondo arriana» (12), si admitimos que Osio firmó a viva fuerza, faltó la voluntad, no suscribió libremente y por tanto al no ser la firma un acto humano se puede asegurar que no la suscribió.

Quedan, pues eliminadas las peores posibilidades y se puede afirmar por lo pronto: Osio no fué autor de la Fórmula de Sirmio, ni la suscribió, ni firmó nada con matiz arriano.

Sigamos ahora. Se sabe positivamente por el mismo San Atanasio que Osio no consintió en condenarlo. Y esto sí que se lo exigieron. Imaginamos al anciano en su firmeza, resistiendo las amenazas, los insultos, los golpes, y manteniéndose constante y fuerte, ¡con cien años! Pero Osio sabía que condenar a Atanasio era no sólo ir contra la justicia, pues estaba convencido de la bondad de su causa, sino contra cuanto aquél significaba: es decir, pasarse al campo de los malditos arrianos. Y no firmó. Lo que decimos está plenamente probado por las reiteradas afirmaciones de San Atanasio que dice: «Se negó a suscribir sus insidias»; y luego: «de ningún modo consintió en condenarnos».

* * *

Si se sigue el testimonio delSanto Obispo de Alejandría y no se admitiesen posibles interpolaciones o información equivocada, habría que reconocer que Osio cedió momentáneamente y comunicó con Ursacio y Valente y con sus secuaces.

El P. Yaben dice: «Aunque con pena he de admitir esta conclusión (que Osio comunicó con los arrianos) conformándose en substancia con la opinión de Flórez y de Gams» (13). El autor reconoce sin embargo, que no todos aceptan esta tesis y hace mención de quienes la impugnan reduciéndolos, en definitiva al grupo que sigue al P. Maceda y a los partidarios de la solución que sugiere Batiffol. Hemos hablado ya de estas posiciones. Añadamos sólo que el P. Yaben admite la pureza de la fuente del testimonio de San Atanasio y, naturalmente, en esta actitud, se atiene lógicamente a dicho testimonio y acaba en la expresada conclusión: Osio, cedió momentáneamente y comunicó con los arrianos. Hace mención de algunos autores que afirman lo mismo: P. Flórez, Gams, Fray Bernardo de Echalar. También el P. Gómez Bravo opina de igual modo. La parte más fundamental de lo que a este respecto dice el P. Yaben está en la defensa que hace de la pureza del testimonio de San Atanasio. Pero tiene a nuestro juicio una falta: **No demuestra que en las obras del santo Obispo no haya habido interpolación.** Se limita a afirmar que las fuentes son puras y trata de demostrarlo. Con estas palabras: «Yo también desearía creer en la absoluta firmeza de Osio en Sirmio, pero no creo posible sostener tal afirmación. Es razonable la afirmación de Batiffol que sirve de base al P. Villada, pero sólo es razonable si se mantiene dentro de ciertos límites. En efecto, lo que pasó en Sirmio entre Osio, Constancio y los Obispos arrianos, únicamente lo supieron bien los que tomaron parte en aquellas escenas, pero siempre se trasluce algo al exterior. En Sirmio había muchos Obispos y todos sin duda adquirieron noticias de lo que pasaba y no todos se callaron ni mintieron. Las escenas de que Osio fué protagonista, conocidas por muchas personas, se difundieron bastante y llegaron muy lejos de Sirmio. No todas las noticias eran concordantes, y por tanto los que tenían verdadero interés en averiguar la verdad, pudieron hacer más investigaciones y descubrir la realidad. San Hilario de Poitiers, que en Frigia era un extranjero y tenía pocos medios de información, pudo ser fácilmente engañado con una fórmula arriana, que llevaba al frente el nombre de Osio. Pero San Atanasio aún recluído con los monjes en el desierto de Egipto, tenía muchos amigos, muchos agentes en todas partes y de seguro no le faltaban confidentes en la Corte Imperial. San Atanasio pudo, pues, enterarse bien, y seguramente lo hizo así. Podemos fiar en su testimonio».

«Además podía hablar y decir la verdad el mismo Osio, y

éste habló sin duda. Osio fué el que contó su claudicación, el que se arrepintió de ella muchas veces, pero sobre todo en el momento de la muerte. Que Osio habló y que habló como arrepentido, nos lo dice terminantemente San Atanasio. Hubo, pues un medio cierto de conocer la verdad, y por tanto no se puede decir que cuanto sabemos respecto a la caída de Osio procede de fuentes arrianas y por tanto impuras».

* * *

Queda por último que analizar con brevedad, pues la cuestión está muy clara, la muerte de Osio. No merece la pena citar como testimonio en contra, las injurias y fantásticas mentiras del Libelo. Y este es criterio unánime.

La verdad es que quien únicamente habla de la muerte de Osio es San Atanasio; por tanto si admitimos hipotéticamente la autenticidad de la fuente y se afirma que comunicó con los arrianos, que es lo peor que puede decirse de Osio, como queda demostrado, hay también que tomar en su totalidad lo que San Atanasio afirma. Si por el contrario no admitiésemos el testimonio y sostuviéramos que Osio permaneció firme, entonces no hay por qué hablar si se arrepintió o no de una cosa que no había hecho. Las afirmaciones del Obispo de Alejandría son concluyentes. Dice: «Mas no olvidó esto el anciano, pues estando para morir, declaró como en testamento que había sido forzado, y anatematizó la herejía arriana y exhortó a que nadie la recibiera» (14).

Quien pretendiera pues especular o discutir sobre la muerte de Osio, caería en la incongruencia. Como ocurre con Loofs que, «como protestante admite a pie juntillas la apostasía de Osio, ateniéndose sobre todo a San Atanasio y a San Hilario; pero, ¡cosa extraña!, al mismo tiempo que acata las frases del Patriarca alejandrino en que se cuenta la debilidad del Obispo de Córdoba, rechaza aquellas otras en que se habla de su reconciliación con la Iglesia a la hora de la muerte. Es esta una arbitrariedad demasiado patente, para que se pueda sin protestar pasar por ella» (15).

NOTAS

(1) **"Historia Eclesiástica de España"**, pág. 31 y sig.

(2) **"Osio, Obispo de Córdoba"**, págs. 134-135.

(3) P. Yaben. Véase estudio que hace en su obra **"Osio, Obispo de Córdoba"** sobre el **"Libellus"**, en el que afirma que no era posible que engañaran a los Emperadores con aquella narración absurda sobre Osio, cuando no habían pasado veinte y cinco años de los hechos.

(4) Excmo. e Iltmo. señor don Antonio Pueyo, C. M. F., Obispo de Pasto (Colombia).

(5) Dice: "La hipótesis del P. Maceda ha sido últimamente elevada a la categoría de axioma histórico".

(6) Obra citada, pág. 39.

(7) "La Paix constantiniennte et le catholicisme", citado por el Padre Villada.

(8) Tomado de la **"Historia Eclesiástica de España"**, del P. Villada, págs. 40-42.

(9) **"Osio, Obispo de Córdoba"**, pág. 123.

(10) De las obras de San Atanasio. Citado por el P. Yaben.

(11) **"Hacia la glorificación de Osio"**, citada.

(12) Ob. cit. del P. Yaben, pág. 132.

(13) Ob. cit. del P. Yaben, pág. 134.

(14) **"Historia del arrianismo"**, ya citada.

(15) De la obra citada del P. Villada.



Osio en un gran vitral moderno de
la iglesia de San Pablo, en Córdoba

III

CONSIDERACIONES FINALES

De todo cuanto hemos escrito se sacan, sintetizando, estas dos conclusiones generales:

A) Osio pudo mantenerse firme y no ceder en nada a los arrianos.

B) Osio, en un momento de debilidad, frente a los sufrimientos, amenazas, golpes y violencias de toda clase, pudo consentir por un instante comunicar con los arrianos (y solamente eso), arrepintiéndose luego y muriendo santamente en el seno de la Iglesia Católica.

Resumamos los argumentos a favor de ambas conclusiones:

A) Permaneció firme, por:

1.º—Temer los arrianos que muriera como consecuencia de los sufrimientos a que lo sometían.

2.º—Posible decisión de Constancio de dejar libre a Osio.

3.º—Ambas cosas pudieron suceder; no habría sido el único que acabara el destierro sin apostatar.

4.º—Los testimonios son falsos por tratarse de interpolaciones.

5.º—Las fuentes de donde proceden los testimonios son impuras por arrianas.

6.º—Interpolaciones y fuentes impuras, ambas cosas, en los distintos testimonios.

B) Osio cedió a comunicar por un momento con los arrianos, por:

Considerar puras algunas fuentes de donde procede el testimonio de San Atanasio.

NOTAS

(1) **"Historia Eclesiástica de España"**, pág. 31 y sig.

(2) **"Osio, Obispo de Córdoba"**, págs. 134-135.

(3) P. Yaben. Véase estudio que hace en su obra **"Osio, Obispo de Córdoba"** sobre el **"Libellus"**, en el que afirma que no era posible que engañaran a los Emperadores con aquella narración absurda sobre Osio, cuando no habían pasado veinte y cinco años de los hechos.

(4) Excmo. e Iltmo. señor don Antonio Pueyo, C. M. F., Obispo de Pasto (Colombia).

(5) Dice: "La hipótesis del P. Maceda ha sido últimamente elevada a la categoría de axioma histórico".

(6) Obra citada, pág. 39.

(7) "La Paix constantiniennte et le catholicisme", citado por el Padre Villada.

(8) Tomado de la **"Historia Eclesiástica de España"**, del P. Villada, págs. 40-42.

(9) **"Osio, Obispo de Córdoba"**, pág. 123.

(10) De las obras de San Atanasio. Citado por el P. Yaben.

(11) **"Hacia la glorificación de Osio"**, citada.

(12) Ob. cit. del P. Yaben, pág. 132.

(13) Ob. cit. del P. Yaben, pág. 134.

(14) **"Historia del arrianismo"**, ya citada.

(15) De la obra citada del P. Villada.



Osio en un gran vitral moderno de
la iglesia de San Pablo, en Córdoba

Dr. RAFAEL HIGUERAS ALAMO
PRESBÍTERO

OSIO, INOCENTE Y SANTO



BRAC, 79 (1959) 177-235

BRAC, 79 (1959) 177-235

Dr. RAFAEL HIGUERAS ALAMO
PRESBÍTERO

OSIO, INOCENTE Y SANTO

«Beatus vir qui non sequitur concilium impiorum et... in conventu protervorum non sedet.»
(Ps. I, v. 1)

«El vulgo, ha dicho Víctor Hugo, hablando del éxito que acompaña a los hombres famosos, confunde las estrellas del firmamento con las huellas estrelladas que deja en el cieno el paso del ánsar». La historia se encarga después de corregir los yerros humanos de las épocas posteriores, marcando una línea que separe y perfile el bien y el mal, la verdad y la mentira. Sin embargo, el curso de los años no llega a quitar algunas veces, aunque pocas, el borrón de una calumnia y la pseudohistoria, con apariencia de verdad, pasa triunfante por el mundo.

Al estudiar la figura de Osio, nos encontramos con un acervo de testimonios contradictorios, sobre la fe que sostuvo en sus últimos años y que han pasado así a través de dieciséis siglos y es necesario revisarlos a la luz de la crítica que de cada uno de ellos ha hecho la historia.

¿Es Osio hereje? El martillo de arrianos, el defensor de Nicea ha sido tachado de heterodoxia y en realidad hay testimonios antiguos —casi contemporáneos suyos— que apuntan su caída.

¿Qué valor tienen estos argumentos? ¿Es suficiente su peso para que a su lado no valgan los testimonios que defienden su fe católica hasta el fin de su vida?

El fin de este trabajo no es negar la realidad y su valor; por defender a Osio no negamos la verdad (sería mal camino), sino que intentamos buscar lo que haya de cierto, sea favorable o sea contrario, entre la confusión engendrada por las calumnias.

El llorado Obispo de Córdoba, Fray Albino González y Menéndez Reigada, en la Pastoral escrita a raíz del centenario de Osio, dice:

> «Osio extendió su actividad a la cristiandad entera, llegando a gozar de una autoridad y un prestigio, incluso entre Papas y Emperadores, como no gozó en toda aquella época personaje alguno».

Y así es en verdad. Al considerar el siglo IV en su síntesis de personajes, doctrinas y luchas religiosas, y analizar la figura de Osio en este marco, nos encontramos que «la batalla del arrianismo, como dice Menéndez Pidal, puede considerarse un éxito eminentemente español, ya que fué capitaneada por Osio, la venció con armas y decretos el Emperador Teodosio, la ratificó el Sumo Pontífice Dámaso, (todos ellos con sangre directa española en las venas), y el golpe definitivo de muerte se le dió en los Concilios de Toledo» (1).

EL ARRIANISMO

A lo largo del siglo IV se producen hechos interesantes en cuanto a la proyección externa y configuración de la Iglesia.

En un período de setenta y cinco años, la Iglesia pasa de ser perseguida a ser tolerada y después, la tolerancia se convierte en igualdad entre el Cristianismo y el Paganismo: «Daremur Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluiset», así dice el rescripto de Licinio.

Este paso final se da después de la batalla del Puente Milvio cuando ya está Osio junto a Constantino.

Por fin llega la primacía del Cristianismo, la Iglesia se coloca en la cúspide. Con esto se acabaron las persecuciones, pero se desarrolló grandemente un enemigo interno, y, por lo tanto más peligroso: **las herejías.**

Al poco tiempo del Edicto, viviendo aún Constantino, hacia el 318, apareció el Arrianismo, que fué la contienda religiosa más importante del siglo IV, ya por el auge que alcanzó, ya por el número y calidad de los partidarios que la siguieron.

El punto esencial del arrianismo es la negación de la Divinidad de Jesucristo. «Arrio, dice Cantú, llamó a Jesús la primera de las criaturas, no emanada de Dios, sino creada por su pura voluntad antes del tiempo y de los Angeles...» (2).

Para Arrio, la segunda Persona de la Santísima Trinidad no era más que la primera de las criaturas, el primogénito de los hombres creados, algo así como Logos de Filón, el Demiurgo de Plotino; el Verbo no era persona eterna —Dios por consiguiente— porque sería Hermano y no Hijo de Dios.

Los Católicos tienen esta fe sobre la Divinidad:

«Cum sit unicus Deus, ita ut repugnet dari plures Deos sicut dantur plures homines, tamen tres sunt, Pater, Filius et Spiritus Sanctus, realiter distincti, qui sunt unicus ille Deus per identitatem realem» (3). Cristo, el Hijo de Dios, tiene naturaleza divina, es Dios eterno.

Arrio sin embargo, aunque coloca a Jesucristo sobre todas las criaturas, le niega la Divinidad al no admitir la eternidad de la segunda Persona de la Santísima Trinidad.

Con esto queda colocada esta doctrina entre el grupo de las herejías llamadas **subordinacionismo** por negar la igualdad de substancia divina en la Trinidad personal de Dios. Era un racionalismo de su tiempo, como dice Llorca (4).

San Alejandro Alejandrino refleja en sus palabras la conmoción que produjo esta herejía en la Iglesia: Quis unquam talia audivit? (5).

«El estruendo de este combate penetró hasta en el recinto de los templos y tuvo su repercusión en las mismas palabras de la oración. Fué precisamente San Basilio quien propugnó, al lado de la Doxología entonces en uso que se dirigía al Padre, «por el Hijo en unión con el Espíritu Santo», la nueva redacción: «Al Padre con el Hijo en unión con el Espíritu Santo» (MG. 32, 72); es decir, prefirió una manera de orar y alabar en la que no se dirige la mirada a la humanidad de Cristo, por la que El es nuestro medianero para con el Padre, sino a la Divinidad, por la que El es una misma esencia con el Padre» (6).

De Arrio tomó el nombre esta doctrina; pero ya antes sus maestros Luciano y Pablo de Samosata habían enseñado unas falsas relaciones entre el Padre y el Hijo, y habían predicado que Jesús, distinto del Logos, llegó a ser Hijo de Dios —katakretikos—: Dios por abuso, al ser moralmente impecable; de ahí su gloria, prevista por Dios (7).

GRADOS DEL ARRIANISMO

Hemos de tener en cuenta una división graduada de esta doctrina, porque, al dar las distintas soluciones formuladas sobre la fe de Osio en sus últimos días, hemos de ver que una de

ellas, aunque no la más probable, puede ser que Osio firmara el semiarrianismo, al igual que Liberio (8). Y también para entender el alcance de las acusaciones que le imputan San Hilario, San Isidoro y todos los demás autores antiguos y modernos, que consideran a Osio arriano.

El Arrianismo presenta varios grados, empezando por los **anomeos** (De an y omoios: no-semejante) o exocuntienos (De ex ouk onton: creado de la nada) llamados también actianos y eunomianos por sus fundadores, que defienden la creación del Verbo en el tiempo (poíeta tou Patros: Obra del Padre), fundándose quizá en una falsa inteligencia del testimonio de San Pablo: protótokos páses ktíseos: primogénito de toda criatura, (9), hasta llegar a los omeousianos (De ómoios y oúsia: semejante y esencia) que admitían una semejanza en todo, aún en la sustancia e impugnaban solamente la palabra omousion, pasando por los **homeos** que preferían una semejanza, pero limitándose a la voluntad y actividad.

Son incontables los argumentos sobre la Divinidad del Hijo, coeterno y consubstancial con el Padre y el Espíritu Santo, en la Sagrada Escritura, Liturgia y Magisterio, tanto ordinario como extraordinario, de la Iglesia. Pero no es éste el sitio de demostrar que Cristo es Dios, sino de reivindicar esta fé en uno de sus principales defensores al que se le ha quitado por algunos historiadores.

BIOGRAFIA DE OSIO DESDE LA APARICION DEL ARRIANISMO

Desde la aparición del Arrianismo, Osio tomó parte en la lucha y defensa de la Divinidad de Jesucristo.

En el año 323, Constantino, usando de las prerrogativas de Imperator, busca restablecer la paz entre el Patriarca Alejandro y Arrio.

> «Cum haec audisset Imperator, vehementer dolebat, causamque hanc suam ipsius calamitatem ducebat, ac mox ex illis quos pios circa se habebat eum virum, quem sobria fidei virtute probatum ac confesionibus pietatis praeteritis temporibus illustrem esse sciebat ad alexandrinos disidentes restituendae pacis gratia mittebat, ac literas per hunc ad contentionis huius auctores dabat...» (10).

Sabemos por Sócrates y Sozomeno (11), que esta persona fué Osio, que a la sazón se hallaba en el palacio Imperial de consejero de Constantino.

«Según Zósimo, mientras Constantino buscaba el perdón de su parricidio acertó a introducirse en la Corte por medio de unas damas, un **egipcio** llegado de España a Roma, quien persuadió al Emperador que la Religión Cristiana, borraba todos los pecados con el bautismo y la penitencia... A ese egipcio, que en el lenguaje de Zósimo vale tanto como mago o sacerdote, se le identifica comunmente con Osio... Esta historia la desmiente Sozomeno (MG. 67, 869) porque, cuando murió Crispo, ya era cristiano su padre. Pero en realidad Osio estaba a primeros del 313, como consejero de Constantino» (12).

Las cartas que Osio recibió de Constantino para los litigantes decían «que su diferencia era una disputa vana de palabras, nacida de la ociosidad, para el ejercicio del espíritu, que, vista la imposibilidad en que se hallaban de comprender cosas tan arduas y sublimes, adoptaran el partido de reconciliarse» (13).

El fruto de aquel viaje a causa de la oposición de Arrio, fué nulo. Osio volvió a Nicomedia e informó detalladamente al Emperador sobre la cuestión que le había sido encomendada. De acuerdo con Atanasio que había venido con él a Nicomedia, propuso al Emperador la celebración de un gran Concilio General, que condenase definitivamente a Arrio, ya que un nuevo sínodo con sólo los Obispos de Egipto no era aconsejable.

Así se hizo la convocatoria del **I Concilio Ecuménico**, celebrado en Nicea de Bitinia y que comenzó sus trabajos el 19 de junio del año 325, siendo Silvestre el Pontífice Supremo de la Iglesia.

Osio fué el presidente de aquella reunión y los presbíteros Vito y Vicente, legados papales. Esta presidencia se ve clara por ser el Obispo de Córdoba el primero en firmar las actas del Sínodo (14).

* * *

Antes de pasar adelante, hemos de ver una cuestión que toca de cerca la presidencia de Osio en Nicea y cuya solución nos ayudará al fin del trabajo, al revisar una de las diversas opiniones sobre «el caso de Osio»: ¿Sabía Osio griego?

La etimología de su nombre es griega: Osio quiere decir santo; esto es lo que indica el P. Maceda en su obra sobre el Obispo cordobés: «Hosius vere Hosius» (15); y esto mismo se deduce del martirologio métrico de los griegos, publicado por Urbano Godofredo Siber, en cuyo epígrama III de los santos del 27 de agosto se lee:

> Nomen tuum si, SANCTE, solum dixero,
> laudem impleo qua nunc merere mortuus.

Sin embargo esto no indica que el que llevó este nombre fuera griego de nacimiento y conociera el idioma de Homero.

El parecer de Menéndez y Pelayo en «Historia de los Heterodoxos españoles» (16), es que Osio no conocía el griego, «puesto que tuvo que explicarse por intérpretes en Nicea, según resulta de las actas»; igual dice Albert de Broglie (17), que aún va más allá al defender que Osio no sabía más que latín pero en dialecto provinciano. Para ello dice que en ninguna parte se habla de su conocimiento del griego.

* * *

Sin embargo en cuanto al uso de intérpretes se puede decir que Osio usó de ellos puesto que todos los Obispos reunidos en Nicea eran griegos y Osio pudo necesitar, en algunos momentos, de intermediarios para esclarecer el significado de alguna palabra. Precisamente la terminología griega sobre el misterio de la Santísima Trinidad, en la actualidad, es diferente de la latina: los griegos en vez de llamar «prosopos» llaman «hipostasis» a las divinas Personas (18).

Y en cuanto a que no se afirme expresamente el conocimiento del griego: es claro que lo conocía y por eso no se le ocurrió a ningún autor de la época el decirlo.

Acerca de esto nota Domínguez del Val, O. S. A.:

«Un presidente de Concilio debe dirigir las ponencias, los oradores, y, sobre todo, ha de conocer la marcha general de las sesiones y entender el conjunto. De lo contrario, no preside. Sería un acontecimiento rarísimo en la Historia de la Iglesia que de trescientos Obispos que se reunen en Nicea, que sólo hablan el griego, únicamente el presidente lo desconociese, únicamente el presidente hablase sólo el latín, y además, un mal latín. Exorbitante hubiese sido la imprudencia de Constantino al enviar como mediador a una persona que carecía de cualidades, y no menor falta la de Osio al aceptar una misión para la que no estaba preparado. Razonablemente por tanto no se puede afirmar que Osio desconociese el griego» (19).

* * *

En la discusión sostenida por aquellos obispos, más de trescientos, los arrianos se esforzaban por traer a su partido todas las soluciones invocadas por los ortodoxos sobre la divinidad de Jesucristo, el Hijo de Dios, alegando lugares de la Sagrada Escritura, dándoles sentido torcido. Unicamente quedaba sin solución posible por parte de los arrianos, la fórmula que, redactada por Osio («His formulam fidei in Nicaenam synodo concepit», dice San Atanasio en la Epístola Ad solitarios) y escrita por Hermógenes, más tarde Obispo de Cesarea de Capadocia, fué rechazada con mofa por los arrianos, argumentando que la palabra omoousion no se encontraba en la Sagrada Escritura.

La Fórmula, según quedó en el Concilio Niceno y hoy la leemos, dice así:

«Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, HOC EST DE SUBSTANTIA PATRIS, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, UNIUS SUBSTANTIAE CUM PATRE (quod graeci dicunt OMOUSION), per quem omnia facta sunt, quae in coelo et in terra, qui propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est et passus est, et resurrexit tertia die, et ascendit in coelos venturus judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum».

Eos autem, qui dicunt: «Erat, quando non erat», et «antequam nasceretur, non erat», et «quia ex non existentibus factus est aut ex alia subsistentia vel essentia», dicentes esse aut «convertibilem aut mutabilem Filium Dei», hos anathematizat Catholica et Apostolica Ecclesia» (D. 54) (19 a).

* * *

Esta síntesis de los principales artículos de la fe, muestra que su autor conocía la teología en toda su amplitud y es una gloria de nuestro Osio. Al pie de ella seguía esta firma: «Osios episkopos Kourdoubes Spanias outos pisteuo osper jecrantai». «Osio, Obispo de Córdoba, en España, creo como está escrito».

Así quedaba de modo expreso la divinidad del Hijo, su generación eterna como modo de procedencia y la unidad de naturaleza divina entre el Padre y el Hijo por generación, pero sin división de substancia: ek tes ousias tou Patros: El Hijo es de la substancia del Padre.

Aún más, se puso el término omooúsion: unidad e identidad de substancia. Esta palabra fué para los Arrianos, en frase de San Atanasio: «stelografia contra omnes haereses» (20), y según San Agustín: «quodque fides antiqua pepererat» (21).

Osio fué el campeón del catolicismo, pronunciando el homousión, que lanzado por el mundo de boca en boca, era la antorcha de la fe capaz de esclarecer la religión al dividir el mundo: con la Iglesia y Nicea o contra Dios y la consubstancialidad del Verbo:

«Y tú, ¡Padre Osio!,
apóstol de la cruz,
que en Nicea ganaste medio mundo,
sólo con unas ráfagas de luz» (22).

OSIO EN SARDICA

Las definiciones de Nicea no suprimieron las herejías ni tampoco las intrigas religioso-políticas en que ardía especialmente el Oriente.

Después de un corto triunfo del catolicismo, siguieron los sínodos arrianos, condenando a Atanasio (suscribir contra el Patriarca de Alejandría, desde que Julio I en 341 le declaró inocente en el Sínodo de Roma era tanto como consentir ser arriano: «Quicumque enim adversus illum scripserit, hic plane arianice nobiscum sentiet», diría más tarde el mismo San Atanasio); en estos conciliábulos intervenían algunos Obispos que firmaron las actas del Niceno, como Eusebio de Nicomedia. También los católicos reunieron sus Concilios para rehabilitar a San Atanasio en su Sede Patriarcal. Los Obispados continuaron usurpándose y unos Obispos, aún arrianos, eran sustituídos por otros: en 355 fué destituído Marcelo, legítimo Obispo de Ancira, por el arriano Basilio; en 340, Atanasio es nuevamente desterrado y su Sede la ocupó Gregorio. (Ya en 335 había sido desterrado por Constantino, engañado por los eusebianos, pero este Emperador dejó expreso en su testamento su deseo del restablecimiento de Atanasio y así se hizo).

Ante esto, Osio y Maximino de Tréveris piden ayuda a Constante para que influyendo sobre su hermano Constancio, se convoque otro Concilio con el ánimo de acabar todos estos disturbios; al fin se reúne en Sárdica de Messia, en la Ilidia Oriental (hoy Sofía) convocado por Julio I.

Así se expresa la introducción que pone el Concilio:

> «Sancta Synodus per Dei gratiam Sardicae congregata omnibus ubique episcopis et comministris Ecclesiae Catholicae dilectis fratribus in Domino, salutem» (23).

Acerca del año y número de asistentes no hay unanimidad de opiniones.

El P. Llorca dice que fué en 343 y que Atanasio volvió a Alejandría en el otoño de 346. En este parecer concuerdan bastantes autores, pero es más general la opinión de que se tuvo en 347.

El autor más antiguo que sostiene esta fecha es Sócrates:

> «Erat autem annus ille undecimus post obitum (año 337) patris duorum augustorum. Consules erant Ruffinus et Eusebius, quando in Sardica collecta est synodus» (24).

En cuanto a los asistentes, siguiendo también a Sócrates, fueron 84 Obispos occidentales y 76 orientales.

San Atanasio, por insinuación de Constante había ido desde Milán a las Galias al encuentro de Osio (25).

Los legados del Papa fueron los Presbíteros Arquidamo y Filoxeno y el Diácono León. En torno a Osio y a ellos se agrupó la mayoría.

El hecho de la presidencia de Osio en Sárdica es más cierto que el de Nicea, ya que al hablar del primer Concilio Ecuménico son muchos los historiadores extranjeros que no hacen mención del Obispo de Córdoba entre los Padres que se distinguieron en él por su ciencia y virtud, mientras que son incontables los testimonios que sostienen la representación pontificia de Osio en este Sínodo sardicense: «Statim namque Sacra Synodus cuius praesens erat magnus Ossius...» (26).

La presidencia de Osio en Sárdica está clara, porque casi todos los cánones comienzan: Ossius, episcopus dixit; y el Sínodo respondió a todo: placet; además Osio es el primero en firmar: Hosius, Episcopus subscripsi, et sic omnes (K. 517).

San Atanasio nos cuenta que los Padres reunidos en Sárdica le juzgaron digno de toda reverencia «ob aetatem et confessionem», por su venerable edad y por haber confesado la fe. Y el mismo San Atanasio, en un arrebato de elocuencia, dijo: «¿Qué Sínodo no presidió?» (27); con estas palabras quiere referirse al Niceno y Sardicense que fueron generales y eran bien conocidos por sus adversarios a quienes escribe.

Igual afirma Teodoreto cuando narra que Osio, en Sárdica tomó el primer puesto (28). Sozomeno confirma que Osio y Protógenes fueron los directores (29). Igual se sigue de Sócrates (30) y de los mismos eusebianos en sus cartas a los Obispos de Africa.

La influencia de Osio se ve en el Canon 14 de la colección latina (11 de la griega) del Concilio de Sárdica sobre la celebración del domingo. Es una copia del 21 del Concilio de Elvira (a. 300), al que asistió Osio y que dice así: «De his qui tardius ad Ecclesiam accedunt: Si quis in civitate positus, tres Dominicas ad Ecclesiam non acceserit, pauco abstineat ut, correctus esse videatur».

El de Sárdica dice asi:

«Memini autem superiore tempore fratres nostros constituisse, ut si uis laicus in ea conmemorans civitate tres dominicas dies per tres septimanas non celebrasset (conventum), communione privaretur» (31).

Esta influencia se ve también en los demás Cánones.

También se debe a Osio, en colaboración con Protógenes, una carta al Papa Julio sobre el símbolo de Nicea. En Sárdica se lanzó la idea de redactar un nuevo símbolo que de algún modo aclarase la fórmula de la fe nicena. ¿Partió de Osio la idea? De cierto no lo sabemos. Pero digamos también que aunque hu-

biese salido de él, su personalidad teológica en nada disminuye, pues la fórmula de Sárdica es esencialmente la de Nicea. La carta de Osio y Protógenes, dirigida al Papa Julio I, estaba concebida en este sentido: recomendar la fórmula de Sárdica.

> «Dilectisimo fratri Julio. Ossius et Protogenes. Meminimus et tenemus et habemus illam scripturam, quae continet catholicam fidem factam apud Nicaeam et consenserunt omnes qui aderant episcopi. Tres enim quaestiones notae sunt: Quod erat quando non erat. Sed quoniam post hoc discipuli Arii blasphemiae commoverunt, ratio quaedam coegit (ne quis ex illis tribus argumentis circumventus renovet fidem) et excludatur eorum spolium et ne fiat latior et longior exponere priori consentientes. Ut igitur nulla reprehensio fiat, haec significamus tuae bonitati, frater dilectissime. Plura placuerunt firma esse et fixa et haec plenius cum quadam sufficientia veritatis dictari: ut omnes docentes et catizizantes clarificentur, et propugnantes obruantur et teneant catholicam et apostolicam fidem» (32).

Por Hilario de Poitiers sabemos (33), que antes de abandonar la ciudad conciliar los Padres escribieron una carta al Papa (¿sugerida por su presidente Osio?), en la que, después de proclamar la supremacía de Pedro sobre las demás diócesis, se le comunicaban las actas y conclusiones del Concilio (34).

* * *

Los trabajos del Concilio empezaron. Uno de los asuntos principales era justificar o condenar la deposición de Atanasio por los arrianos, quienes al llegar al Concilio pidieron la ratificación de sus acuerdos tomados en Tiro (a. 335) y Antioquía (a. 340), y se obstinaban en que Atanasio, Marcelo y Asclepas no debían sentarse entre los Padres del Concilio ya que eran reos de los que s· había de juzgar, mejor que jueces o Padres que condenaran y defendieran.

Ante Osio acudió Atanasio a defenderse; luego, más tarde, Atanasio defendería a Osio de las calumnias que recibiera.

Intervino Osio con ánimos de hacer entrar en razón a los orientales:

> «...ultro Athanasii inimicos provocavi, cum ad Ecclesiam, ubi ego commorabar, advenissent, ut si quid contra eum haberet, ederent promissique eis securitatem, neve quidquan aliud expectarent, quam rectum in omnibus judicium; idque non semel, sed bis feci; quod si nollent rem ob universa synodo discep-

> tari, saltem me judice uterentur; promissique etiam nos Athanasium, si in noxa reperiretur, omnibus modis ejecturos esse. Quod si innocens deprehendatur, et vos ostenderit calumniatores et aeque illum recusaveritis, ego illi persuadebo, ut mecum in Hispanias veniat» (35).

Esto mismo se ve en el párrafo siguiente:

> «Venerunt (ariani) enim et ad Sardicensium civitatem, et videntes Atanhasium et Marcellum, Asclepam et alios, timuerunt venire ad iudicium: et non semel neque iterum, sed frecuenter vocati, contempserunt invitationem synodi omnium nostrum, qui convenimus episcopi, et maxime venerabilis senectae Ossium, qui et propter aetatem et confessionem et tanti temporis probatam fidem, qua tantum laborem id aetatis pro Ecclesiae utilitate sustinuit, ut omni reverentia dignissimus habeatur» (36).

Todos los esfuerzos resultaron inútiles; los eusebianos buscaron pretextos para volverse como lo hicieron al fin alegando que su Emperador los llamaba y que iban a felicitarle por su triunfo sobre los persas (37). Juntándose entonces en un conciliábulo en Filipópolis, renovaron las calumnias contra Atanasio, dictaron una profesión de fe en la que omitieron la palabra **Consubstancial**, y enviaron a los Obispos una carta que acababa con esta sentencia:

> «Nosotros ochenta obispos os intimamos que ninguno de vosotros se deje sorprender y comunique con Osio, Protógenes, Atanasio, Marcelo, Asclepas, Pablo, Julio (éste era el Papa), ni con los demás condenados por la Iglesia (esto es, por la Secta) y sus adherentes: Por tanto ni debeis escribirles ni recibir cartas».

* * *

Con la sola presencia de los Obispos ortodoxos se declararon en Sárdica inocentes los Obispos acusados que fueron a sus Sedes; se depusieron los obispos arrianos, que ocupaban los puestos de los católicos, (Gregorio en Alejandría, Basilio en Ancira y otros ocho), y se dictaron veintiún cánones de especial interés para la doctrina del primado del Romano Pontífice. De ellos, quince fueron propuestos por Osio. Sin embargo, este Sínodo no es ecuménico, aunque reunió todas las condiciones para ello porque se considera como continuación del Niceno y le falta la aprobación pontificia que le dé la ecumenicidad. Tal vez por esto, los Papas Zósimo, Bonifacio, Celestino y León po-

nen a continuación y bajo el mismo nombre de Nicea los cánones de Sárdica.

* * *

De vuelta a sus diócesis, los de Filipópolis se retiraron a Oriente, donde siguieron oprimiendo a los Obispos católicos, y los Padres de Sárdica celebraron Concilios Provinciales para comunicar a los demás Obispos compañeros suyos y a todo el clero y pueblo el triunfo de la fe y las resoluciones disciplinares.

CONCILIO DE CORDOBA Y LUCHAS ARRIANAS HASTA EL AÑO 356. ACUSACIONES CONTRA OSIO

Según el Cardenal Aguirre, Osio celebró al volver de Sárdica un Concilio en Córdoba (a. 350). Tuvo carácter plenario. Sobre su celebración se expresa así Labé en su Libellus Synodicus que es según Fabricio (38) un documento del siglo IX, pero sobre originales más antiguos:

> «Cordubae Episcopus Sanctissimus Ossius Synodum divinam et sanctam Episcoporum sua in civitate convocans divinitus expositam illustravit doctrinam, condennans eosdem quos Sardicensis addicaverant Synodus, et quos ea absolverat, recipiens».

El P. Flórez juzga que habla San Atanasio de este Concilio en su carta a Epicteto cuando enumera los concilios celebrados en las Galias, España y Roma; pero en esta carta habla el Santo de sucesos posteriores porque en ella se dice, que en tales concilios se condenó entre otros, a Anxencio de Milán, cosa imposible de hacer en el Concilio de Córdoba porque Anxencio no fué Obispo de Milán hasta el 355.

* * *

Osio no desistía de combatir la herejía desde su Sede, escribiendo a los ausentes unas cartas, que eran miradas en la tierra como bajadas del cielo, según los arrianos decían después a Constancio, para arrancarle el destierro de Osio:

> «...Itaque haeresim aversatur, ut coeteros litteris hortetur, necem ut potius subeant quam veritatis proditores evadant. Nam ait ille, veritatis causa dilectus noster Athanasius persecutionem sustinet...» (39).

La causa católica tomó incremento; Atanasio entró triunfante en Alejandría; Ursacio y Valente, jefes del partido arriano escribieron al Papa Julio, retractándose de sus errores y pidiendo ser recibidos de nuevo en la Iglesia. Pero este triunfo del catolicismo fué corto: hasta el 352, debido a que, muerto en 350 Constante en lucha con el usurpador Magencio y suicidado éste después de su segunda derrota, quedó Constancio como único dueño del Imperio desde octubre del 353; y debido también a la muerte de Julio I, gran defensor de Atanasio, pues desde el 22 de mayo del 352 ocupaba Liberio la silla de Pedro.

Ursacio y Valente de nuevo se hacen arrianos y halagado Constancio por los honores y títulos (los arrianos llamaban a Constancio Vuestra Eternidad, título que negaban al Hijo de Dios) (40) que le daban, pudieron Ursacio y Valente manejar el mundo; «según el texto de los decretos Imperiales todo el que sostenía la palabra **consubstancial**, era expulsado de la ciudad, marcado en la frente y confiscados todos sus bienes. Se prohibió a los católicos comunicarse con los arrianos bajo las penas más severas. Para éstos fueron las iglesias y las dotaciones públicas» (41).

Con este apoyo se celebraron varios sínodos arrianos. Ya en 351 se había reunido el **II Sínodo de Sirmio** para deponer a Fotino, Obispo de aquella ciudad que defendía un adopcionismo semejante al de Pablo de Samosata: Cristo era puro hombre hasta que en el Jordán le vino la divinidad. Esta teoría era rechazada por católicos y arrianos y aunque condenado Fotino en 347, fecha del **I Sínodo de Sirmio**, permaneció en su Sede hasta la celebración del II (42).

Fruto del II Sínodo fué la primera fórmula de Sirmio que no parece herética porque se limita a silenciar la palabra homousion, y rechaza en realidad la genuina doctrina de Arrio.

La subscripción de esta fe, juntamente con la condenación de Atanasio era lo que querían conseguir del Papa los eusebianos. Liberio en contestación, convoca en **Arlés** otro Concilio (a. 353) y nombra como legados a Osio y Vicente de Capua, ya que habiendo estado éstos en Nicea y Sárdica conocían a fondo las cuestiones que se habían de tratar. Los herejes, apoyados por el poder civil, se apresuraron a celebrar el Concilio sin esperar a Osio. El Concilio fué un tejido de intrigas de Ursacio y Valente; Vicente de Capua amenazado por el emperador, firmó la condenación de Atanasio, arrastrando con su ejemplo a la mayoría de los Obispos. Paulino de Tréveris y Lucio de Maguncia que se resistieron, fueron el primero desterrado y el segundo degollado.

Así este Concilio de Arlés, que por la presencia del legado pontificio, empezó Concilio, acabó conciliábulo (43).

Burlado el Papa y ofendido, convocó otro Concilio en **Milán**, (a. 355) por medio de Eusebio de Vercelli y Lucifero de Cagliaris. Constancio oía tras una cortina. Los católicos propusie-

ron que se empezara por firmar el símbolo de Nicea, pero Valente arranca de las manos de Eusebio el papel en que estaba escrito, proponiendo que se había de empezar por la condenación de Atanasio. El pueblo empezó a gritar ¡fuera los arrianos!, y éstos refugiados en el palacio Imperial, bajo la presidencia de Constancio, siguieron sus trabajos. Desde entonces casi todas las sedes fueron ocupadas por arrianos. Hasta el mismo Liberio, llevado preso a Milán aceptó el destierro en Berea antes que consentir con los herejes. En su puesto se colocó a Félix II.

Osio no asistió a este Concilio debido a sus noventa y nueve años. Pero los arrianos necesitaban su testimonio y hablan a Constancio: «...todo es nada mientras Osio esté en pie. Si éste persevera en su Iglesia parece que ningún Obispo ha sido desterrado; porque su sola palabra y la autoridad de su fe pueden arrastrar al mundo contra nosotros» (44).

Movido el Emperador con estas palabras, llama a Osio a Milán con cartas llenas de benevolencia; pero al querer hacerle firmar la condenación de Atanasio, el venerable anciano habló del juicio de Dios en tales términos que se le dejó volver a Córdoba (45). Siguieron las cartas de Constancio a Osio, llenas de amenazas unas y otras repletas de halagos y promesas; como dice San Atanasio «modo virum adulavatur quasi patrem, modo minabatur, exulesque nominabat... Tamen insiadiarum metum de sententia non dimovetur».

Nada temió Osio, y aunque amenazado de castigos, escribió a Constancio una carta, de la que dice Tillemont: «No hay carta tan sabia, tan generosa, tan grande y, en una palabra, tan episcopal» (46).

Aunque es un poco extensa, merece citarse íntegra; dice así en la transcripción que de ella ofrece San Atanasio:

> «Ego confessionis munus explevi, primum cum persecutio moveretur ab avo tuo Maximiano, quod si tu quoque persecutionem moves, etiam nunc ad quidvis potius sustinendum paratus sum, quam ut effudam innocentem sanguinem, et veritatem prodam, teque nequaquam proba talia scibentem, et istiusmodi minas denuntiantem. Desinas igitur istiusmodi scribere, neque sentias cum Ario, neque audias Orientales, neque Ursatio et Valente fidem habeas, quae enim illi dicunt, non ob Athanasium, sed ob suam haeresim dicunt. Mihi crede, qui tibi avus esse possem aetate. fui ipse in Sardicense concilio, cum tu, tuusque frater beatus Constans, nos omnes eo convocabat, ipseque ultro Athanasii inimicos provocavi, cum ad ecclesiam, ubi ego commorabar advenissent, ut si quia contra eum haberent, ederent: promissique eis securitatem, neve quidquam aliud expectarent, quam rectum in omnibus judicium,

idque non semel sed bis feci: quod si nollent rem ab universa synodo diceptari, saltem me judice uterentur; promissique etiam nos, Athanasium, si in noxa reperiretur, omnibus modis ejecturos esse. Quod si innocens deprehendatur, et vos ostenderit calumniatores, et aeque illum recusaveritis, ego illi persuadebo, ut mecum in Hispanias veniat. Athanasius autem his conditionibus obtemperavit, nihil contra oblocuturus: illi vero ad omnia aeque diffidentes recesserunt. Athanasius deinde tuis litteris accesitus venit in castra tua omnes inimicos suos, qui Antiochiae praesto erant singulatim citari jussit, ut aut redarguerent, aut redarguarentur, et aut se praesentem commostrarent ea feccisse quae objecerant, aut ne absentem calumniarentur sed ne te quidem haec ipsi denuntiantem sustinuerunt, minime istiusmodi conditiones admittentes.

»Cur igitur nunc audis obtrectatores ejus? Aut cur toleras Valentis et Ursatii criminationes, poenitentia et scripto professos se calumniam fecisse? Confessi enim sunt suam sycophantiam, non vi adacti, ut ipsi causantur cum nulli ibi milites incumberent et tuus frater nesciret. Nihil tale sub ipso agebatur, qualia nunc fiunt, sed illi ultro Roman venerunt et coram episcopo, presbyterisque ibi praesentibus, confessionem suam scripto ediderunt, cum prius pacatas litteras et amicas ad Athanasium dedissent. Quod si iis libet vim causificari; idque pro malo habent, nec a te probatur, omitte igitur et tu violentiam tuam: nec litteras scribe, nec comites mitte, sed relegatos exiliis libera, ne te de vi quaerente, majorem vim illi sub tuo nomine exerceant.

»Quid enim tale a Constante actum est? Aut quis ibi episcopus relegatus? Aut quando judiciis ecclesiasticis interfuit? Aut quis ipsius Palatinus vim adhibiut, ut contra aliquem subscriptio fieret, ut idem Valens eum suis aliquid colligat, habeasque quod objiciat?

»Desine, quaeso, et memineris te mortalem esse: reformida diem judicii, serva te in illam diem purum, nec te misceas ecclesiasticis neque nobis in hoc genere praecipe, sed potius ea a nobis disce... Tibi Deus imperium commisit, nobis, quae sunt Ecclesiae, concredidit; et quemadmodum qui tuum imperium occultibus conatibus invadit, contradicit ordinationi divinae, ita et tu cave, ne quae sunt Ecclesiae ad te trahens, magno crimine obnoxius fiat. «Date, scriptum est, quae sunt Caesaris, Caesari: et quae sunt Dei, Deo» (Mat., 22, 21). Neque igitur fae est nobis in terris imperium tenere, neque tu thymiamatum et sacrorum potestatem habes, Imperator.

»Haec quidem ob curam tuae salutis scribo, et de

his quae in epistolis scribis, hanc meam sententiam accipe. Ego neque arianis assideo, neque suffragor, sed eorum haeresim anathemate damno neque Athanasii accusationibus subscribo, quem nos et Romana Ecclesia et universa synodus innocentem pronuntiavit. Nam et tu quoque cum rem cognitam perfectamque haberes, Athanasium accersivisti, fecisti ei copiam ut cum honore in patriam et ecclesiam reverteretur.

»Quae igitur causa est hujus tantae mutationis, cum iidem inimici ejus sint, qui antea fuerunt? Et quae nunc susurrant nihil eorum, cum ille praesens esset, hiscere audebant, sed ea antequam accerseres Athanasium, obmurmurabant, quo tempore a me conventi, quemadmodum superius dixi, ut ederent criminum documenta, nihil in medium adducere potuerunt. Nam si quidpiam potuissent, non ita turpiter aufugissent. Quis te igitur induxit, ut post tantum temporis tuarum litterarum et sermonum oblivisceris?

»Inhibe te quaeso, neque aures praebeas malis hominibus, neque ob mutuas invicem cum illis gratificationes, temetipsum reum facias. Quae enim iis idulseris, de illis in judicio solus cogerit causam reddere. Isti suum inimicum per te satagunt iniuria afficere, teque volunt ministrum suae malitiae esse, ut per te detestabilem haeresim in Ecclesia seminent. Non est prudentis, in gratiam alienae libidinis seipsum in certum periculum conjicere. Desine quaeso et ausculta mihi, Constanti: hoc enim decet et me scribere et te non vilipendere» (47).

ULTIMOS AÑOS DE OSIO

1) Planteamiento del caso.

a) Doctrina del III Sínodo de Sirmio. La Iglesia continúa perseguida y dividida por la herejía. Así encontramos en 357 el **III Sínodo de Sirmio** con la asistencia de los anomeos principalmente, como Ursacio, Valente, Germinio (obispo arriano de Sirmio) y otros. Sozomeno añade a estos nombres el de Osio; y San Hilario también el de Potamio de Lisboa.

El fruto de este sínodo fué la segunda fórmula de Sirmio, rígidamente arriana; los anomeos se levantaron contra los semi-arrianos que se habían apartado de ellos y propusieron la doctrina de Arrio en su más dura expresión. Los puntos principales de la fórmula son:

A) **Que Dios es uno:** «Unum constat Deum esse omnipotente... Duos autem deos nec posse nec, debere praedicari, quia

Ipse Dominus dixit: «Ibo ad Patrem meum et Patrem vestrum; ad Deum meum et Deum vestrum (Jn. 20, 17) (48).

B) **Que no se debe hacer mención de las voces homousión y homoiusion** por no hallarse en la Sagrada Escritura ni poderse entender la generación del Hijo por el Padre: «Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece appellatur, i. e., ut expresius intelligatur homousion, nullam omnino oportet fieri mentionem; nec quemquam praedicare de ea causa et ratione, quod nec in divinis Scripturis contineatur, et quod superhominis scientiam fit, nec quisquam possit nativitatem Filii narrare, de quo scriptum est: «Generationem ejus quis enarravit». Scire autem manifestum est solum Patrem, quomodo generit Filium suum, et Filium, quomodo genitus sit a Patre».

C) A pesar de declarar repetidamente que la determinación de la substancia sobrepuja el humano conocimiento, decidieron que el **Padre está más elevado que el Hijo** en gloria, en dignidad y en dominación, sólo por su nombre y que el Hijo y el Espíritu (Pneuman) le están sencillamente subordinados en todo: «Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate et iapso nomine Patris majorem esse Filio, ipso testante: «Qui me misit, major me est (Jn. XIV, 28).

Entre los cánones puestos al fin de la fórmula se halla el siguiente, que colocado en el sexto lugar, es la confirmación de su error en la lucha por la desigualdad en el interior de la Santísima Trinidad: «Et siquis in Filio Patris similitudinem secundum essentiam quidem ipso Filio revelante per haec, quae dixit: «Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic et Filio dedit habere vitam in semetipso», juxta efficatiam autem per ea quae docet: «Quae enim Pater facit, eodem Filius similiter facit», solum secundum efficatiam vero, quod est principalissimum fidei nostrae, Filium fraudet; quasi semetipsum fraudans cognitione vitae perpetuae, quae est in Patre et Filio: anathema sit.

* * *

b) Llamada y destierro de Osio en Sirmio.

No podían sufrir los arrianos que permaneciera en pie aquella columna de la fe ortodoxa y martillo de arrianos que era Osio y por esto movieron cielo y tierra para conseguir hacer realidad sus deseos.

La energía de la carta de Osio a Constancio, dice Berault-Bercastel, «debía producir el resultado más feliz por poco que el Emperador consultase a la Religión o a la razón; pero no hizo más que irritar a Constancio, cercado siempre de sus herejes aduladores» (49).

Difícilmente sospecharía Osio que su carta era el principio

de su sentencia firmada por Constancio y trazada por Ursacio y Valente, siendo los privados del Emperador, le hicieron bramar de cólera ante la confesión y amonestaciones de Osio.

«Ille (Constantius) vero nec insidiarum finem fecit neque desinit obtentum adversum illum perquirere, sed perstitit graviter interminando ut eum aut vi a sententia deduceret, aut non obsequenter pelleret in exilium... (50).

Al fin consiguieron del Emperador la ida de Osio a Sirmio en la Pannonia inferior, metrópoli del Ilírico Occidental (hoy Mitroviza), ciudad eslovena, a más de setecientas leguas de Córdoba. Hacia el verano de 356, Osio llegó al pie de los montes Karpacios.

Esta llamada la atribuyen los luciferianos (51) Marcelino y Faustino a una «acusación de Potamio de Lisboa a quien ganó Constancio y atrajo al arrianismo por un don magnífico de un patrimonio del Estado» (52) y a quien Osio había descubierto como hereje. Sin embargo el testimonio de San Atanasio más fidedigno por su antigüedad y más verdadero por la santidad del autor, la atribuye a la presión de Ursacio y Valente cerca del Emperador.

He aquí esta página de fuego de San Atanasio en que narra la cadena de esfuerzos para conseguir la caída de Osio:

> «Post talia tamque multa facinora, nihil se perfecisse rati impii, quamdiu magnus Ossius eorum malignitatem expertus non esset, ad tam venerabilem senem furorem suum propagare studuerunt: non patrem episcoporum, non confesorem virum reveriti sunt, non episcopatus tempus in quo plus sexaginta annos exagerat erubuere sed posthabitis despectisque ceteris omnibus sola haeresis cordi fuit: homines sane qui nec Deum timent, neque hominem reverentur. Constantium igitur adeuntes, his sermonibus alliquuntur: nihil non egimus: romanorum episcopum in exilium ablegavimus, et ante illum permultos alios episcopos: omnio loca formidine repleximus. Sed nihil tanta tua gesta juvabunt nihildum a nobis recte ractum, quamdiu Ossius illaesus remanserit. Nam dum apud suos ipse degit, omnes in suis ecclesiis remanent; potest quippe ille verbo fideque sua omnes adversum nos inducere. Hic et synodis praesse solet ejusque litteris ubique omnes obtemperant. Hic Nicaenam fidem edidit, arianosque ut haereticos ubique traduxit. Si igitur remanserit ille, inutile nobis fuerit aliorum exilium: mox enim de medio tollenda nostra haeresis est. Et hunc ergo persequi incipias: nec virum quamvis grandevum miserare, nescit quippe nostra haeresis vel senum canitiem venerari» (53).

Osio comparece ante Constancio pero su fe fué íntegra (edificada sobre piedra, dice San Atanasio) y las amenazas, consideradas como aire: «Cum fiducia adversus haeresim locutus est».

Osio quedó desterrado. Su vida de centenario es maltratada, y el Obispo de Córdoba forma entre la legión de Obispos desterrados y oprimidos.

Osio fué perseguido, pero de tal modo que se convirtió en el blanco de los ataques arrianos. Del Papa Liberio leemos que tenía en su compañía algunos clérigos y fieles servidores y que su dignidad no fué maltratada. Las noticias que tenemos de la vida de desterrado de los demás Obispos que padecían persecuciones de parte de los arrianos, como Eusebio de Vercelli e Hilario de Poitiers, no nos dicen nada de tormentos corporales. Sin embargo de Osio no es así, antes bien, muy al contrario, como dice el testimonio de su contemporáneo más fidedigno, San Atanasio.

¿Llegaron a golpearle? En ninguna parte se afirma pero, se puede esperar de quienes no se ruborizaron de desnudar y azotar al diácono Hilario años antes (54). Y no es de extrañar; los arrianos buscaban el apoyo de su herejía por parte de Osio y no es desatinado afirmar que lo golpearan (55).

Al tratar este punto, dice Menéndez y Pelayo, que en este segundo Concilio de Sirmio se hicieron esfuerzos sobrehumanos para doblegar la constancia del Obispo cordobés (56); hasta se llegó a ultrajar su dignidad episcopal y sus canas con azotes, golpes descompasados y toda clase de tormentos. San Atanasio, Sócrates y Sozomeno están concordes en afirmar que los sufrimientos fueron sobrehumanos y sin medida, aunque no concretizan:

> «Verbera et tormenta infligerunt seni», según la versión de Valerio; la antigua dice: «Plagae erant illi inflictae, membraque machinis distorta» (57).

* * *

Parece que una vida ocupada toda en bien de la Iglesia, en defenderla de sus enemigos y en sufrir por la fe trabajos y tormentos hasta una edad tan avanzada, debía estar a cubierto de las calumnias de unos, de las acusaciones de otros y de las sospechas y recelos de no pocos. Pero no ha sido así.

¿Qué pasó en el año que duró el destierro? ¿Cedió Osio a la violencia de los arrianos? De haber sido así, ¿en qué consistió esta flaqueza?

¡Osio hereje!? He aquí una afirmación que llenó de gloria a los arrianos y que hizo dudar a muchos. Pero la memoria del pasado de un **Obispo universal** hizo emprender la defensa a quie-

nes quisieron explicar o rechazar la caída de Osio, asegurada por el rumor que se oía en todo el mundo.

Los historiadores se han inclinado a soluciones muy diversas y contrarias entre sí: una sentencia defiende que Osio realmente flaqueó y llegó a subscribir; pero en qué consistía esta caída no están concordes los que la defienden: mientras que unos opinan que Osio fué hereje abierto y padre de herejes, muriendo en la impiedad, otros admiten el arrepentimiento; otras soluciones intermedias sostienen una caída atenuada y sin culpa grave; finalmente existe otro grupo de defensores que, por diversos caminos, esclarecen la fe postrera del célebre Obispo cordobés del siglo IV. La tan copiosa literatura apologética y condenatoria sobre Osio muestra que no están claras las fuentes históricas y que no son lo suficientemente sólidas para destruir de una plumada toda la gloria del gran Osio, terror de la herejía y alma del cristianismo durante tantos años.

2) Diversas soluciones al caso de Osio.

A) Firmó la segunda Fórmula de Sirmio, rígidamente arriana.

Siguiendo el curso de los hechos a partir de la publicación de la segunda Fórmula de Sirmio, según las noticias transmitidas por San Hilario, encontramos lo siguiente:

Los arrianos enviaron esta fórmula herética a las Galias para conseguir que sus obispos la apoyaran y subscribieran: la pureza e integridad de la fe del episcopado galo es la causa que mueve a San Hilario a escribir su libro De Synodis, tratado apologético-histórico, a fines del 358 o primeros del 359, desde su destierro en Frigia (58).

Tres son las partes que podemos ver en él: en la **primera** después de elogiar a los obispos de las Galias por su fe católica y por su valor ante las amenazas arrianas (en el sínodo celebrado antes de la Pascua para discutir la segunda fórmula de Sirmio), los alaba por haberla condenado; con esto habían obligado a los orientales a confesar su ignorancia:

«Nam fidei vestrae impertubatae, inconcussaeque fama, quosdam orientalium episcopos sero iam ad aliquem nutritae exinde haereseos auctaeque commovit...» (De Synodis, n° 3). A continuación inserta la fórmula arriana del 357.

En la **segunda parte** expone la fe católica, explicando el sentido de las palabras homousion y homoiusion.

En la **tercera**, alaba a los diputados que el Concilio de Ancira había enviado a Constancio, por haberse opuesto a la fe sirmiense.

Los datos que da sobre las obras y fe de Osio en sus últimos días están en el principio del libro De Synodis y en el nú-

mero 23 del «Contra Constantium augustum jam vita defunctus liber» (59), y son éstos:

a) **Osio cayó en el arrianismo.**

Cuando habla de la confesión de su ignorancia hecha por los arrianos, dice de ellos:

> «Et licet non sine aliquo aurium scandalo et piae sollicitudinis offensione restiterint: tamen adeo restiterunt ut ipsos illos qui tunc apud Sirmium in sententiam Potamii atque **Ossii**, ita et ipsi sentientes confirmantesque, concesserant, ad professionem ignorantiae errorisque compllerent ipsi rursum subscribendo damnarent quod fecerant» (n.° 3).

b) **Osio es arriano del grupo de los anomeos.**

Esta sentencia de Osio y Potamio es, según el mismo San Hilario, en el n.° 11 y 63, la segunda Fórmula de Sirmio, que encabeza con el título de:

> «Exemplar blasphemiae apud Sirmium per Ossium et Potamium conscriptae» (n.° 11); y en el n.° 87, dice: «Oro vos, ne quisquam alius ex his praeter senem Ossium, et ipsum illum sui sepulcri amantem, reperiatur qui tacendum esse existimet de utroque (homousion y homoiusión)».

c) Aún más dice San Hilario, pues sostiene que la herejía de Sirmio **fué compuesta por Osio y Potamio**. Aparte del título que pone a la segunda fórmula, ya copiado más arriba, tiene estas palabras:

> «Apud Sirmium **per** immemorem gestorem suorum dictorumque Ossium novae et tamen suppuratae jam diu impietatis doctrina proruperat. Sed de eo nihil loquor, qui idcirco est reservatus ne judicio humano ignoretur, qualis antea vixisset» (n.° 63).

Y cuando habla de esta fórmula en el libro contra Constancio, le da el calificativo de **aberraciones de Osio:** «deliramenta Ossii(n.° 23).

A estos datos aportados por San Hilario hay que añadir otros que, aunque posteriores, no dejan de tener valcr por su antigüedad:

Filostorgio, eunomiano, hacia el 423, escribe:

> «Tunc etiam eumdem Liberium et una cum illo Ossium episcopum contra consubstantialitatem vocabulum et contra Athanasium subscripsisse ait, cum sy-

nodus quaedam illic collecta esset... postquam vero subscripsisset Ossium quidem ad sedem suam Cordubam, scilicet Hispaniae, reversum Ecclesiam ejus loci gubernasse, Liberium vero Romanae Ecclesiae praefuisse» (60).

Del testimonio de San Hilario tomarían fundamento los presbíteros luciferianos Faustino y Marcelino, que en 383 ó 384 presentaron a los Emperadores Valentiniano II y Teodosio el Grande, un **Libellus precum**, con el que pretendían justificar su error; lo que dicen de Osio en este escrito es lo siguiente:

«Potamius Ulyssiponae civitatis episcopus, primum quidem fidem catholicam vindicans, postea vero praemio fundi fiscalis quem habere concupiverat, fidem praevaricatus est. Hunc Ossius de Corduba apud Ecclesias Hispaniarum et detexit et repulit ut impium haereticum. Sed et ipse Ossius, Potamii quaerela accersitus ad Constantium regem minisque perterritus, et metuens, ne senex et dives exilium proscriptionemve pateretur, dat manus impietati et post tot annos praevaricatur in fidem, et regreditur in Hispanias majore cum auctoritate, habens regis terribilem jussionem, ut si quis eidem episcopus jam facto praevaricatori minime valit communicare, in exilium mitteretur. Sed ad sanctum Gregorium, Eliberitanae civitatis episcopum Constanstissimum, fidelis nuntius detulit impiam Ossii praevaricationem.

»Unde non aquievit memor sacrae fidei ac divini juditii, in ejus nefariam communionem... Erat autem tunc temporis Clementinus Vicarius qui ex conventione Ossii, et generali praecepto regis, sanctum Gregorium per officium Cordubam jussit exhiberi. Interea fama in cognitionem rei cunctos inquietat, et frequens sermo populorum est: Quinam est ille Gregorius qui audet Ossio resistere? Plurimi enim et Ossii praevaricationem aduch ignorabant, et quinam esset sanctus Gregorius nondum bene compertum habebant. Erat etiam apud eos qui illum forte noverant, rudis adhuc Episcopus... Sed ecce ventum est ad Vicarium... et Ossius sedet judex... et sanctus Gregorius ut reus adisistit... Magna expectatio singulorum ad quam partem victoriam declinaret. Et Ossius quidem auctoritate nititur suae aetatis, Gregorius vero nititur auctoritate veritatis. Ille quidem fiducia regis terreni, iste autem fiducia regis sempiterni. Et Ossius scripto Imperatoris nititur, sed Gregorius scripta divinae vocis obtinet. Et cum per omnia Ossius confundatur, ita ut suis vocibus quas... scripserat, vindicaretur, commotus ad Clemen-

tinum vicarium: «Non, inquit, cognitio tibi mandata est, sed executio: vides ut resistit praeceptis regalibus, exequere ergo quod mandatum est, mitte eum in exilium». Sed Clementinus, licet non esset christianus, tamen exhibens reverentiam nomini Episcopatus... respondit Ossio: «Non audeo (in quiens) Episcopum in exilium mittere, quamdiu in Episcopi nomine perseverat. Sed da tu prior sententiam, eum de episcopatus honore dejiciens, et tunc demum exequar in eum quasi privatum quod ex praecepto Imperatoris fieri desideras».

»Ut autem vidit Sanctus Gregorius quod Ossius vellet dare sententiam, appellat ad verum et potentem judicem Christum, totis fidei suae viribus exclamans: «Christe Deus, qui venturus est judicare vivos et mortuos, ne patiaris hodie humanam proferri sententiam adversum me, minimum servum tuum, qui pro fide tui nominis ut reus assistens spectaculum praebeo. Sed tu ipse, quaeso, in causa tua hodie judica: ipse sententiam proferre dignaveris per ultionem. Non hoc quasi metuens exilium fieri cupio, cum mihi pro tuo nomine nullum supplicium non suave est; sed ut multi praevericationis errore liberentur, cum praesentem et momentaneam videant ultionem».

Et cum multo invidiosius et sanctius Deum verbis fidelibus interpellat, ecce repente Ossius, cum sententiam conatur exponere, os vertit, distorquens pariter et cervicem, defessus in terram eliditur, atque illic expirat, aut, ut quidam volunt, obmutuit. Inde tamen effertur ut mortuus... (61).

También merece citarse un párrafo de la carta de **Eusebio de Vercelli**, dirigida a Gregorio de Elvira donde se dice:

«Litteras sinceritatis tuae accepi quibus... transgresori te Ossio didici restitisse et pluribus cedentibus Arimino in communicatione Valentis et Ursatii et coeterorum, quos ipsi, agnoto blasphemiae crimine, ante damnaverunt, tuum assensum derogasse, fidem scilicet servans, quam Patres nicaeni scripserunt... Permanenti autem tibi in eadem confessione et nullan cum hypocritis retinenti societatem, nostram tibi communicationem promitti» (62).

Finalmente encontramos el testimonio de San Isidoro († 636), que en su obra «De viris illustribus», le dedica este recuerdo:

«Hic (Ossius) post longum senium vetustatis, id est, post centessimum primum annum in ipso jam limine vitae, a fidei limitibus subuens, serpentis jaculo concidit. Nam accesitus a Constantio principe, minisque perterritus, metuens, ne senex et dives damna rerum, vel exilium pateretur, illico Arianae impietati consentit et vocabulum homousion, quod simul cum Patribus sanctis coeteris Ecclesiis sequendum tradiderat, arreptus impietatis furore, damnavit: cujus quidem vitam, ut meruit, confestim exitus crudelis finivit» (63).

¿Cuál es la actitud de los historiadores modernos ante este cúmulo de pruebas contra Osio?

Se conforman con estos documentos, entre otros, los siguientes: **Hefele-Leclercq**, que en su «Histoire de Conciles» (64), admite el relato luciferiano. **Fleury**, aprueba estos testimonios, pero encuentra también los de San Atanasio y, uniéndolos admite la subscripción de la fórmula pero no la condenación de Atanasio, y al fin, el arrepentimiento en España (65). **Macquer**, sostiene que firmó la segunda fórmula de Sirmio (66).

Al llegar a este punto conviene recordar las palabras de M. Lafuente al comentar la preterición que hacen los historiadores del nombre de Osio en el Concilio de Nicea: «Omisión indisculpable, en que desearíamos no entrase la intención de obscurecer nuestras glorias españolas». Y conviene recordar estas palabras al pensar como **Rohrbacher**, al mismo tiempo que defiende a Liberio de la acusación que sufrió, tan parecida a la de Osio, no repara en sus mismos argumentos para reivindicar la memoria «del varón más insigne que toda España produjo desde Séneca hasta San Isidoro», en frase de Menéndez y Pelayo; y al ver también al protestante **Loofs** (67) que acata los testimonios de San Hilario y los de San Atanasio pero únicamente en la medida en que favorecen la opinión destructora de la fama de Osio.

El argumento de autoridad, que se concluiría de estos historiadores no merece tenerse en cuenta ya que se fundan en los testimonios de la antigüedad y en el valor que reciben de la personalidad y contemporaneidad de sus autores con los hechos que narran.

Ya desde el principio se ha de tener en cuenta que si Osio llegó a subscribir o componer la segunda Fórmula de Sirmio, en manera alguna se le podía librar de la nota de hereje, sino refutársele como delito gravísimo. Pero precisamente el objeto de todo el trabajo es esclarecer su memoria refutando las dificultades que pudiera haber.

CRITICA DE LOS TESTIMONIOS ANTERIORES

San Hilario, el contar el Obispo de Poitiers a Osio entre los arrianos, no es suficiente para deducir que en realidad lo fuera y menos que tuviera su puesto entre los anomeos.

Hemos de atender a las circunstancias de San Hilario y sacar de ellas el valor de sus palabras: Lo primero que salta a la vista es que estaba desterrado en un ambiente semiarriano, luego las noticias que recibía le venían por este cauce; y esta influencia se nota en sus obras, pues encontramos algunos errores históricos con relación a las personas; por ejemplo, cree que Eleusino de Cícico era un Obispo santo (n.° 63 de Synodis), y sin embargo, Sozomeno (68) lo coloca entre los arrianos.

Es lógica la mala información de San Hilario porque depende de una fuente turbia. Así se explica que en sus escritos anteriores al 360, en que trata de atraer a los semiarrianos no emplea ninguna expresión contra Osio; en cambio después del 360 en que se manifiesta decidido adversario de Constancio a quien designa como anticristo aparece también contrario a Osio a quien presenta como hereje (69).

Además, quien no respetara a Dios, tampoco respetaría a los hombres; esto es, si Osio hubiera asentido a firmar una profesión arriana no hubiera tenido reparo en condenar a Atanasio que tanto la contradecía y que sufría por defender la divinidad del Hijo. Siendo Osio tan constante en defender a Atanasio, como dice el mismo Patriarca de Alejandría (70), es prueba de que la fe de los dos era la misma:

> «Qui enim contra eum (Athanasium) scribit ille plene nobiscum arianam sententiam amplectitur».

* * *

¿Quién fué el autor del segundo formulario arriano de Sirmio? San Hilario lo atribuye claramente a Osio: Exemplum blasphemiae apud Sirmium per Ossium et Potamium concriptae; pero San Atanasio y Sócrates juzgan como autores a los arrianos en general, de lo que se deduce que el texto que corrió por el Oriente no debía llevar indicación de su paternidad; además el título que pone San Hilario riñe con el contexto donde se atribuye a «Valente, Ursacio, Germinio y todos los demás».

Este silencio del nombre de Osio en las actas, prueba evidentemente la ausencia del presidente de los concilios en este conciliábulo.

Pero además de estas razones históricas, hay otras razones intrínsecas al mismo documento: Osio, anciano y desgastado

por los sufrimientos, no pudo componer en un latín tan ágil y fluído.

Los verdaderos autores de esta fe son los corifeos del arrianismo: Germinio, Ursacio y Valente, «o mejor dicho, Germinio la redactó y los otros dos la aprobaron. Nos sugiere esta afirmación el hecho de que la fórmula sirmiense recoge perfectamente la mentalidad teológica de los tres obispos arrianos. Pero si luego confrontamos los escritos que conocemos de estos tres herejes con la fórmula de Sirmio, encontramos más analogía y semejanzas de estilo y expresión con Germinio que con los otros dos» (71).

* * *

Maceda, después de hablar en el capítulo VII de la autoridad de San Hilario en el problema de Osio y resolver que no es grande tal autoridad a causa de la información arriana que recibía, en el capítulo VIII lleva otro camino: las interpolaciones, siguiendo a Rufino de Aquileya que demuestran la falsificación de los escritos de San Hilario por los arrianos (72). Pero no es necesario recurrir a este extremo, «bastaba advertir, dice Menéndez y Pelayo, que desterrado aquel padre de la Frigia y poco sabedor de las cosas de Osio se dejó engañar por las calumnias propaladas».

Sobre las palabras de Filostorgio hay que notar que son iguales y posteriores al «Libellus precum»; luego tendrán su mismo valor.

El testimonio que vimos a continuación era el contenido en el escrito de los **luciferianos**. A propósito de él dice Villada: «Todo este relato es tan fantástico, que no merece la pena de ser refutado. No hay nadie hoy día, ni entre los católicos ni entre los protestantes, que no le califique de ridícula superchería. Su inverosimilitud es tan patente, que sus mismos autores, previniendo el poco crédito que se le concedería, quisieron revestirlo de cierta autoridad con esta frase solemne: «Bien sabe toda España que no mentimos; esto lo sabe toda Mérida: sus ciudadanos lo vieron por sus propios ojos».

Frente a esta narración de la muerte de Osio hay que poner las palabras de San Atanasio en la Apología de su huída: «Murió Osio protestando de la violencia, condenando la herejía arriana y prohibiendo que nadie la siguiese y amparase... ¿para qué he de alabar a este Santo viejo, confesor insigne de Jesucristo? No hay en el mundo quien ignore que Osio fué desterrado y perseguido por la fe ¿Qué Concilio no presidió? ¿Cuándo habló delante de los Obispos sin que éstos asintiesen a su parecer? ¿Qué Iglesia no fué defendida y amparada por él? ¿Qué pecador no se le acercó que no recobrase aliento o

salud? ¿A qué enfermo o menesteroso no favoreció y ayudó en todo?».

Ante estas dos confesiones, de los luciferianos y San Atanasio, tan contrarias, habla Baronio:

> «Sed praestat fidem potius habere Athanasio, res sui temporis scribenti, quam Marcellino praesbitero schimatico Luciferiano, posterioris aetatis scriptore qui post ducentos annos ab Ossio scripsit» (73).

Algo parecido dice Fray Pablo de Nicolás (74) cuando deduce la imposibilidad de este relato luciferiano de la cronología de Gregorio Bético, que, según él, no fué Obispo de Elvira hasta 40 años después de muerto Osio, sacando en conclusión que el relato es falso o se trata de otro Osio.

Pero tanto Baronio como Fray Pablo andan errados en la cronología: San Isidoro dice, en su capítulo XIV de «Viris Illustribus», que Marcelino dedicó su libro a Valentiniano II y a Teodosio; luego fué escrito antes del 395 en que murió este emperador español y no doscientos años después de la muerte de Osio. También sabemos que a mediados del siglo IV ya era Gregorio Obispo de Elvira.

La razón fundamental para desvanecer este cuento es una cronología diversa y las circunstancias de lugar que rodean la muerte de Osio:

Osio murió el 357, desterrado en Sirmio.

a) **Osio no murió en España:** Esto se prueba por las siguientes razones sacadas de la Epístola Ad Solitarios (a. 357-358): Constancio salió de Roma para Sirmio el 4 de las calendas de junio del 357; allí atormentó a Osio y bajo su tutela se celebró el tercer sínodo de Sirmio. En esta misma obra se nos habla también de la muerte de Osio.

En consecuencia es imposible que Osio, anciano debilitado, hiciese un viaje tan largo —desde Sirmio a España— en unos dos o tres meses, es decir, contando a partir de la celebración del tercer sínodo de Sirmio que fué a fines del 357; ya que hay que colocar desde el 4 de junio el viaje de Constancio a Sirmio y la celebración del concilio con todo el tiempo que estuvieran maltratando a Osio para que cediera. Luego no pudo volver a España a morir.

Pero si este argumento cronológico no se admite, tachándolo de falto de lógica ya que se ha dudado de la cronología exacta de cada una de las partes de las obras de San Atanasio queda aún otro recurso: La Epístola Ad Solitarios fué escrita y revisada antes del 361 en que murió Constancio; más atrás de esta fecha no se puede poner su composición pues, si ya hubiera muerto el Emperador cuando fué escrita o corregida, se hubiera dicho.

Pero aún en este caso no hay tiempo suficiente para que Osio, débil, venga a España revestido de poder y muera en una de sus correrías para ganar adeptos del arrianismo y llegue la noticia de su muerte a Egipto a Atanasio.

b) **Osio murió en Sirmio.** Así lo expresa el menologio de los griegos el 27 de agosto: en exoria tou bion kateluse: Acabó la vida en el destierro.

Los fundamentos de esta afirmación son:

1).—Que los griegos en esta cuestión estaban mejor informados que los occidentales, ya que estos hechos se desarrollaron entre ellos.

2).—Que hable San Atanasio de la muerte de Osio; único autor que habla de ella prescindiendo de los luciferianos: «Y esto es una razón, porque el Patriarca de Alejandría no es una excepción en la regla de los historiadores orientales, que no hablan de las cosas de España; lo que dice San Jerónimo de los españoles, es lo que recibió por medio de los peregrinos Orosio y Avitos y por la carta de Lucinio Bético. Además, si San Atanasio hubiera escrito informado por españoles nos hubiera transmitido las noticias de los luciferianos que serían la voz común en España.

3).—«Muriendo Osio en Oriente se explica la leyenda luciferiana, pues, si hubiera venido, se hubieran cortado en gran parte las exageraciones del Libellus y la leyenda negra no hubiera cundido tan impunemente» (75).

Pero aparte de estas razones de tipo histórico, hay otras internas al mismo documento de los luciferianos y que resalta Menéndez y Pelayo: «¿Qué decir de todas estas escenas melodramáticas que, por otra parte, no dejan de acusar fuerza imaginativa en sus autores? Ese Osio que viene revestido de terrible autoridad, ese Gregorio Bético que pide y alcanza súbita y terrible venganza, plegaria tan ajena de la mansedumbre y caridad, y aún de la justicia, tratándose de Osio, columna de la Iglesia, aún dado caso que hubiese incurrido en una debilidad a los cien años; ese vicario que es pagano y tiene respeto a la dignidad episcopal, cuando en tiempo de Constancio era cosa frecuentísima el desterrar obispos, y luego pide a Osio que deponga a Gregorio, como si para él variase la cuestión, por una fórmula más o menos; esa duda finalmente, en que los autores del Libellus se muestran, ignorando si Osio cayó muerto o desmayado, ¿qué es todo esto sino el sello de una torpe ficción? Pero no hay que insistir en las contradicciones y anacronismos de una ficción que por sí misma se descubre» (76).

Los luciferianos miraban a través del prisma de su error. Su despreocupación llegó a columniar a Atanasio, a Hilario y el mismo Dámaso, ¿qué de particular tiene que fingieran este cuento? Si no dudaron en divulgar sus escritos con el nombre

de Atanasio, ¿qué de extraño tiene que en uno de ellos apostrofaran duramente a Osio? (77).

Con estas narraciones tan injustas, lograron el olvido de Osio entre el número de los santos y colocaron entre ellos a Gregorio de Elvira, que, desde la muerte de Lucífero de Cagliaris era el ejefe de sus seguidores (78).

Baronio y Gómez Bravo (79) reconocen al Libellus como **invención luciferiana; mendacísimo** le llaman los bolandistas y, finalmente, Fray Albino de Córdoba, lo califica de **infame.**

Crítica de Eusebio de Vercelli. Como vimos, empieza así la carta que dirigió al Obispo de Elvira: «Litteras sinceritatis tuae accepi»; y así es: Gregorio de Elvira escribió a Eusebio poco después del concilio de Rímini una carta, que es un perfecto encumbramiento de sí propio: Todos los obispos habían caído ante la fórmula ariminense... excepto él. En esta misma carta le comunica la caida de Osio en Sirmio.

La contestación de Eusebio fué hacia el 360. Sin embargo, la autenticidad de esta carta está muy discutida; y la causa es que coloca (según algunos) la muerte de Osio después del concilio de Rímini. Así Baronio se apoya precisamente en esta carta para deshacer las calumnias de la muerte del Obispo de Córdoba:

> «Falsa omnino esse illa de portentoso Ossii obitu, probat epistola Eusebii Vercelli, ad Gregorium Eliberitanum in Hispania Episcopum, quae extat in 2 lib. fragm. Hilarii, nuper editorum, quae aperte significat supervixisse eum etiam concilio Ariminensi (a. 359)» (80).

La autenticidad de la carta caería por tierra si afirmara la supervivencia de Osio en el concilio de Rímini. Por esto dice Menéndez y Pelayo: «Al tratar de Osio no he hecho mención de la carta de Eusebio Vercelense a Gregorio Eliberitano... porque esta carta es tenida por apócrifa y bastaría para demostrarlo el anacronismo de suponer vivo a Osio en la fecha del concilio de Rímini cuando dormía en el sepulcro desde 357».

Pero ésta no es la razón de la falsedad de la carta; allí se dice «didici restitisse» en pretérito lo que no indica que Osio viviera todavía.

Las razones para dudar son:

A) El que se halle entre los fragmentos de las obras de San Hilario (lib. 2, págs. 4-5) impresos por Nicolás Fabro y recogidos por Pithe, que no gozan de plena autoridad.

B) Que la carta de Eusebio tendrá el valor de las palabras de Gregorio, ya que no hace sino recoger lo que el obispo de Elvira le comunicó. Pero estas noticias son sospechosas por

la afirmación que hace Gregorio de su propia integridad en la fe y defección de todos los demás obispos; todos los documentos de la época sostienen la claudicación general (81). Además si algún obispo quedó firme en la fe debió ser deportado según las órdenes del prefecto Tauro, transmitidas por Sulpicio Severo:

> «Ac si quis pertinacius obsisteret, dummodo is numeros intra quindecim esset, in exilium perjerentur» (82).

C) Osio murió en el destierro; luego no pudo oponerse, a Gregorio en España.

Sobre **San Febadio de Agen** hay que notar que no da como cierta la caída de Osio; solamente dice, que, si firmó, su autoridad no era motivo para considerar verdadero lo que había subscrito. La ocasión de esta argumentación **condicional** se la da el hecho de que los arrianos buscaban la firma de los obispos galos, cubriéndose con la noticia de la caída de Osio.

San Febadio, a mi parecer, no hace sino dar ánimo para permanecer en la fe, despreocupándose de que la caída de Osio fuera real o supuesta:

> «Non potest ejus auctoritas praescribi quia aut nunc errat, aut semper erravit. Novit enim mundus quae in hanc tenuerit aetatem, qua constantia apud Sardicam et Nicaeno tractatum assensu sit et damnaverit arianos. Quid si diversa nunc sentit, et quacumque ab eo retro damnata fuerant, defenduntur, quae defensa, damnantur? Rursum dico, non mihi ejus auctoritatem praescribitur. Nam si nonaginta fere annis male crediderit, post nonaginta illum recte sentire non credam, aut si nunc recte, quid de his opinandum est, qui eadem signati fide in qua ipse erat, de saeculo transierunt? Quid et de ipso pronuntiaretur si ante hanc synodum dormiisset» (82).

El último autor que sostiene esta caída de Osio, como cierta y deshonrosa es **San Isidoro;** pero también hay que hacer algunas observaciones a los capítulos V y XIV de su obra «De viris illustribus».

La autenticidad de estos capítulos no es cierta y algunos autores defienden que fueron escritos por el mismo Marcelino (autor del Libellus) e introducidos por Theodiselo, también hereje en las obras de San Isidoro. Después de recientes investigaciones es evidente que el «De viris illustribus» ha sufrido añadiduras (84). El P. Maceda también duda de la autenticidad de estos pasajes.

Pero sea lo que sea de esta opinión, lo cierto es que San Isidoro se funda en el Libellus que los luciferianos procuraron extender por todo el mundo.

B) Sentencias conciliadoras.

1).—**Firmó pero por debilidad y a la fuerza.**

Pasamos ahora a revisar otros autores que, aunque admiten la subscripción de la fórmula por parte de Osio, intentan dar una solución conciliadora por la que Osio quede justificado.

Los historiadores más antiguos que encontramos del parecer que sostienen la firma de una fórmula arriana, pero lo disculpan por su debilidad, son de mediados del siglo V: Sócrates y Sozomeno.

Sócrates: (Ossius) invitus et coactus aderat. Quaniam vero consentire renuebat, plagas et tormenta seni inferebant, unde et neccesitate coactus datis tunc expositionibus, et consentit et subscripsit» (85).

Sozomeno en 443, escribe de Osio:

«Ossius vero initio quidem illis consentire detrectabat, compulsus tamen, et verbera, ut fama est, cum senex esset perpessus, tendem consentit et subscripsit» (86).

«Etenin-Ossius, una cum quibusdam illarum partium episcopis, ad extinguendam Valentis, Ursatii et Germinii pertinatiam, vi coactus apud Sirmiun, ut superius dixi, consenserat ut neque consubstantialis necum nec in Sacris Litteris ea vocabula reperirentur, et que similis substantiae vocabulum usurparetur: quippe curiosa divinae substantiae investigatio humanae mentis captum longe superaret. Ad eos igitur utpote qui Ossii super ea re litteras **expressissent** (arrancar), epistolam misit Eudoxius, agens gratias Valenti, Ursatio et Germinio, eorumque ministerio ascribens, quod occidentales recte sentirent» (87).

Esto mismo sostiene **Virgilio Tapsense** en el libro V contra Eutique.

Entre los autores posteriores que se inclinan a esta opinión está **Natalis Alexander** que habla con moderación de Osio, quitando importancia a que firmara la segunda fe de Sirmio porque lo hizo forzado (88); **Llomond** y **Cantú** que se expresan de modo parecido: «Se le arrancó la subscripción a costa de tormentos a los que no es extraño que sucumbiese un anciano respetable y delicado» (89). **Tillemont** pondera en exceso la caída

de Osio a pesar de ser su admirador: «La subscripción de la segunda fórmula de Sirmio, por más que fuese forzada, no por eso dejaba de ser un crimen» (90). También es de esta opinión **Berault-Bercastel** (91), que considera a Osio como prototipo y ejemplo admirable de la fragilidad humana. **Darras** une el engaño y la debilidad: «Este prelado indigno (Potamio) no limitó su celo cortesano a esta redacción impía, sino que acometió con seducciones y sofismas al centenario Osio de Córdoba, preso hacía ya un año en un calabozo estrecho y malsano. **Engañado** con tantas miserias e intrigas, abrumado con tan malos tratamientos, y su cabeza probablemente **debilitada y trastornada**, Osio deshonró su larga y gloriosa carrera firmando la nueva profesión de fe» (92).

Finalmente encontramos a **Villarrasa y Gastell**, que no hace caso de las palabras de San Atanasio y fiando en el Libellus precum, admite la continua comunicación de Osio con los arrianos hasta llegar a firmar «el destierro de Atanasio y una escandalosa profesión arriana». Pero en todo ve la debilidad de Osio que le dejaba sin libertad y le reducía a un niño sin voluntad propia de tal modo que no encuentra culpa alguna: «Sin voluntad propia, sin propio criterio, Osio firmó dos documentos que contradecían su historia, su reputación y, bien podemos decir, que no fueron modificadas por ningún **espontáneo** acto» (93).

* * *

Pero los fundamentos de esta opinión no son sólidos. Sócrates y Sozomeno no están bien informados de la vida de Osio como prueba el hecho de que hablen de Osio presente en Sirmio en el 351 y de la redacción de tres fórmulas en este año, como asegura Sozomeno, cuya fuente principal en esta cuestión es el arriano Sabino.

Sócrates (II, 30) inserta dos fórmulas; de la colocada en primer lugar dice que fué dictada en griego por Marcos Arethusio; la segunda, que escribe en el mismo capítulo XXX, es la del 358, con algunas variantes.

Como se ve claramente, Sócrates y Sozomeno no hacen más que recoger los rumores de su tiempo pero llenos de confusión. Lo cierto es que Osio estuvo en Sirmio entre el 356 y 358 y que hubo tres fórmulas en distintas épocas.

A pesar de todo, si se admitiera esta sentencia, es clara la inculpabilidad de Osio. ¿No se puede deducir de las palabras de Sozomeno y Sócrates, que, si los arrianos presentaron una carta con la rúbrica de Osio, le pudieron obligar con la fuerza física, cogiéndole y llevándole la mano? (94). Y si Osio no tuvo libertad, ¿qué culpa iba a tener en hacer lo que no podía omitir?

La doble ancianidad del Obispo de Córdoba (un siglo de vida y trabajos incontables), oprimida por constantes vejaciones, pudo llegar a hacerle flaquear: Los arrianos pudieron conseguir de él que firmara la herejía pero su misma violencia prueba, al mismo tiempo, la voluntad torcida en quienes la ejercen y la falta de libertad de quien la sufre.

Si en algo se deslizó, dice Niceto Alonso, debe publicarse «chochez» y delirio; y Berriozábal, escribe comentando esto: «¿Pero qué hombre probo perderá su reputación de honradez por el delirio que le sobrevenga en una terrible enfermedad? ¿La perderá, si, recobrado el juicio, se desdice de las palabras proferidas en el hervor de la calentura, cuando por la violencia del mal no estaba en sí?» (95).

Y en realidad se puede considerar delirio de Osio ya que con los golpes conseguirían lo que en la actualidad logran los comunistas con sus drogas y lavados de cerebro y a nadie se le ocurre denigrar a sus víctimas.

Sin embargo no es ésta la opinión más probable ni más común.

2).—**Firmó pero por fraude.**

A los quince años de los hechos de Sirmio, ya encontramos las palabras de **San Epifanio de Salamina** en el Panarium (374-377).

> «Alterum quod perficere studuerunt fuit, ut dissimilem essentia Filium Patris esse scriptis mandarent. Quo nomine Ecclesiam condemnare se posse putarunt in litteris,quas a Venerabili viro Episcopo Ossio **per fraudem obstulerunt**» (96).

De estas palabras se deduce que, si hubo firma, fué por engaño y sin ciencia cierta y claro conocimiento por parte de Osio.

Fray Pablo de Nicolás tiene estos puntos sobre los últimos días de Osio: 1) Osio estuvo en Sirmio al tiempo de la condenación de Fotino. 2) Osio firmó una fórmula que le presentaron en latín porque no sabía griego en la que estaba expresa la consubstancialidad, pero al ser trasladada al griego se omitió la palabra discutida; en este punto cita a San Atanasio, a San Hilario y Baronio («Historia Ecca.», a. 357; n.º 12). 3) Osio creyó por esto que los herejes, al condenar a Fotino, se habían convencido de su error y por esto comunicó (97).

Sin embargo encuentra culpa aunque no herejía, en el Obispo de Córdoba, «porque, dice él, sabiendo que los que le ofrecían la fórmula eran arrianos, debía recelarse de su contenido, pues aún la verdad pierde crédito en boca de los herejes».

Después de vistos y revisados los datos cronológicos de Sócrates en los que se funda sin duda este autor, aparece claro la poca consistencia de su teoría; tampoco es cierto que Osio ignorase el griego, sino al contrario, como ya vimos.

Algoz sostiene asimismo el engaño de Osio; pero en sus mismas palabras, citadas por Menéndez y Pelayo (98), hay una contradicción: Osio no pudo firmar la segunda fórmula al tiempo del IV Sínodo de Sirmio en que se publicó la tercera profesión de fe arriana porque esto fué, como dice el mismo Algoz y todos los autores, en 358; y cuando se celebró este sínodo Osio ya había muerto (99).

En cuanto a las palabras de San Epifanio, dice Menéndez y Pelayo: «Estas palabras no son suyas, sino interpoladas por algún copista, que las tomó del Hyponnematismo de Basilio Ancyrano y Jorge de Laodicea (100).

Pero aún en el caso de que se admitieran estas palabras como auténticas, Osio quedaría limpio de herejía, precisamente por las mismas palabras de San Epifanio al llamarle **venerable**, lo que no le correspondía en el caso de que subscribiera la blasfemia de no ser el Hijo consubstancial al Padre» (101); y porque San Epifanio no dice que Osio confesó y sostuvo la segunda fórmula, sino que los herejes publicaron como suya la carta.

De todas formas Osio habría obrado conforme a su razón: El pecado está en el autor del engaño, de cualquier modo que se le considere, y no en el engañado.

Pero sin recurrir a la interpolación es muy sugestiva la interpretación que da el P. Ursicino Domínguez del Val a la frase «per fraudem»: «Sin necesidad de recurrir a la interpolación, se explican los hechos satisfactoriamente dentro de un marco histórico y crítico aceptable. Este es el hecho cierto. Ahora, si quisiéramos averiguar en qué consistió el «per fraudem», cabe hacerse conjeturas más o menos razonables. La expresión es tan genérica que da pie para ello. Puede pensarse en que la camarilla de Constancio inventase la carta de Osio, como lo habían hecho con Atanasio y otros Obispos... (102).

3).—**Firmó una fórmula de fe semiarriana.**

Aragonés Virgili en su «Historia del Pontificado» (103), habla de la existencia de tres fórmulas de Sirmio; acerca de ellas y de su valor dogmático dice: «La primera, escrita contra Fotino en 351, se limitaba a silenciar la palabra consubstancial; la segunda, divulgada bajo el nombre de Osio de Córdoba, en 357, prohibe hacer mención de las palabras homousion y homoiusión; la tercera, publicada en el mes de mayo del año 359, proclama al Hijo de Dios homoiusios: Semejante al Padre. De estas tres fórmulas de fe, **solamente** la tercera es herética.

Concluye defendiendo a Liberio de herejía a pesar de que

firmara la fórmula **atribuída** a Osio. Por consiguiente, la subscripción de la segunda fórmula no es herejía según él.

Siguiendo, pues, a Aragonés Virgili, en esta calificación de las diversas fórmulas, se podría concluir, sin perjuicio de la ortodoxia del paladín de Nicea, que Osio firmó la primera o segunda profesión de fe; y esto sin culpa alguna de su parte, porque fué hecho «por amor de la paz» y porque el sentido de sus palabras, al firmar una profesión de fe ambigua era recto, aunque sus expresiones tuviesen doble sentido.

Que Osio firmara la primera, se podría concluir de estas palabras de Julián Adrián Onrubia: «Sabiendo San Atanasio que los arrianos trataban de enviar una fórmula de fe a los Obispos de Egipto y Libia para que la subscribiesen amenazándoles con el destierro en caso contrario, les escribió en 356, exhortándoles en la fe y les decía que si los Obispos ortodoxos ENTRE LOS QUE CUENTA A OSIO y Liberio, han empleado expresiones **parecidas** a las arrianas, sin embargo, el sentido de sus palabras era recto» (104).

Luego de este comentario se podría deducir una confesión de doble sentido por parte de Osio.

Que Osio firmara la segunda fórmula, entendida con sentido católico, como hace Virgili, se podria confirmar con las palabras imprecisas de San Atanasio, comentando la reclusión de Osio en Sirmio en 357, esto es, al publicar la segunda fórmula de Sirmio, en la Apología contra arrianos: «Ad tempus cessisse» (105); ya que le echa en cara una falta y sin embargo le llama en diversos lugares Santo.

«Hemos de creer, dice Menéndez y Pelayo, que Osio juzgó prudente prescindir de las voces homousion y homoiusion, por amor de la paz, para atraer a los herejes y disipar la tormenta? El P. Maceda no anda muy distante de este sentir, y defiende a Osio con ejemplos de San Hilario y San Basilio Magno, quienes, en ocasiones semejantes, se inclinaron a una prudente economía, sacrificando las palabras a las cosas» (106).

Y ésta parece ser la opinión de **Menéndez y Pelayo** pues continua: «Admitido esto, todo se explica. La condescendencia de Osio, fué mal interpretada por ignorancia o por malicia, y dió origen a las fábulas de Arrianos y Luciferianos».

De esto se deduce que Osio pudo ser semiarriano, ya que el semiarrianismo, según la definición que da de él el P. Dalmau, «Totus in opugnando verbo CONSUBSTANTIALITATIS (omooúsion) consistit» (107). Osio hubiera hecho lo que luego permitió el Concilio de Alejandría (108) y en este caso queda también inculpable, aunque su honor no aparecería tan esbelto.

Pero Osio no consintió con los arrianos mitigados:

1.º) **No firmó la primera fórmula semiarriana** del 351, como se podría concluir de dos datos que encontramos en el

comentario citado de Onrubia: La fecha del 356 y la noticia de que Osio y Liberio habían usado expresiones parecidas.

Si atendemos a lo segundo, Osio hubiera subscrito una fórmula semiarriana con sentido e intención ortodoxa; pero si atendemos a la fecha, concluímos que en 356 no se había celebrado el Concilio III de Sirmio cuyos componentes eran los principales impugnadores de Osio, de quien buscaban la aprobación clara y terminante de su herejía.

Sin embargo se puede insistir en la firma de esta primera fórmula; diciendo que Osio pudo sostener una confesión semiarriana y después, en el sínodo de 357, los anomeos buscaron conseguir la herejía abiertamente.

Esta hipótesis carece de fundamento y de defensores; Osio en 355 estaba firme en Córdoba, donde había celebrado un concilio de idéntica fe que el Sardicense: «Condemnans eosdem quos Sardicensis addicaverat Synodus, et quos ea absolverat, recipiens»; y desde allí escribió su famosa carta, símbolo de su entereza en la fe, al Emperador Constancio. Por tanto lo que desde el principio buscaron los impugnadores era la herejía manifiesta, precisamente por ser Osio ardiente defensor del Catolicismo.

2.º) **No firmó la segunda fórmula del 357 entendida como católica** porque no se puede entender ni con sentido semiarriano.

El dato aportado por Virgili, de que la segunda fórmula no es herética no es cierto, como hemos visto en el texto de ella; y basta la sola lectura de su final para ver que no sólo se impugnan las palabras origen de la contienda, sino que se concluyen: «El Padre está más elevado que el Hijo en Gloria, en Dignidad y en Dominación, sólo por su nombre, y el Hijo le está subordinado en todo», donde se ve patente el arrianismo rígido. ¡Con razón, al transcribirla San Hilario, le puso por título: Exemplar blasphemiae...!

A pesar de todo, si se defiende esta opinión, Osio quedaría inculpable, porque el sentido de su firma sería recto y católico. Sin embargo son pocos los autores que la apoyan (109).

C) Sentencia media. San Atanasio.

Esta solución se conforma en un todo con las palabras de San Atanasio; no admite la subscripción de la fórmula ni la condenación de Atanasio por parte de Osio; lo único que sostiene es la comunicación con Ursacio y Valente: «Ad horam».

He aquí las palabras de San Atanasio en sus diversas obras:

Apología contra arianos:

«Nam licet ille (Ossius) ad breve tempus Constantii minis perterritus iis non obsistere videretur, atta-

men illa ingens vis, atque tyrannica Constantii potestas, necnon plurimae illae contumeliae et plagae palam faciunt eum, non quod reos nos existimaret, sed quod propter senectutis infirmitatem plagas non ferret, ad tempus illis cessisse» (110).

Apología de fuga:

«Nunc tamen tantum virum vexare ausi sunt: gnarus quippe cum esset earum quas impietatis suae causa confingunt calumniarum, insidiosis eorum adversus non rescriptis subscribere noluit. Quamvis enim tandem ob vim plagarum, et ob conspirationes adversum cognatos ejus conflatas, utpote senex ac corpore imbecillus, ad quoddam tempore spatium illis cesserit, attamen illorum malitia ex iis quoque eorum gestis innotescit» (111).

Historia arianorum ad monachos:

«Tantam enim vim intulit seni, et ita eum arcte tenuit ut afflictus attritusque malis, vix tandem aegreque cum Ursatio et Valente communicaret, ser tamen ut contra Athanasium non subscriberet, Verum ne ita quidem rem pro levi habuit: moriturus enim quasi in testamento suo vim praetextatus est, et arianam haeresim condemnavit, vetuitque eam a quoquam probari, aut recipi» (112).

De estas palabras se deduce: que no firmó la fe arriana ni condenó a Atanasio y que comunicó «ad tempus» impelido por los malos tratos.

De la lectura de estos párrafos esto es lo que se saca en claro; sin embargo, Rivas, O. P., —aunque alaba y disculpa a Osio— tiene estas palabras sin fundamento a mi parecer: «Nada más propio para formar una idea del mérito de Osio, que lo que San Atanasio, a pesar de creerle **firmante de la fórmula sirmiense**, dice de él...» (113).

Aún cabe una dificultad: Atanasio no se enteró de la caída de Osio por vivir en el desierto; y si se enteró, no le dió crédito por venir de los arrianos.

Pero es fácil contestar. Su vida en el desierto no prueba que ignorase lo que pasara en Sirmio, en Roma y en el mundo habitado; si pudo enterarse de la comunicación, igual hubiera podido enterarse de la caída. Por tanto de las palabras de San Atanasio se concluye, una vez más, la falsedad de los documentos que sostienen la caída de Osio en el arrianismo, firmando la segunda fórmula de Sirmio.

A lo segundo (se enteró pero no le dió crédito por venir de los arrianos): la circunstancia de vivir entre católicos demuestra que no tuvo influencia en San Atanasio el ambiente arriano. Si hubiera recibido noticias por medio de los herejes, Atanasio o no le hubiera dado crédito a ninguna o le hubiera dado a todas, como hizo San Hilario y, por consiguiente, tampoco hubiera hablado de la comunicación con los arrianos (114).

Por tanto lo que imputa San Atanasio a Osio es una breve comunicación con los herejes, prohibida por los cánones antiguos y actuales de la Iglesia (115).

Y esta comunicación no se puede entender como asentimiento a la fórmula arriana; hay que entenderla como comunicación o conversación con los herejes, según se desprende de los términos «ad horam», «ad breve tempus»; no cedió en la doctrina dogmática sino en la disciplina ecclesiástica y esta concesión, tratándose de varones doctos y por necesidad apremiante, no es culpable (116).

Cabe ahora preguntar: ¿Cómo no le obligaron a condenar a Atanasio con la fuerza, del modo que le precisaron a comunicar con los herejes?

Gómez Bravo (117) responde que no se atrevieron a esto porque Constancio, Ursacio y Valente querían que todos comunicasen con ellos y condenasen a Atanasio. Lograda la primera pretensión, les pareció bastante; pues si le atormentaban más, era muy natural que muriese por la edad y tormentos anteriores, y a los que ellos mataban los católicos los tenían por mártires.

El P. Flórez compara a Osio con San Basilio (118), que permitió al Emperador Valente, hereje, llevar el pan al ofertorio de la misa el día de la Epifanía, y a San Martín de Tours, que consintió «ad horam» en comunicar con los obispos itacianos en Tréveris, celebrando con ellos en 385 la consagración de Félix, obispo de la ciudad, para salvar de los rigores imperialistas a los priscilianistas; después, San Martín tuvo remordimiento de esta flaqueza: «maestus ingemuit», dice Sulpicio Severo (119).

El caso de Osio es en todo semejante a los de estos dos santos obispos; aún más, para Osio se atravesaba el peligro de la propia vida.

Mezclóse San Martín «ad horam»; San Atanasio emplea la misma locución para Osio. Dolióse San Martín «maestus ingemuit» y dolióse también Osio: «ne ita quidem eam rem pro levi habuit»; esto es, que —aunque los tormentos le disculpaban, excusándole de culpa grave— con todo no lo quiso reputar por leve y se impuso gloriosa penitencia.

Si seguimos a San Atanasio, cuando dice que Osio comunicó, no es justo despreciar sus palabras, cuando dice que se arrepintió. Luego si San Basilio y San Martín no quedaron infamados por su comunicación, tampoco debe quedarlo Osio por la suya.

Admitiendo esta opinión la fe y el honor de Osio quedan firmes; así lo publican todos los autores que siguen las palabras de San Atanasio, que, escribiendo una caída y conociendo culpa en Osio, de tal suerte le disculpan que no le condenan, antes bien le alaban. El mismo Patriarca le proclama inocente y anciano abrahamítico.

Siguen este parecer con diversos matices Baronio (120), el P. Flórez (121), Baldú (122), Gams, O. S. B., que primero defendió la caída de Osio (123), Aguilar (124), Marx, en su «Compendio de Historia Eclesiástica» (125), Algoz-Lafuente (126), Onrubia (127), Brück (128), Niceto Alonso (129) y Llorca (130).

El fundamento de estos historiadores está en la autoridad de San Atanasio, que escribió después de conocer la muerte de Osio.

Sin embargo las palabras del Patriarca de Alejandría no están limpias de sospecha.

* * *

En cuanto al texto sacado de la Apología contra Arrianos hay que notar lo siguiente: En esta obra San Atanasio pinta muy al vivo las agitaciones arrianas de los años 340-350.

Está fuera de duda que en un principio sólo contenía 88 capítulos y que fué escrita antes del 351 (131). Pero en la actualidad contiene 90 capítulos y en ella podemos leer que Osio cedió a los golpes que recibió en Sirmio (a. 358).

Los textos sacados de la Apología de su vida y de la Historia de los arrianos a los monjes o Epístolas a los Solitarios tienen más consistencia pero también admiten alguna anotación; no se ha fijado la fecha exacta de su redacción; en ambas obras se habla de Leoncio de Antioquía y se le supone vivo. Ahora bien, la noticia de la muerte de Leoncio llegó a Eudoxio, obispo de Germanicia y sucesor de Leoncio, estando éste en Roma antes de dirigirse a Sirmio el 4 de junio de 357, acompañando a Constancio; luego Leoncio de Antioquía tuvo que morir a fines del 356.

Ante esta afirmación discurre así Maceda (132): O la Epístola ad Solitarios fué escrita antes del 357, y en este caso no pudo hablar en ella San Atanasio de la caída de Osio; o fué escrita después del 357 y entonces no pudo mencionar a Leoncio como a persona viva.

Es verdad que Sócrates y Sozomeno (133) no están bien

informados cuando hablan de los hechos de Sirmio, ya que hay contradicciones entre las noticias que aportan ellos y las de otros historiadores más antiguos; sin embargo en esta fecha de la muerte de Leoncio no hay otros autores en contra: el mismo San Atanasio dice que Eudoxio estuvo ya en el Sínodo de Ancira como sucesor de Leoncio a primeros del 358.

A la vista de estas afirmaciones caben dos hipótesis: 1.ª) San Atanasio revisó sus obras a los diez años de haberlas escrito, completándolas con los sucesos acaecidos en este tiempo, como es lo referente a los últimos años de Osio; 2.ª) Estos pasajes, lo mismo que todo lo contenido en los capítulos LXXXIX y XC de la Apología contra Arrianos son interpolados.

El P. Maceda sostiene la interpolación de estos tres pasajes; por esto ha dado lugar a la sentencia llamada RADICAL-FAVORABLE y esto no por defender a Osio (son muchos los que lo hacen) sino por el método que emplea: se esfuerza en demostrar que los documentos citados o al menos los párrafos en cuestión sobre Osio, tanto los de San Atanasio como los de San Hilario y Eusebio, son interpolados; que las palabras de San Hilario carecen de valor y que los demás testimonios, por ser posteriores, no merecen crédito. «No se puede negar que este método es muy sencillo y cómodo para librarse de dificultades; pero se corre el peligro, como notaba San Jerónimo ya en su tiempo, de echar por tierra con semejantes principios hasta las bases más sólidas de la Historia: «Porque desde el momento en que se concede que lo que nos estorba en los libros ha sido interpolado por otros, no quedará nada que se pueda razonablemente atribuir a aquél que se juzga fué su autor» (ML 23, 459; Apología ad libros Ruffini, libro II, capítulo 17) (134).

Defecto capital llama Villada a este modo de escribir de Maceda; **mal sistema** dice Menéndez y Pelayo y con razón, como se concluye de las palabras de San Jerónimo.

El hecho de hablar de Leoncio de Antioquía en 358 como vivo no se puede admitir; tampoco se puede afirmar que desde un principio la Apología contra Arrianos tuviera 90 capítulos; sin embargo no es lícito rechazar por conjeturas, aunque muy ingeniosas, la realidad y veracidad de un testimonio que se halla en todos los códices.

En el Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, compuesto por Kirch, hay esta nota al párrafo citado de la Apología contra Arrianos: «Sunt qui dicant Athanasium postea et ad Apologiam et ad Historiam Arianorum quaedam addidisse ut haec de Liberio» (135).

Es verdad lo que dice Fray Justo Pérez de Urbel, O. S. B., acerca de las obras de San Atanasio y que confirma la posibilidad de la primera hipótesis (Atanasio revisó sus obras y añadió los sucesos acaecidos hasta 358): «Libros de circuns-

tancias, redactados en la efervescencia de una lucha titánica, no hay que buscar en ellos un cuerpo de doctrina sistemáticamente dispuesto» (136).

Pero estas razones tampoco son suficientes, y por consiguiente, el ánimo queda suspenso ante la incertidumbre.

Aunque esta sentencia se presenta como **muy probable** y es bastante defendida, sin embargo, no hay argumentos positivos que resuelvan las contradicciones cronológicas en que se funda Maceda y, lógicamente, no es la sentencia mejor, ya que da lugar a la duda.

D).—Valor de las palabras de San Agustín.

En los primeros años del siglo IV se originó en Cartago un cisma. La causa fué una mujer española: Lucila «potens et factiosa femina», como la llama Optato Milevitano.

En aquellos años era obispo de Cartago Mensurio y Ceciliano, su archidiácono. Al morir el obispo (a. 311), el clero se dividió en dos bandos: la mayoría que eligió al arcediano y otros setenta, que, comprados por Lucila y alentados por Donato de las Casas Negras, reunieron un conciliábulo en Cartago (a. 312), para deponer a Ceciliano y elegir a Mayorino, criado de Lucila, y un año después al mismo Donato creador de la secta.

Para justificar su conducta, alegaban que Ceciliano había sido consagrado por un traditor o apóstata en la persecución por la entrega de las Sagradas Escrituras a los paganos. Pero la verdadera razón era el odio que profesaba Lucila al nuevo obispo porque, en cierta ocasión le había reprendido su culto casi idolátrico a las reliquias de un mártir no canonizado.

A este principio de rebelión unieron también otros puntos heréticos, siguiendo a Montano y Tertuliano en la rigidez de su doctrina. Todos los jueces que intervinieron en esta cuestión, fallaron en contra de Donato.

De este modo quedó tan dividida la Iglesia africana que llegó a alarmar a Constantino, a quien habían apelado los mismos cismáticos. Constantino puso por árbitro al Papa Milciades.

Acudieron a Roma Ceciliano con doce de los suyos y otros tantos donatistas; el Papa después de consultar a tres prelados de las Galias y quince italianos, falló a favor de Ceciliano. Entre tanto el procónsul de Africa había averiguado que el obispo consagrante Félix de Aptunga no era traditor y poco después (a. 314) el concilio de Arlés declaró que la consagración por un traditor era válida con tal que hiciera lo preceptuado por la Iglesia. Finalmente, apelaron a la intervención personal del Emperador y también fueron condenados (137).

San Agustín, que trasmite las noticias anteriores, escribe

también que los donatistas hicieron responsable de todos sus infortunios a Osio y declaraban que, tanto él como el Papa Milciades, eran traditores.

Pero la postura de Osio ante el emperador fué de mitigación del castigo:

> «Quasi non humanius et probabilius alius crediderit Ossio tanquam episcopo suggerente potius factum, ut in **leniorem** cohercitionem quamvis immanissimi sceleris, id est, sacrilegi schismatis sententiam flecteret imperatur» (138).

A pesar de esto los donatistas le atribuían a Osio las leyes dictadas contra ellos en Milán:

> «Quin enim conqueri audet Parmenianus, quod eos Constantinus ad campum, id est, ad supplicium dici jussit, qui victi apud ecclesiasticos judices nec apud ipsum quae dicebant probare potuerunt et adhuc in sanctae ecclesiae praecisione sacrilego furore ferebantur, et hoc eum tanquam immaniter jussisse hispano Ossio suggerente criminatur...» (139).

Pero ya dijo San Agustín en el Salmo contra los donatistas:

> «Sed hoc libenter finxerunt quod se noverunt fecisse, / quia fama jam loquebatur de librorum traditione, / sed qui fecerunt latebant in illa perditione: / inde alios infamaverunt ut se ipsos possint celerare».

Ante estas noticias cabe preguntar: ¿A qué hecho se refiere San Agustín, cuando en el mismo libro contra los parmenianos, habla de una acusación sin pruebas contra Osio?

Este es el párrafo en cuestión:

> «Quod enim de Ossio dixit cordubensi quondam catholico episcopo, flagitandum est ut probent non solum talem illum fuisse qualem dicunt, sed quod talis fuerit manifestum illis fuisse quibus cum communicasse asserunt. Hoc enim nisi probaberint, frustra se scisse dicunt qualis fuerit: quia nescientibus obesse non potuit, a quibus se isti innocentibus separando propter ipsam separationis sacrilegam iniquitatem innocentes esse non possunt. Hoc magis credibile est —si tamen Ossius ab Hispanis damnatus a Gallis est absolutus— fieri potuisse, ut falsis criminationibus Hispani circunventi et callida insidiarum fraude decepti contra innocentem ferrent sententiam, et postea pacifice in humilitate christiana cederent sententiae collega-

runt, quibus illius innocentia comprobata est, ne pervicari et animosa perversitate priores suas sententias defendendo, in sacrilegium schismatis, quod omnia scelera supergraditur, caecitate impietatis irruerent: sicut isti miseri fecerunt, et nec sero saltem toties divisi atque concisi sentiunt quod fecerunt» (140).

A estas palabras se han dado dos interpretaciones: unos creen que San Agustín habla de la postura de Osio, al fin de su vida, frente al arrianismo; otros, como el P. Flórez en «España Sagrada», opinan que más bien se refiere a la acusación de traditor que le imputaron los donatistas.

La razón para creer que habla de las relaciones con el arrianismo son: San Agustín escribió estos libros el año 400, luego 40 años después del III Sínodo de Sirmio y de la estancia de Osio en aquella ciudad; por consiguiente, ya sabría San Agustín todos los rumores que por aquella fecha se hubieran esparcido sobre la caída de Osio y conocería los diversos escritos sobre la muerte de Osio.

Los fundamentos para la opinión del P. Flórez son los mismos pero vistos de otro modo: Si San Agustín escribió el año 400 y no hace mención de ninguna flaqueza de Osio ni de su vuelta a España e impenitencia final, sus palabras prueban que los donatistas se referían a la antigua acusación de traditor, pues si hubieran oído el rumor de que Osio era arriano sin duda lo hubieran tomado y esgrimido como arma poderosa contra Osio, a quien, por pura invención y sin fundamento, habían calumniado como traditor.

Esto mismo prueba la falsedad del «Libellus Precum» que en el año 400, aún no era conocido en Africa, lo que en él se decía.

Pero sea del modo que sea, ya se interprete como acusación de traditor, ya como calumnia considerándolo arriano, ya como comunicación con Ursacio y Valente, la postura de San Agustín es lógica cuando arguye a Parmeniano que, si pretendían los donatistas hacer creer sus afirmaciones, primero debían probarlas; y tiene gran utilidad para este trabajo esta idea y argumentación del obispo de Hipona, ya que sería la opinión de Batiffol —que vamos a ver a continuación— enunciada ya en el año 400.

E).—Opinión sostenida por Pedro Batiffol.

Hemos de tener en cuenta que la caída de Osio fué al menos voz común por no ser posible desmentir a tantos y tales escritores de la antigüedad, no sólo herejes sino también católicos y santos.

Sin embargo, aparte de lo que ha quedado dicho de las palabras de San Agustín, encontramos estas palabras de Sulpicio Severo:

> «Ossium quoque ab Hispania in eamdem perfidiam concessisse **opinio fuit**: quod eo mirum adque **incredibile videtur**, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium et Nicaena synodus auctores illo confecta habebatur: nisi fatiscente aevo; etenim major centenario fuit, ut SANCTUS Hilarius in epistolis refert, deliraverit» (141).

De las palabras «opinio fuit» se podría concluir que Osio no cayó y que esta voz no pasó de rumor increíble; pero, a pesar de todo, siguiendo a San Hilario, parece insinuar que cayó. Por esto y porque algunos lo consideran interpolado, no merece tenerse en cuenta.

La razón por la que algunos autores han dudado de su autenticidad es el calificativo de SANCTUS que da a San Hilario, siendo así que Sulpicio Severo nunca llama de esta forma a ningún escritor.

Sin embargo, aunque se prescinda de sus palabras, hay una explicación relativamente moderna y grandemente impulsada por Pedro Batiffol (142), y que se presenta muy razonable, al invitarnos a examinar la fuente de donde bebieron todos los historiadores que hablaron de Osio en la antigüedad.

Es cierto que Osio vivió desterrado en Sirmio y rodeado exclusivamente de arrianos; luego por su medio se sabe todo lo que se habló sobre Osio. Pero hay fundamentos sólidos para sospechar de la veracidad de las informaciones arrianas.

Estos fundamentos son: **la mala fe con que procedieron** los arrianos publicando unos concilios por otros, haciendo pasar —aún a San Agustín— como verdadero su conciliábulo de Filipópolis por el sínodo católico de Sárdica y llegando a falsificar escritos de San Atanasio; esto lo sostiene el mismo Rohrbacher que, como vimos ataca y condena a Osio y no podemos tener garantía de seguridad en esta caída divulgada por los arrianos porque es bien sabido **el interés** que tenían los arrianos de conseguir la aprobación del arrianismo de algún modo por parte de Osio y cubrirse con su nombre.

Siendo esta fuente tan impura y tan torcida, y no habiendo nadie que pudiera desmentir a los arrianos, bien pudieron levantar una calumnia con la cual, no contentos con quitar la vida por los tormentos, asesinaron el honor del ínclito Obispo de Córdoba ultrajando la fe del muerto, a quien no lograron vencer mientras vivió.

Esparciendo los anomeos la voz de que Osio era hereje y que había compuesto la segunda fórmula de Sirmio sembraron el error, y de este modo se explica que San Hilario cediera a estas voces, ya que estaba desterrado entre arrianos, y pusiera al credo arriano el título de «Blasfemia compuesta por Osio...», aunque los arrianos no le hubiesen puesto inscripción alguna.

La alocución imprecisa de San Epifanio «per fraudem», se podría entender también como calumnia y fraude divulgado por los arrianos.

Siendo lógica la norma de derecho que dice: «Suscipimus in obscuris quod est verisimilius, et quod plerumque fieri consuevit», se debe concluir que, ante la falta de pruebas evidentes que alejen la incertidumbre sobre la caída de Osio, la norma para juzgarlo ha de ser atenernos a su pasado.

Todos los antecedentes de la vida de Osio inducen a creer en esta firmeza del gran Obispo; y la carta escrita poco antes de su destierro al mismo Constancio es el testimonio más convincente de la solidez de sus creencias. En esta carta mostró Osio un carácter de hierro, dispuesto a morir, a sufrir destierros y trabajos antes que ser traidor a la verdad.

El había dicho a Constancio: «...hanc meam sententiam accipe: ego neque arianis assideo, neque suffragor...»; y en la misma carta expone sus sentimientos: «.. etiam nunc ad quidvis potius sustinendum paratus sum, quam ut effundam innocentem senguinem et veritatis prodam».

¿Y es posible que el autor de esta carta, próximo a morir, borrara, halagado por promesas o atemorizado por tormentos toda la historia de su vida subscribiendo fórmulas arrianas? ¿Cómo iba a faltar la fe a quien fué confesor de ella con su inteligencia y con su lengua, con sus trabajos y sus sufrimientos?

Resulta en verdad sorprendente, después de una firmeza tan bien probada la debilidad que suponen los testimonios de San Atanasio y demás autores, y por esto no es verosímil que se trate de interpolación o calumnia.

Esta opinión la siguen en la actualidad Villada (143) y Domínguez del Val (144); Cantú no se decide entre la caída por debilidad y esta opinión (145); Torrecilla (146) y el editor de la Historia General de la Iglesia escrita por Berault-Bercastel (147), que entre las disertaciones que pone al fin del tomo dedicadas a la Iglesia española, tiene una de ellas para esclarecer la memoria de la muerte de Osio.

CONCLUSION

De todo lo dicho hasta aquí se desprende una conclusión: **La inocencia de Osio de Córdoba**, ya que no se pueden admitir las palabras de quienes sostienen la caída en el arrianismo rígido, pues sus fundamentos no son tan fuertes como algunos han supuesto, y lo suficientemente sólidos para dar por sentada la caída, y caída tan grave, del ínclito obispo español Osio de Córdoba.

Las sentencias conciliadoras muestran a Osio inculpable; a pesar de eso son poco defendidas y probables.

Sólo quedan como más aceptables la de San Atanasio y la de Batiffol. Por San Atanasio se han inclinado casi todos los que han defendido a Osio hasta hace poco. La teoría de Batiffol es muy sujestiva y razonable, aunque menos crítica, pues el mismo San Atanasio tenía que recibir noticias de los arrianos, únicos testigos de los hechos de Sirmio; pero esto, como vimos en su sitio, tiene solución (148).

* * *

Si buscamos elogios para Osio, ninguno mejor ni de más valor que las palabras del Papa.

Pío XI, a una peregrinación cordobesa en 1925, centenario de Nicea, dice: «Venís bajo el glorioso nombre de Osio, que es como la bandera de vuestra peregrinación, y habéis tenido con ello un verdadero acierto, porque Osio es gloria, no sólo de Córdoba, sino de toda España y de toda la Iglesia. Osio es una estrella que tiene grandeza de primera magnitud. Tanta es su luz que resplandece con admirable refulgencia en aquel magnífico siglo IV, en el que en España descuellan figuras tan grandes como la de un Prudencio y un Juvenco, glorias verdaderas de toda la Iglesia. Entre todas ellas se destaca en el fondo de los siglos la **gigantesca de Osio**» (149).

Pero más cerca de nosotros están las palabras del glorioso Pío XII que, tributó a Osio un cólido elogio con ocasión de la peregrinación cordobesa, organizada con motivo del XVI centenario de Osio y a cuya cabeza marchaba el fallecido Fray Albino de Córdoba: «¿Cómo prodríamos dejar pasar este centenario del nacimiento de aquella insigne figura, cuyos perfiles se destacan entre las nieblas de los primeros siglos como los de un **gigante**, que a la boca de un puerto señala la ruta segura a quien navega; del gran Osio de Córdoba, gloria de vuestra ciu-

dad y de vuestra Patria, pero honor no menos de toda la Iglesia, que le cuenta entre sus más insignes campeones?

»...Cuando podéis gloriaros de obispos como el gran Osio, del que no tenemos intención de trazar ahora una semblanza, pero en quien no pueden ignorarse aquel prestigio extraordinario que le llevó a la dirección de magnas asambleas ecuménicas; aquella altura y solidez teológicas, de las que dejó huella patente en las definitivas formulaciones de Nicea, y aquella **estabilidad en la fe en los terribles momentos del poder arriano**...

»Id, pues, hijos amadísimos y conmemorad como es justo a vuestro gran Osio...» (150).

Osio de Córdoba es gloria del mundo por su ciencia y su valor; «figura gigantesca que llena los cuarenta primeros años de la Historia de la Iglesia libre, a partir del edicto de Milán» (151).

Por esto es necesario hacer realidad los deseos del que era sucesor de Osio en la silla episcopal de Córdoba después de XVI siglos: «...Hay que llegar a una reparación más amplia, que a todas partes llegue. España debe a Osio «esta reparación de justicia» y se debe a sí misma el honor de reivindicar plenamente una de las glorias más grandes y más puras de su antigua historia.

«...Osio extendió su actividad a la cristiandad entera, llegando a gozar de una autoridad y un prestigio, incluso entre Papas y Emperadores, como no gozó en toda aquella época personaje alguno».

«Creemos, pues, que la reivindicación y glorificación de Osio debe tener carácter nacional... creemos que no será difícil pensar en su beatificación y canonización» (152).

Los griegos le llaman «el milagro del mundo» y «el verdadero Osio (inocente)», incluyéndolo en sus menologios (153).

Si los católicos latinos no le han puesto entre sus santos, ha sido por la autoridad reconocida de San Isidoro «a cuyas manos llegó el Libellus infame, el cual lo tomó en serio, admitiendo la serie de imposturas inventadas contra Osio, como la supuesta historia de su muerte...» (154).

Quiero acabar con unas palabras de la Sagrada Escritura: «Los que fueron inteligentes brillarán con esplendor de cielo y los que enseñaron la justicia a la muchedumbre resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas» (Dan. XII, 3). Y con las palabras que puse como tema de este trabajo: «Bienaventurado el varón que no sigue el consejo de los impíos y... no se sienta en el senado de los malvados» (Ps. I, v. 1).

Osio fué maestro y fué santo, porque su vida fué un sacrificio constante en aras de la fe.





NOTAS

(1) Tibau Durán: XVI Centenario de Osio; Revista "Ecclesia", n.º 848.

(2) Cantú: Historia Universal; Tomo III, Segunda Edición, Barcelona. Lib. VII, pág. 648.

(3) M. Dalmau: Sacrae Theologiae Summa. Tomo II; B. A. C.; pág. 232.

(4) Llorca: Manual de Historia Eclesiástica; Labor, 1955, pág. 149.

(5) Epístola II ad omnes Episcopos, M. G., 18, 578.

(6) J. Jungmann, S. J.: El Sacrificio de la Misa; B. A. C.; Madrid, 1953, página 68.

(7) Cfr. Sanctus Thomas, Summa Theologica, I, q. 27 praenotanda.

(8) Llorca, o. c.: p. 154; Aragonés Virgili: Historia del Pontificado. Tomo I, pág. 97.

(9) Colos. I, 15: La verdadera interpretación la pone Cerfaux (Jesucristo en San Pablo; Traducción de Arza, S. J., Descleé de Brouwer, 1955, p. 372): "El desarrollo himnológico de la carta a los Colosenses I, 15-20, está vinculado a la mención del "Hijo de su amor", "en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados" (V. 14). Expone la noción unida a la filiación. Cristo, en cuanto Hijo, engendrado antes de toda la Creación es imagen de Dios invisible: El lo ha creado todo. Los arrianos entienden esta filiación en sentido adoptivo y consideran al Verbo como intermediario entre Dios y el mundo.

(10) Eusebio: Vita Constantini II, 63.

(11) Socratis Historiae, Lib. I, cap. VII; Ecclesiasticae Historiae Auctores. Basilea, 1554. pág. 267.

(12) Zacarías García Villada, S. J.: Historia Eclesiástica de España; Tomo I, cap. I, pág. 16. Madrid, 1939.

(13) Eusebio. l. c.: en Ecclesiasticae Historiae Auctores. Basilea, 1554, página 184.

(14) El Papa intervenía en los concilios pero no personalmente, sino por legados del clero romano, presbíteros o diáconos, inferiores a los Padres del Concilio. Por esto la presidencia la ocupaba uno de los obispos. En Nicea fué Osio. Cfr. Baronio, Epitome annalium. Ecclesiasticorum Caesaris Baronii; Coloniae Agripinae 1602, p. 233. M. Lafuente y Villada, Obras citadas; Mo-

rayta, Historia General de España. Tomo I, Lib. IV, cap. II. Bihlmeyer en Analecta Sacra Tarraconensis, Vol. II, pág. 209, sostiene la representación Papal de Osio. Grumel en Le Siége de Rome et le concile de Nicée, mantiene la presidencia de Osio. Menéndez y Pelayo en Historia de los Heterodoxos, B. A. C., 1956, pág. 121 del tomo I. Ursicino Domínguez del Val. O. S. A., "Osio de Córdoba", en Revista Española de Teología; Vol. XVIII, núm. 72.

(15) Maceda: Hosius vere hosius, hoc est Hosius vere innocens, vere Sanctus. Disertationes duae..., Bononiae, 1790.

(16) Menéndez Pelayo. l. c., pág. 115.

(17) Broglie, L'eglise et l'empire romain au quatrieme siecle, Tomo I, pág. 386; 1856.

(18) Morillo, S. J.: Las Iglesias cristianas de Oriente; Granada, 1946, pág. 55; Dalmau, S. J., Sacrae Theologiae Summa. o. c., pág. 414.

(19) Ursicino Domínguez del Val, l. c., pág. 156. (19 a.) Acta Conciliorum... ab PP. Labbei et Cossartü, París, 1715, pág. 311.

(20) Ad afros.; M. G. 26, 1049; Cfr. Historia arianorum. M. G. 25, 744.

(21) Contra Maximinum, M. L. 42, 722.

(22) Don Enrique Mota Vela. Poema a Córdoba.

(23) Encyclica Synodalis "Pola mén"; K. 504.

(24) Sócrates: Historia Ecclesiastica, II, 20; l. c. pág. 303.

(25) M. G. 25, 601.

(26) Historia arianorum ad monachos; M. G. 25, 711; Cfr. Postel: Historia de la Iglesia; Barcelona, 1863, pág. 216.

(27) Apología de fuga sua; M. G. 25, 649.

(28) Teodoreto: Historia Ecclesiastica, II, cap. VIII, Basilea, 1554, p. 450.

(29) Sozomeno: Historia Ecclesiastica. III 2· Basilea, 1554, pág. 585.

(30) Sócrates: Historia Ecclesiastica, II, 20.

(31) Turner: Ecclesiae Occidentalis monumenta Juris antiquissima, Tomo I, pág. 518.

(32) Mansi, VI, 1909-1910.

(33) Fragm. Hist. II, 9-15.

(34) Domínguez del Val, l. c., pág. 164.

(35) Historia arianorum ad monachos; M. G. 25, 745.

(36) Apologia contra arianos, 47.

(37) Historia arianorum, M. G. 25, 712.

(38) Bibliotheca Graeca, Tomo XI, pág. 135.

(39) Historia arianorum ad monachos.

(40) D. J. F. Darras. Pbro.: Historia General de la Iglesia; Tomo I, París, 1862; Luis Vives, editor.

(41) Cantú: o. c., pág. 686.

(42) "Marcellus episcopus Ancyrensis († C. 374) ejusque discipulus Photinus episcopus Sirmiensis († 376), Monarchianismo addicti, docentes Christum in fine temporum humanam suam naturam esse depositurum ejus-

que regnum finem habiturum eo quod Patri tradatur". Lercher, S. J.: Institutiones Theologiae Dogmaticae, Vol. III, Herder, Barcelona, 1951, pág. 49.

(43) Villosdas; Ecclesiasticarum antiquitatum Synopsis, Tomo I, Madrid, 1829, pág. 81.

(44) Vide, p. 19 (del trabajo).

(45) Para todos estos datos véase San Atanasio, principalmente en Historia arianorum ad monachos.

(46) Tillemont: Memoires pour servir á l'histoire eccles., VIII, 313.

(47) M. G. 25, 743.

(48) Sti. Hilarii opera; Tomus I, De Synodis núm. 11; Dr. Oberthur, Wirceburgi, 1785, pág. 449.

(49) Berault-Bercastel: Historia General de la Iglesia; tracción. Madrid, 1852; Tomo I, pág. 397.

(50) Historia arianorum ad monachos, 45.

(51) Reciben su nombre de Lucífero de Cagliaris, legado pontificio en Milán (a. 355), que se levantó contra la disciplina de la Iglesia con ocasión del sínodo de Alejandría (a. 362), en que se puso de manifiesto la nueva táctica de blandura respecto de los semiarrianos arrepentidos; Lucífero exigía que fueran depuestos todos los obispos simpatizantes con el arrianismo. Esta posición la defendió cada vez más, hasta que, no pudiendo tolerar la supuesta "relajación" de la Iglesia se retiró a Cerdeña, donde murió en 370. Contra sus partidarios escribió San Jerónimo en 379.

(52) Libellus Precum; vide pág. 22 (del trabajo).

(53) Historia arianorum ad monachos, M. G. 25, 742.

(54) Vid. M. G. 25, 742.

(55) Vid. Lafuente, o. c., cap. V, pág. 391.

(56) Menéndez y Pelayo: Historia de los Heterodoxos, o. c., pág. 120.

(57) Sócrates: Historia Ecclesiastica, II, 31, edición citada, pág. 313.

(58) Para los textos de San Hilario véase la edición de sus obras antes citada (nota 48) o M. L. 10, 523 y ss.

(59) M. L. 23, 599.

(60) Kirch: Enchridion Historiae Ecclesiae Antiquae, núm. 789.

(61) Libellus Precum, 9; Vide Flórez: España Sagrada, Tomo X.

(62) Esta carta de Eusebio de Vercelli está recogida en los Fragm. de Hilario, fragm. 11; M. L. 10, 713, y en la edición del Dr. Oberthur. T. II, p. 124.

(63) Opera Divi Isidori Hisp. Episcopi, De Viris Illustribus, cap. V. Matriti, 1599, págs. 120 y 122. El capítulo XIV lo dedica al presbítero de Italia Marcelino, que escribió a Teodosio, entre otras cosas, el Libellus Precum, del que hemos hablado antes. La edición citada pone, en este punto, una nota en la que dice: "Marcellini historia de Ossii Cordubensi morte iisdem verbis, sed paulo fusior extat in Codice Gothico bibliothecae Complutensis ad finem Isidori de Viris Illustribus sine nomine auctoris Marcellini. Porro Ossius... qui olim fuerat catholicorum propugnator, tandem serio delirans. in Syrmiensi Synodo ad arianos defecit".

(64) Hefele-Leclercq: Histoire des Conciles, Tomo I; París, 1907, p. 902.

(65) Fleury: Histoire Ecclesiastique, Tomo II; París, 1781, pág. 531. Del mismo modo opina Henrion: Historia general de la Iglesia; T. I, p. 273.

(66) Macquer: Compendio cronológico de la Historia Eclesiástica; traducción de Zapata y Merino, Tomo I; Madrid, 1791, pág. 310.

(67) Loofs: Realencyklopadie fur protestantische theologie und Kirche, Tomo VIII, págs. 376-381.

(68) Sozomeno: Historia Ecclesiastica, IV, 15; o. c.. pág. 609.

(69) Vid. Llorca: "El problema de la caída de Osio"; Estudios Eclesiásticos, 1959, pág. 46.

(70) Historia arianorum ad monachos, 45.

(71) "Ursacio y Valente, al poner en griego la fórmula arriana para divulgarla en Oriente, añadieron el nombre de Osio, dando a entender, no sólo que él la había aceptado sino que la patrocinaba con su nombre. Una de las consecuencias de esto debió ser que San Hilario desterrado entonces en Oriente, recibiera por este camino sus noticias sobre Osio, de donde se deduce que el testimonio de San Hilario se funda en las calumnias arrianas. Algo semejante se puede decir de los demás que repiten la noticia de la caída de Osio, como Febadio de Agen, Sócrates, Sozomeno y Filostorgio". Llorca, l. c., páginas 54-55. Vid. Domínguez del Val, l. c., pág. 268.

(72) Liber de adulteratione librorum Origenis; M. G. 17, 628.

(73) Baronio: Epitome annalium ecclesiasticorum; o. c., págs. 304 y ss.

(74) Fray Pablo de Nicolás: Antigüedades eclesiásticas de España en los cuatro primeros siglos de la Iglesia; Madrid, 1725, pág. 418.

(75) Domínguez del Val; l. c., pág. 279.

(76) Menéndez y Pelayo; o. c., pág. 126.

(77) "Sicut tu, Osi, jam in aetate prolixa, qui non per rudimenta in synodo sirmiensi catholice auctor fuisti, ubi fidem tuam quam in Nicaea conscripserat irritam fecisti, dum regiae potestati formularis. Praeterea qui morti esses perquam vicinus, sic in laqueum voraginis baratri incidisti ut excideres tamquam mortuus a corde: ut diceres: quis ignorat Patrem majorem esse honore, dignitate, claritate et majestate. Quasi duae vel tres essent claritate aut majestates in singulis his personis Patris et Filii et Spiritus Sancti quod absit". Estas palabras se hallan en un libro luciferiano, atribuído a San Atanasio por los mismos herejes, bajo el título de "De Trinitate".

(78) Menéndez y Pelayo (o. c.. pág. 130), sostiene que no hay suficientes motivos para creer que Gregorio Bético fuera luciferiano; sin embargo, Villada tiene estas palabras: "El dato de la santidad de Gregorio, basado en su intransigencia y en la autoridad del Libellus Precum, ha sobrevivido, pasando al Martirologio de Usuardo (M. L. 123, 967), que debió recogerlo en su viaje hagiográfico a Córdoba el año 858; al calendario redactado por el obispo de Elvira, Rabi ben Zaid (Férotin. Le liber ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquieme au onzieme siecle..., París, 1904, pág. 463), el año 961, y por estos canales, al actual martirologio romano: "Illeberis, in Hispania, Sancti Gregorii, episcopi et confessoris" (24 abril)".

(79) Gómez Bravo: Catálogo de los obispos de Córdoba; lib. I, pág. 35.

(80) Baronio, o. c., año 357, pág. 305.

(81) Vide, nota 83.

(82) Sulpicio Severo: Historia Ecclesiastica, II, 43.

(83) Onrubia, Patrología en el comentario que hace a San Febadio; Febadio, liber contra arian, cap. 23. Llorca dice de estas palabras: "Este testimonio no tiene suficiente consistencia histórica... da pruebas de que no está bien enterado de los acontecimientos; pues habla de un sínodo que no existió o no fué tal sínodo. Por otra parte supone que Osio asistió a dicha reunión de tres obispos, siendo así que no consta su nombre en las actas. Todo induce a creer que Febadio tuvo solamente una noticia vaga sobre lo ocurrido a Osio y, como por otra parte, él mismo había cometido la debilidad de ceder a las instancias de Ursacio y Valente, admitiendo en 359 la fórmula arriana, atribuyó fácilmente a Osio la misma conducta. Con razón pondera Gams (pág. 251), cómo Febadio mismo, quien con tanta dureza trata a Osio, en el sínodo de Rímini cedió también a los arrianos y "no por efecto de inhumanas vejaciones, sufrimientos prolongados, destierro o peligro de muerte, sino por las lágrimas y súplicas de Taurus, legado del Emperador" (Lorca, l. c., pág. 45).

(84) Ihm, Zu Isidors viri illustres, en Festschrift zu Otto Hirschfaldssechzigsten Geburtstage, Berlín, 1903; pág. 341.

(85) Sócrates: Historia Ecclesiastica, II, 31.

(86) Sozomeno: Historia Ecclesiastica, IV, 6.

(87) Sozomeno: Ib., IV, 12.

(88) Natalis Alexander: Historia Ecclesiastica, c. IV; Dissertatio 32, a. 2: Utrum. Ossius secundae formulae sirmiensi subscripserit ac in haeresi sit defunctus.

(89) Llomond: Historia abreviada de la Iglesia; pág. 152. Cantú, o. c., página 685.

(90) Citado por Llorca: "El problema de Osio", Est. Eccos, 1959; p. 48.

(91) Berault-Bercastel: Historia General de la Iglesia. lib. VIII, página 397; Madrid, 1852.

(92) Darras: o. c., pág. 482.

(93) Villarasa y Gastell: Historia de las persecuciones sufridas por la Iglesia Católica, Tomo I, tract. 3.º, cap. 16, pág. 707; Barcelona, 1876.

(94) G. Villada: Historia eclesiástica de España, Tomo I, pág. 40.

(95) Berriozábal: Historia de la Iglesia en sus primeros siglos, Tomo III, cap. 28, pág. 110; Madrid, 1867.

(96) Stus. Epiphanius. Adversus haereses, III, núm. 73; M. G. 42, 430.

(97) Fray Pablo de Nicolás: o. c., pág. 428.

(98) Menéndez y Pelayo: o. c., nota r, pág. 122.

(99) Vid. Algoz: Historia Universal de la Iglesia, Tomo II, cap. 2, página 48; Barcelona, 1856.

(100) Vide Maceda: Ossius vere Ossius, págs. 176 y ss. D. Petavio: Animadversiones in Epiphanium.

(101) Niceto Alonso: Diccionario de Ciencias Eclesiásticas, "Osio".

(102) U. Domínguez del Val: l. c., pág. 276.

(103) Aragonés Virgili: Historia del Pontificado, Tomo I, págs. 97 y ss.

(104) A. Onrubia: Patrología; época 2.ª, Palencia. 1911, pág. 185.

(105) Vide más abajo, pág. 37 (del trabajo).

(106) Menéndez y Pelayo: o. c., pág. 122.

(107) Dalmau, S. J.: Sacrae Theologiae Summa, Tomo II, BAC., pág. 235.

(108) El sínodo de Alejandría permitió en el año 362 que se pusiese homoiúsion: semejante, en lugar de homooúsion: consubstancial, con tal que se dejase sin cambiar "EX SUBSTANTIA PATRIS". La causa está en que los omeousianos atacaban al símbolo de Nicea de Sabelianismo: el Hijo no es sino el Padre; por esto San Atanasio permite suprimir el "**consubstancial**" pero con la condición dicha: admitir una identidad tal que fuese "ex substantia Patris".

(109) No llego a entender cómo el erudito P. Llorca. que en el Manual de Historia Eclesiástica (Labor, 1955, pág. 154) dice: "El año 357 se hizo pública la segunda fórmula de Sirmio **rígidamente arriana**"; tenga este párrafo en el problema de la caída de Osio (Est. Eccos. 1959, pág. 45): "Constancio exigía de Osio. como ya lo había exigido del Papa Liberio, dos cosas: 1.ª) entrar en comunicación con Ursacio y Valente, es decir con los semiarrianos... 2.ª) condenar expresamente a San Atanasio, lo que equivalía a admitir la doctrina semiarriana, o en otras palabras **la segunda fórmula de Sirmio**".

(110) Apologia contra arrianos, M. G. 25, 409 y K. 415.

(111) Apologia de fuga sua; M. G. 25. 649.

(112) Historia arianorum ad monachos seu epistola ad solitarios; M. G. 25, 749.

(113) Rivas, O. P.: Curso de Historia Eclesiástica, Tomo I, Segunda edición, pág. 156; Madrid, 1888.

(114) Llorca expone así este punto: "No nos parece podamos aplicar el mismo principio (no merecen ninguna fe las noticias referentes a la conducta de Osio durante sus últimos años por venir de arrianos) a los testimonios de San Atanasio y los que a él le siguen. En ellos se ve claramente el empeño con que se rechaza la calumnia de los arrianos sobre la caída de Osio y su condenación de Atanasio. Por otra parte San Atanasio señala con todo detalle y reduce al mínimo su falta, consistente en una sencilla comunicación con los jefes arrianos. Más aún. Añade las noticias interesantes de que aún esa falta fué momentánea, pues se arrepintió rápidamente y que poco después hizo constar en su testamento que había sido víctima de una violencia y que anatematizaba la herejía arriana.

"Todo esto nos da a entender que San Atanasio, por un lado, conocía aquellas calumnias que se propagaban contra su amigo Osio de Córdoba; mas, por otro lado, tenía otras noticias por diversos conductos. Por esto, al hacer

tan clara y decididamente la distinción entre unas noticias y otras, da pruebas de una información más verídica y completa, por lo cual su relato sobre Osio parece el más objetivo e histórico". (Est. Eccos. 1959, pág. 55).

(115) "Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum".

"Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque solemniis, dummodo perversionis et scandali periculum absit". Codex Juris Canonici, cn. 1.258.

(116) Noldin, Summa Theologiae moralis, De Praeceptis, Oeniponte 1957, página 82.

(117) Gómez Bravo: Catálogo de los obispos de Córdoba, lib. I, pág. 36.

(118) Vide Flórez: España Sagrada, Tomo X, pág. 609.

(119) Sulpicio Severo: Dialog. 3. 13.

(120) Vide supra, pág. 27 (del trabajo), nota 73.

(121) Flórez: l. c.

(122) Buldú: Historia de la Iglesia de España, Barcelona, 1856.

(123) Gams: Kirchengeschichte von Spanien, Regensburg, 1862, vol. II, 1.ª parte, págs. 247-267; allí dice: "Se asemeja a un hombre, que cae al suelo con la rodilla, mientras con el otro pie se mantiene de pie. Este hombre no ha caído. Simplemente pareció caer y estuvo en peligro de ello. Osio cedió a la fuerza material por un momento; pero, siendo así que no realizó lo que hubiera completado su caída, puesto que no lanzó el anatema contra Atanasio, se levantó de nuevo y rectificó lo que, bajo el peso excesivo de los sufrimientos corporales, había torcido por un momento" (citado por Llorca en Est. Eccos. 1959, pág. 50).

(124) Aguilar: Compendio de Historia Eclesiástica General; Tomo I, época 3.ª, pág. 159; Madrid, 1885.

(125) Marx: Compendio de Historia Eclesiástica; traducción de Ruiz Amado, pág. 141; Barcelona, 1930.

(126) Algoz-Lafuente: Historia Eclesiástica de España; Tomo I, pág. 80; Barcelona, 1855.

(127) Onrubia: o. c.; "Quizá San Hilario en su libro De Synodis, la atribuye a Osio (la segunda fórmula de Sirmio) porque con su nombre la hacían circular los arrianos, pero Osio no la compuso ni la subscribió, por cuanto San Atanasio solamente le acusa de haber comunicado por breve tiempo con Ursacio y Valente", pág. 448.

(128) Brück: Manuale di Storia Ecclesiastica; traduzione italiana di Catelletti; Bérgamo, 1908; pág. 169. nota 1.

(129) Niceto Alonso: o. y l. citados.

(130) El P. Llorca ha revisado su opinión sobre este asunto: En el Manual de Historia Eclesiástica considera como más prudente la sentencia de Batiffol; en 1959, sin rechazarla totalmente, tampoco la admite del todo: "Admitimos en principio esta teoría (Batiffol) y creemos sinceramente que con ella se explican muchas cosas que aparecen en el desarrollo de la cuestión

de Osio. Sin embargo, no creemos se pueda generalizar de tal modo que, aún el testimonio de San Atanasio y de los que a él le siguen, pierda su valor como consecuencia de este principio (de la información referente a Osio mediatizada por los herejes)". (Est. Eccos pág. 54).

(131) Llorca: Manual, pág. 189. Bandehewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur, III, Friburgo de Brisgobia, 1913, pág. 61. Altaner: Patrología, versión de los PP. Domínguez del Val y Cuevas, en Espasa Calpe, 1956. p. 246.

(132) Maceda: Ossius vere Ossius, págs. 80 y ss.

(133) Vide supra, pág. 32 (del trabajo).

(134) Villada: o. c., pág. 24.

(135) K. 415.

(136) Fray Justo Pérez de Urbel, O. S. B.: Año Cristiano, Edit. Fax, Tomo II, pág. 251; Madrid.

(137) Sanctus Augustinus, Libri contra Parmenianos.

(138) Ibidem, M. L. 43, 43.

(139) M. L. 43, 26.

(140) M. L. 43, 38.

(141) Sulpicio Severo: Historia Sacra, II, 40.

(142) Batiffol: La paix constantinienne et le catholicisme, París, 1914, págs. 483-484. El P. Llorca sintetiza de este modo las páginas que Batiffol dedica al tema: "Refiere Batiffol, primero, cómo Germinio. Ursacio y Valente habían presentado una carta de Osio y de otros occidentales, en la que consentían en que no debía decirse ni homousion ni homoiusion, por no ser términos de la Sagrada Escritura y porque el hablar de la esencia de Dios sobrepasa la inteligencia humana"

"Luego afirma que Sozomeno no sabe otra cosa sobre la pretendida caída de Osio, presentada por Germinio, Ursacio y Valente, y añade: "Toda la cuestión consiste en saber si la carta de Osio, presentada por Germinio, Ursacio y Valente, no es otra cosa que una falsificación fabricada por ellos". Pero citamos de un modo especial las palabras con que termina Batiffol: "Lo más grave que los defensores occidentales del Niceno dirán contra Osio, les fué inspirado por esta carta. Ahora bien, Atanasio no la conoce. El admite únicamente que Osio fué obligado a comunicar con Ursacio y Valente; pero que él se resistió a subscribir la condenación de Atanasio. Esta difamación de Osio por Germinio, Ursacio y Valente sería un buen precedente para explicar la del Papa Liberio". (Est. Eccos. 1959, pág. 47).

(143) Villada: o. c., pág. 45.

(144) Domínguez del Val: Revt. Esp. Teol., vol. XVIII, pág. 261.

(145) Cantú: Historia Universal, Tomo III, pág. 650.

(146) Torrecilla: Historia general de la Iglesia, escrita por Darras y completada en su parte española por Torrecilla, Tomo I, París, 1862, Editorial Luis Vives.

(147) Berault-Bercastel: o. c., Tomo I, pág. 404.

(148) Vide nota 114.

(149) Pío XI: "Hacia la glorificación de Osio", en Pueblo, Madrid, 1926, página 246.

(150) Pío XII, L'Osservatore Romano, 20-X-1957 y Revit. Ecclesia n.º 850.

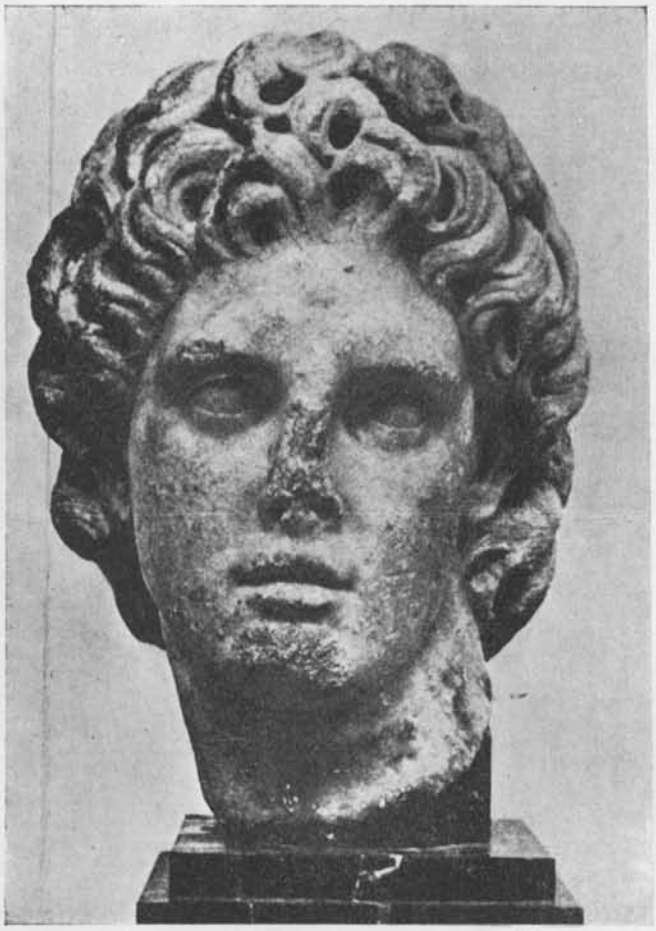
(151) Fray Albino Menéndez: Pastoral. vide Ecclesia núm. 833.

(152) El Codex Juris Canonici habla en el c. 2.000 de las dos maneras de tramitar las causas de canonización: la ordinaria y la extraordinaria o de culto. Al hablar Fray Albino de este modo está indicando la posibilidad de llegar a la canonización de Osio por la vía extraordinaria ya que, si no en la Iglesia latina, sí en la griega, Osio es venerado como santo.

(153) Bivar en el año 360, refiere que los sirios celebran con especial veneración la memoria de Osio el 5 de noviembre, teniendo varias iglesias dedicadas a él. Primo Babilonense en su mapa espiritual (vide Córdoba) le menciona entre los santos. Finalmente el elogio conciso de Siber, citado en la pág. 6 (del trabajo): Nomen tuum si, SANCTE, solum dixero, laudem impleo, qua nunc merere mortuus.

(154) Revt. Ecclesia, núm. 833.

BRAC, 79 (1959) 177-235



Supuesto retrato de Alexandros,
procedente de Itálica.
Museo Arqueológico de Sevilla.



Estatua toracata de Espejo.
Museo Arq. de Córdoba.



Fragmento de estatua imperial,
procedente de Itálica.
Museo Arq. de Sevilla.



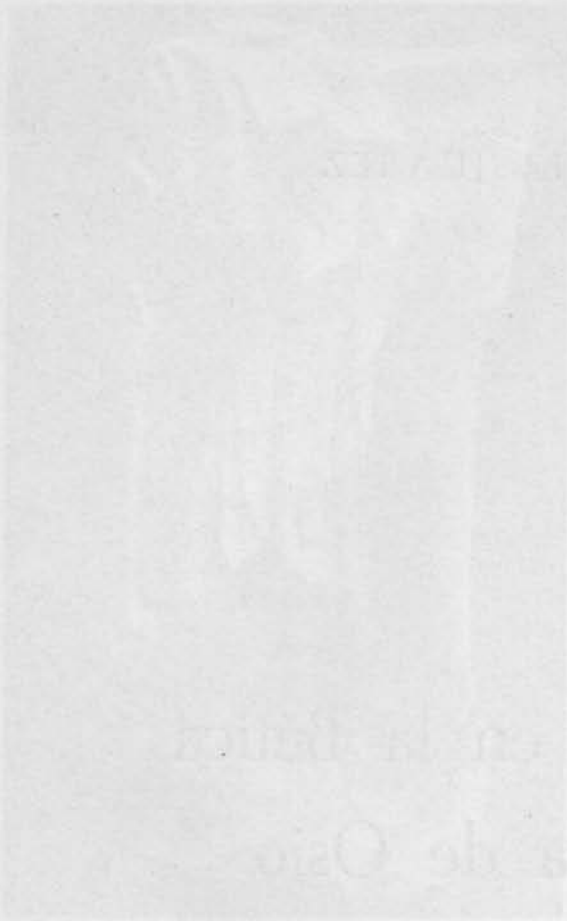
Fragmento de relieve
representando al
Otoño y al Verano.
Museo Arq. Sevilla.

DIONISIO ORTIZ JUAREZ

Las Bellas Artes en la Bética contemporánea de Osio



BRAC, 79 (1959) 237-279



DIONISIO ORTIZ JUAREZ

Las Bellas Artes en la Bética contemporánea de Osio

Aclaración preliminar

Al acometer la realización de este trabajo correspondiente al cuarto tema de los propuestos para el certamen literario conmemorativo del XVI Centenario del gran Obispo cordobés, Osio, los primeros problemas que se nos plantearon fueron los de fijar de una manera concreta la materia que había de corresponder tratar de acuerdo con los tres puntos que fija su enunciado: Bellas Artes, la Bética y la época contemporánea de Osio.

Las Bellas Artes, sin atenernos más que a la clasificación tradicional, y sin detenernos a discutir, por no ser del caso, sobre si debemos incluir también entre ellas cualquier otra actividad artística, como la danza, son, como se sabe, Poesía, Música, Pintura, Escultura y Arquitectura. Y hube de considerar, por tanto, si habría de detenerme a estudiar las cinco o, solamente las artes plásticas.

Pese a que el desenvolvimiento de estas actividades en múltiples casos se ha dado asociado en notables genios, que han cultivado todas o casi todas ellas, como Miguel Angel, su estudio, y más concretamente su estudio histórico, requiere cada vez más de especialistas que se apliquen de forma concreta a estudiar tal o cual género artístico ya que la extensión que hoy alcanzan los estudios de Historia de las Artes Plásticas, de Historia de la Literatura y de Historia de la Música reclaman esta división y especialización.

BRAC, 79 (1959) 237-279

entonces, Además, los restos de aquella centuria son bastante difíciles de clasificar atendiendo a su época puesto que el arte romano es demasiado parecido, sobre todo el oficial, a lo largo de su historia; aparte de que las interferencias del arte local y las influencias orientales dan lugar en muchas ocasiones a que se atribuyan los vestigios a época posterior. También en muchas ocasiones no se sabe si la mala factura de una pieza se puede achacar a torpeza de un primitivo o a impericia de un hispano de época tardía.

Por tanto, hemos extendido el estudio del arte en la Bética a todo el Bajo Imperio, especialmente a partir de Constantino, porque como decía al principio el motivo del concurso impone la referencia a Osio, pero no se oculta que la Comisión de Monumentos de Córdoba, atenta siempre al desenvolvimiento de los estudios artísticos, al proponer este tema y otorgar un premio en este certamen, demuestra su preocupación por ciertos puntos históricos hoy muy apasionantes, como es precisamente este de las características del Bajo Imperio; de las causas y consecuencia de la decadencia de Roma; de si existió o no, tal decadencia; de las bases de la Edad Media señaladas en la Roma de los últimos tiempos, y especialmente de la postura que adoptan las provincias en este momento y de su fisonomía particular en el terreno del arte, junto con su total aportación de elementos para esclarecer tales problemas. Puntos todos demasiado complejos para que un trabajo de esta índole pueda atacar en conjunto; pero a los que puede aportar ese consabido **grano de arena**, que todo trabajo de investigación se propone como meta. Así, pues, considerando que el problema arranca, o más bien se agudiza en tiempos de Osio, sin que su muerte sea punto a limitar su curso, ni, en mil ocasiones, se pueda precisar ni aproximadamente la contemporaneidad de los hechos con la larga existencia del Obispo cordobés, entendemos como hemos dicho antes, que el punto que señala este tema es primordialmente esa evolución y cambio en los últimos siglos del Imperio, sin que ello evite que, por puro formalismo, anotemos siempre lo probablemente contemporáneo, dando un margen que llegue hasta principios del siglo III.

Las Bellas Artes al final de la Edad Antigua.

Dice muy bien Rodenwaldt (2) que «el arte de la última etapa de la Edad Antigua presenta dos caras como la cabeza de Jano: una mirando a la antigüedad, y otra hacia la Edad Media». En efecto, es hoy cosa reconocida por los historiadores que las líneas generales que caracterizan a la Edad Media diferenciándola de la Antigua, arrancan ya de la Roma del Bajo Imperio, muy diferente en todo de la Roma Imperial por antonomasia.

Durante mucho tiempo, sin embargo, el brillo del Imperio de la casa de Augusto, de los Flavios y de los Antoninos ha deslumbrado a los historiadores, afianzándolos más en su posición el hecho de que en los reinos que se forman sobre sus ruinas son muy hondas las huellas que deja la Roma Imperial. La sombra del Imperio vaga por los reinos de la Europa Medieval como un cadáver insepulto, y alguna vez quiere renacer como en tiempos de Carlo Magno. Lo que queda de lo anterior no ha dejado, hasta hace pocos años relativamente, ver lo que de nuevo iba naciendo entonces.

Y, si es poco lo que ha interesado la historia del Bajo Imperio, menos es lo que ha interesado la historia política de las provincias durante ese período. Está por hacer la historia política de España en la época romana y es casi nula la bibliografía que al efecto puede citarse. Los acontecimientos de la época hay que buscarlos en las referencias ocasionales de los autores o deducirlos de las inscripciones referentes a la vida privada española. Falta por hacer el estudio exhaustivo de los materiales epigráficos, que ofrecen un caudal informativo considerable (3).

Por tales razones, aunque son abundantes las referencias a la Bética de los autores romanos de los dos primeros siglos del Imperio, son en cambio muy escasas en los últimos tiempos, así que, para tener una idea de la situación exacta de nuestra provincia en el tiempo a que nos referimos, hemos de hacerlo por comparación con el resto del Imperio, en la mayoría de los casos, y otras veces conjeturando sobre los datos conocidos.

Respecto a las Bellas Artes, todavía son muchos los libros que al tratar de arte romano en España traen unos capítulos sobre arte romano en general y referido a los primeros siglos sin distinción de épocas, como si de una manera uniforme lo que se hacía en tiempos de Trajano hubiese seguido haciéndose en los de Constantino y Teodosio sin alteración ni cambio.

Acerca de este punto es preciso reconocer, como ya hemos dicho, que ciertas notas características del arte romano permanecen constantes a lo largo del tiempo, como son las representaciones de carácter narrativo que dieron lugar a tan notables relieves y luego a tan interesantes sarcófagos, y los elementos básicos de su arquitectura, que en todo tiempo se hicieron con igual criterio, aunque no siempre con igual suntuosidad, y que apenas sufrieron modificaciones notables originadas por las distancias tanto en el tiempo como en el espacio, por lo que se ha dicho con razón que la arquitectura romana es la misma junto al Guadalquivir que junto al Eufrates.

Hay un hecho que nos da alguna luz sobre el desarrollo de las artes en la Bética; su rápida e intensa romanización y la noticia de las muchas ciudades importantes que hubo en ella donde en las buenas épocas se levantaron importantísimos monumentos como templos, anfiteatros, teatros, termas, edificios de

administración y gobierno y, especialmente, quintas de recreo para los patricios adinerados y poderosos, quizás en mayor número que en ninguna otra provincia de España. Esta intensa romanización hace que perduren a través de todas las vicisitudes del tiempo las notas esenciales del arte imperial, acaba dando sus resultados al final, y es a su modo causa de la rápida cristianización de la Bética con sus naturales consecuencias para las Bellas Artes.

Los numerosos hallazgos en todas las importantes ciudades ponen de manifiesto que la época de dominación romana fué la más esplendorosa en su existencia histórica, y citamos, como ejemplo de lo que cualquiera sería, lo que de la primera capital de la Bética, Corduba, dice el sabio arqueólogo don Samuel de los Santos: «Un lecho enorme de colosales muros, con sillares mayores de un metro cúbico, extiende a seis metros de profundidad una red magnífica de calles tiradas a cordel, saneadas con drenaje de acueductos y depósitos subterráneos, bordeadas de palacios y edificios públicos ricos en esculturas, en mosaicos, bronces, etc., y donde se erigieron centenares de estatuas en honor de sus dioses y hombres públicos. La Córdoba romana es lo más augusto que se ha construido en los tres milenios de vida de la ciudad» (4). En forma parecida aunque en menos proporción, esto ocurriría en casi todas las grandes urbes de la Bética, donde las ruinas de la época romana son más numerosas y más espléndidas que las de cualquier otro período anterior o posterior, incluso el musulmán. Esta pujanza cultural no puede olvidarse fácilmente, y es tal su influjo a través de los tiempos que cuando llegan los musulmanes a España todavía estaban en pie numerosos y ricos monumentos de los que unas veces aprovechan sus ruinas y otras, la lección viva de sus piedras, como puede apreciarse en la Mezquita cordobesa en la que, además de fustes, columnas y basas y del empleo de elementos arquitectónicos de indudable ascendiente romano, dan al conjunto de su arquitectura un sello especial de ponderación, severidad, armonía y equilibrio que los tratadistas están de acuerdo en considerar como de indudable influencia romana.

Le decadencia de Roma.

Sea como sea, la vida de Roma, sus manifestaciones políticas y culturales y, por tanto, sus producciones artísticas, en la urbe y en las provincias, participan de las consecuencias de la llamada decadencia del Imperio Romano. Desde la caída de la dinastía de los Severos, el Imperio entra en un período crítico, del que no saldrá sino pasajeramente en alguna ocasión como en tiempo de Diocleciano, hacia fines del siglo III. Las causas de esta situación son muy diversas y complejas y, probablemente

distintas, según los tiempos y lugares. Una de ellas es la despoblación que se origina en el Imperio con la llegada de los pueblos bárbaros, y precisamente la Bética es una de las provincias que más se resienten de esta emigración de patricios ricos que marchan sobre todo al Norte de Africa en busca de ambientes más propicios. Para obviar la falta de brazos se suelen instalar pueblos bárbaros dentro de las fronteras, pueblos que se establecen como agricultores y llegan a formar parte del ejército. Esto, junto con otras circunstancias, contribuye a una especie de decadencia, de una parte, y de otra, a la germanización de Roma que lentamente va cambiando de carácter.

La crisis económica tiene sus raíces en la insuficiencia de producción y en la inseguridad general, que da lugar a que las ciudades se amurallen precipitadamente; las monedas provinciales son preferidas en Roma a las de la misma capital, y las instituciones sufren una gran crisis.

Esta crisis económica no puede menos de repercutir en las bellas artes, ocasionando su paralización o, cuando menos, su decaimiento. Pocos son los edificios monumentales y ricos que se levantan en Roma durante los dos últimos siglos del Imperio, y muy escasos, por no decir nulos, los que se erigen en sus provincias occidentales.

A esta crisis económica viene a sumarse la decadencia social ocasionada sobre todo por la falta de unidad moral y religiosa a consecuencia de la división de creencias que trae consigo la introducción y propagación del Cristianismo, cosa que trae parejada a su vez la falta de cooperación necesaria entre los ciudadanos (5).

No obstante, para la índole de nuestro trabajo conviene tener en cuenta lo que dice doña Adela-María Trepat (6): «La caída del Imperio romano y la decadencia de la civilización antigua, constituyen hoy día uno de los problemas que más ocupan la atención de los investigadores. Tratando de averiguar las diversas causas que contribuyeron a ella, se quiere llegar a una solución, y son varias las que han dado los historiadores después de Gibbón, que en realidad fué el que planteó la decadencia como un problema. Modernamente se ha iniciado una corriente que no considera como tal la llamada decadencia, sino que, partiendo de la base de la influencia del mundo romano en la cultura posterior que aun hoy vive, no cree que exista tal caída, sino que lo estima como una modificación, un cambio de dirección y de concepción del mundo, de la civilización, que había de revivir con más fuerza. Y así aprecia únicamente la ruina del Imperio como la ruina de una unidad política y no trata de darle soluciones de otro carácter». La obra del Imperio es demasiado firme para que se extinga fácilmente. Roma vive todavía en los países latinos que se habían asimilado su cultura combinándola con sus propios elementos de civilización.

La orientalización del Imperio (7).

La orientalización progresiva del Imperio romano es un fenómeno cada día más puesto de manifiesto por los historiadores y quizás el primero que llamó la atención al fijarse en la vida de Roma en los últimos tiempos. Esta orientalización debida a muchísimas causas, va poco a poco determinando cambios lentos pero definitivos en la manera de ser y de sentir del pueblo romano; determina cambios definitivos en las formas de gobierno y en el concepto político; con Diocleciano adquiere el Imperio los rasgos propios de una monarquía con los símbolos orientales de la misma y el concepto señorial que se manifiesta en el título de **dominus** que toman los emperadores; y, sobre todo, se experimenta un gran cambio en la espiritualidad de las gentes que las hace cada vez más capaces de asimilar religiones que se basen en la austeridad y el misticismo, religiones de arcanos y misterios, religiones que alejan la divinidad mucho más allá de las formas humanas y de la persona del emperador, aunque esta divinización era ya de origen asiático; religiones, en fin, que envuelven un contenido ético opuesto a los sentimientos de ambición, dominio, lujo, voluptuosidad y soberbia que tan marcado sello dejaron en las obras de arte de la edad de oro. Fijando nuestra atención en las artes plásticas solamente, señalaremos que ya desde los tiempos de Trajano se encuentran en Roma arquitectos orientales, como Apolodoro de Damasco (8). También el arte oficial de tiempos de Adriano demuestra que debió tener a su servicio artistas asiáticos (9).

Y para confirmar más la idea, dice J. Pijoan (10) que el palacio de Diocleciano en Spalato sería más fácil imaginarlo en la Siria que reconocerlo como obra de los arquitectos oficiales de occidente. Así se comprende que, fuera de las grandes obras que pudiéramos llamar de ingeniería, y de la construcción de bóvedas, los arquitectos de la capital, al comenzar el siglo IV, difícilmente podrían conservar íntegras sus tradiciones artísticas.

Si traigo aquí este estado de cosas en la metrópoli, no es para sacar en consecuencia que la misma influencia oriental que modifica el arte de la Roma de los últimos tiempos se manifiesta por igual en toda la extensión del Imperio, sino para hacer notar que ese es el exponente de lo que ocurre en las provincias occidentales: que al perder vitalidad los elementos que constituían lo que podríamos llamar «lo romano», también dan paso a los propios elementos indígenas que presionan desde dentro de las fronteras. Y si bien lo asiático es más pujante y expansivo con relación a Roma, con relación a España y de un modo particular a la Bética viene a sumarse a la influencia oriental los elementos autóctonos que los pueblos hispanos dan de sí, junto con las ingerencias germánicas y norteafricanas (11).

Plan a seguir.

Según lo que llevamos dicho, las bellas artes de la Bética en la época a que nos vamos a referir en este trabajo, participan de un lado de la supervivencia del arte imperial de los mejores tiempos, de otro, del influjo oriental extendido por todo el Imperio, a lo que hay que añadir la influencia de lo autóctono prerromano que surge potente, la de lo germánico y africano y, de un modo especial, la del Cristianismo.

Pero teniendo en cuenta de una parte que los tres géneros artísticos que comprende nuestro estudio: pintura, escultura y arquitectura, no pueden tratarse con igual extensión debido a la desproporción numérica de sus obras y, de otra parte, que los influjos artísticos que las informan los encontramos distintamente preponderantes según el tiempo en que predomina cada género, hemos decidido tratar primero de la escultura en general donde es más viva la pervivencia del espíritu pagano clásico; luego, de la escultura de sarcófagos en la que vemos la lucha entre el paganismo decadente y el Cristianismo triunfante; en tercer lugar haremos una breve referencia a la pintura y al mosaico, y, por último, trataremos de la arquitectura donde parecen centrarse los principales problemas de influencias y cambios de dirección.

La escultura en general.

La decadencia técnica y material que poco a poco se acusa en las artes trae como consecuencia lógica un decaimiento en el arte escultórico, pero sobre todo un cambio de directrices con los últimos emperadores. Desde Adriano hasta Constantino no se aprecia de modo notable ese cambio de directrices artísticas, aunque se desarrollan ya ciertos tipos escultóricos antes poco en boga (12), debidos principalmente a la intromisión de cultos orientales. Pero en tiempos de Constantino, esa decadencia técnica queda de manifiesto con su decreto llamando a Roma a los arquitectos y escultores de provincias a los que ofrecía grandes privilegios (13). Y la verdadera explicación plástica de este documento histórico es el hecho de que, para adornar con algún decoro su arco triunfal, tuviera que recurrirse al saqueo de otros monumentos anteriores.

Este hecho podría dar a entender, así a primera vista, que si el emperador llama a Roma a los arquitectos y escultores provinciales, el arte en las provincias debería encontrarse en mejores circunstancias que en la capital; pero los hallazgos vienen a confirmar que en líneas generales el arte de las provincias es-

taba durante el siglo III cortado por el mismo patrón. Los mismos caracteres de rudeza, barroquismo, falta de expresión y desconocimiento de las formas más elementales del cuerpo humano y de la naturaleza en general (14), que se aprecian en Roma, se aprecian también en la Bética. En el aspecto técnico, se señala un abuso del trépano desde Septimino Severo a Diocleciano, y un empleo de exhuberantes formas vegetales mezcladas con animales y figuras humanas, que al menos suelen conservar ciertas proporciones de grandeza.

Durante el siglo IV, y de un modo más acusado en las provincias, se emplea la pobre técnica de recortar las figuras planas sobre la superficie del fondo, es decir, la técnica que unos llaman de «dos planos» y otros de «blanco sobre negro».

El retrato.

Ya decíamos en el preámbulo que no podíamos ceñirnos de una manera exacta a los límites temporales fijados en el tema porque las obras inmediatamente anteriores pueden pertenecer al mismo período estilístico ya que los caracteres de un período ni nacen ni mueren de repente. Por consiguiente, si en muchas ocasiones no tenemos muestras inequívocas del período que estudiamos, las inmediatamente anteriores pueden darnos idea del estado de las artes unos años después. Esto unido a que tampoco en la mayoría de los casos la datación hecha por los expertos puede tomarse de una manera absoluta, sino con un margen a veces bastante amplio, nos lleva a que consideremos las obras escultóricas catalogadas dentro de los siglos III y IV ampliando así aproximadamente medio siglo por delante y otro medio por detrás las fechas osianas.

En vista de ello haremos una breve referencia al retrato, género que precisamente cae en desuso por esas fechas y del que pocas manifestaciones seguras se dan dentro del siglo de Osio.

Desde la segunda mitad del siglo tercero, comienza la decadencia del retrato que ya no volverá a tener expresión ni vida, y que en el siglo cuarto, con la mirada inmóvil hacia adelante, los grandes ojos ceñidos de duro contorno, el cabello forrando la cabeza como una pelota, sin detalles ni sentimiento de proporción, bajo inflexibles principios de simétrica frontalidad, queda sumido en un impresionismo esquemático y en una hierática actitud que son anuncio del bizantinismo (15). En el retrato de la Roma del final se tiende a reforzar la expresión avasallando la forma natural (16).

Del libro del señor García Bellido «Esculturas romanas de España y Portugal (17), tomamos los siguientes datos estadísticos: el número total de retratos de arte romano conservados hasta el día en la Península es de poco más de ciento ochenta.

De ellos, pertenecen a la época republicana unos diez o doce; a la de los emperadores Julio-Claudios, un centenar; a las dinastías Flavia y Trajana, unos treinta; a la Antoniniana, igual número; al siglo III, una media docena, y, finalmente, al IV uno.

De esta media docena de retratos correspondiente a los dos últimos siglos del Imperio, tan sólo sitúa el señor García Bellido dentro de los límites de la Bética un supuesto retrato de Alejandro Magno, que en realidad no tiene los dos mechones de pelo característicos en la forma ya conocida, sino en forma muy dudosa. Procede de Itálica y pertenece al Museo Arqueológico de Sevilla. Es una de las más hermosas piezas de su género halladas en España; tiene facciones fuertemente idealizadas, ojos de vaga y soñadora mirada y boca entreabierta. Debió pertenecer, probablemente, a estatua algo mayor que el natural. Acusa fuertes toques de terebra en el pelo y parece copia de algún prototipo helenístico interpretado con cierta libertad, sobre todo en el pelo, y ejecutado, tal vez, a comienzos del siglo tercero de Jesucristo (18).

El Museo de Córdoba guarda (número 7.252 del inventario) un torso de estatua thoracata procedente de Espejo y perteneciente también al siglo III. La incluimos en este apartado porque parece ser un retrato del emperador Alejandro Severo (222-235) (19) por haber sido hallada al pie de un pedestal dedicado por «Claritas Julia» a dicho emperador. Conserva sólo la parte inferior del cuerpo con el paludamentum, cuyas tiras de cuero rematan en flecos y medallones de bronce.

La escasez de obras no permite ni intentar siquiera un estudio de conjunto en el que se pudieran apreciar características de la Bética en la labra del retrato durante este período.

Cultos orientales.

Las ideas religiosas orientales y egipcias penetraron de tal forma en la capital que llegaron a transformar las representaciones de los dioses tradicionales, convirtiendo a Júpiter en Amón, a Esculapio en Serapis, etc. De estos cultos, algunos adquieren un desarrollo extraordinario, destacando entre ellos el de Mitras. El culto mitráico en provincias, estaba relacionado también con el culto de Mercurio y Cibeles (20).

De la existencia en la Bética de estos cultos hay algunas noticias aunque escasas, como es la estatua de Mitras Tauróctonos encontrada en Cabra (Córdoba). Pero, referidos concretamente al siglo III de nuestra era, guarda el Museo Arqueológico de Córdoba tres interesantes ejemplares de aras taurobólicas (21). Y el Museo Arqueológico de Sevilla conserva una cabeza colosal de Isis-Tyché, cuya diadema está exornada con un disco ovoide entre dos pares de espigas y pequeñas serpientes. Es pieza probable del siglo III, y procede de Alcalá del Río.

Otras manifestaciones escultóricas.

Sobre todo en los comienzos del siglo III, no se pierden de vista los modelos anteriores y se copian toscamente como lo demuestra una cabeza masculina, por cierto aserrada en la parte posterior, que guarda el museo de Sevilla (22).

También merece reseñarse un trozo de estatua colosal (barroquismo de proporciones que se generaliza en la decadencia), perteneciente al mismo Museo, y labrado en mármol de Italia. Es un trozo de muslo y pierna derecha desnudos, apoyados en un tronco de árbol, sobre plinto, del que cuelga clámide con fíbula encima y del que penden en el costado de la derecha una espada corta y ancha (gladius hispaniensis) envainada. Parece que no debía usar túnica manicata, y el subarmale sería muy corto como en las estatuas de los siglos tercero y cuarto (23).

Por todas estas piezas se ve que el arte oficial todavía conserva su sello y un cierto apego a lo señorial, pues estas obras casi siempre se dan labradas en materiales ricos.

El Museo Arqueológico de Barcelona adquirió en 1941 una estatua de mármol blanco de buena calidad, procedente seguramente de Andalucía. Representa un joven magistrado vestido con toga en «peribolaion», trazada con gracia e indiscutible belleza, que confirman que en la Bética aún perduraba el buen estilo. Es tal vez este rasgo artístico el único que sobresale en esta escultura de arte provincial, bastante basta por lo demás. La cabeza es de facciones rudas y todavía ofrece una vida interior, conservándose los rasgos personales. Su tamaño es algo minúsculo en relación con las demás proporciones de la estatua que se apoya en un fascio para mejor sustentación. El tratado del pelo con un geometrismo rígido recuerda las cabezas arcaicas griegas y también, por similitud del fenómeno artístico, el peinado arcaizante de nuestras cabezas masculinas de la escultura ibérica, y da una fecha aproximada de su cronología entre los tiempos de Caracalla y los de Diocleciano. Es decir, en la primera mitad del siglo III.

Parece un retrato para ir colocado en una hornacina porque su espalda es casi lisa. Esto es también orientación para su fecha pues sólo a partir de Adriano se generaliza el empleo de estatuas metidas en hornacinas o entre columnas decorativas (24).

Las pocas muestras de escultura halladas en la Bética pertenecientes de un modo más o menos seguro a los siglos tercero y cuarto, demuestran que la escultura exenta es cada vez menos cultivada, que caen en desuso la estatuaria y el retrato y que la escultura, cada vez más falta de fuerzas, se refugia en el relieve y se convierte en una auxiliar de la arquitectura. Estos relieves suelen demostrar, aun perteneciendo al siglo III, esa rudeza y torpeza de ejecución, de que hablábamos antes, junto con el empleo de materiales más pobres.

De estas características podemos citar, pertenecientes a la Bética varios ejemplos. El Museo Arqueológico de Sevilla guarda un fragmento de relieve muy tosco, de procedencia dudosa, quizás de Niebla (Huelva), que representa al Otoño y al Verano mediante la prensa de la uva y la operación de la siega, al que faltan las representaciones del Invierno y la Primavera. Está catalogado como perteneciente a la cultura romana de hacia el siglo III de la era (25).

Otro ejemplo significativo de que el arte escultórico se va ciñendo a la arquitectura, es el relieve procedente de Itálica que parece haber servido de clave a un arco triunfal y que se custodia en el Museo sevillano. Es una pieza también de labra muy basta. Representa una Victoria que viste chitón que descubre el pecho izquierdo; las piernas estáticas, con pies de tamaño descomunal. La cabeza está peinada con ondas que recuerdan las cosas del siglo III. Los ojos vacíos y cóncavos. Toda la parte escultórica es pobre. Pese a la falta de empleo de la terebra parece obra del siglo III (26).

Finalmente citaremos la máscara del Museo Arqueológico de Córdoba, dada a conocer por el director de dicho centro, don Samuel de los Santos (27). Es un trozo de piedra caliza del país esculpido en forma de carátula o persona trágica, que al ser de aplicación arquitectónica recibe el nombre de antefixa personata. Fué hallada al hacer las obras de la actual Facultad de Veterinaria. Probablemente estuvo colocada en el frente de un sepulcro de mampostería que apareció junto a ella, cosa corriente entonces. Ha servido para fecharla el ser la sepultura de inhumación y el carácter de la letra de una lápida que también apareció junto a ella. Puede fecharse a fines del III o principios del IV.

Escultura paleocristiana.

De este período del arte romano son escasísimas las muestras que existen, no ya en la Bética sino en todo el mundo romano, fuera de los sarcófagos. Por tanto, al tratar de éstos hablaremos del arte paleocristiano en la Bética de Osio, pero, por encajar más concretamente aquí, ya que de los sarcófagos hacemos capítulo aparte, mencionaremos las dos figurillas del Buen Pastor que existen en el Museo de Almería, y que proceden del Pago de Quiciliana (Gádor). Repiten sin variantes el tipo de Buen Pastor que el arte de las catacumbas toma del de la Roma Imperial. Técnicamente reflejan la decadencia de la época, y el señor García Bellido las fecha entre 310 y 320 de J. C. (28).

Artes industriales.

Precisamente el capítulo de artes industriales es el más difícil de encajar dentro de los límites de nuestro estudio, porque la decadencia económica trajo, como es de suponer, una decadencia del lujo y por tanto de las artes suntuarias. Esta circunstancia basta por sí sola para que la producción de obras de arte industrial en todas partes y por tanto en la provincia Bética, quedase casi en su totalidad reducida a las obras pobres de carácter popular. Y éstas, sobre ser casi siempre de menos interés artístico, andan más apartadas de las modas e influencias oficiales, se mantienen más constantes a lo largo del tiempo y, en la mayoría de los casos, hacen muy difícil el fijar su fecha.

Por estos motivos y por carecer casi en absoluto de piezas que merezcan la pena de su mención y estudio, hemos estado a punto de omitir este epígrafe, pero lo incluímos tan sólo para que nuestro silencio no pueda achacarse a olvido.

Solamente merece la pena de ser citada una pieza de aplique de algún mueble o tal vez de algún carro, que representa un caballero y un peón cazando, y que se supone procede de Andalucía. Parece obra del siglo III, en que el tema de la caza fué muy frecuente en toda clase de ornamentos. El arte con que está ejecutado también induce a creer que fué realizada en la fecha antedicha (29). Pertenece al Museo Arqueológico Nacional.

La cerámica tampoco ofrece particularidades desde el punto de vista artístico, salvo algunas piezas, sobre todo las lucernas, que siguen siendo objeto de decoración aunque infinitamente más tosca y pobre que la de los buenos tiempos. Cambian de forma haciéndose más gruesas y naviformes. Los relieves que solían ostentar en sus discos, a veces de magistral factura con bellas escenas mitológicas o de género, son sustituídos por motivos vegetales o por símbolos cristianos groseramente labrados. Estas piezas son relativamente abundantes en nuestros museos.

Sarcófagos paganos.

Página aparte merece en todo estudio de la escultura romana la espléndida constelación de sus sarcófagos esculturados, que, por otra parte, tan buenos servicios han prestado a la Arqueología y a la Iconología tanto pagana como cristiana.

Puede decirse que comienza con el emperador Adriano esta larga serie de sarcófagos esculturados con escenas mitológicas, que nada tienen que ver en un principio con su destino funerario, entre las que preferentemente se representan el mito de Orestes, el ciclo troyano, el rapto de Proserpina, escenas báquicas, cacerías de fieras, etc. Pero en esta época correspondiente

todavía al apogeo de las artes plásticas en Roma no son muy frecuentes tales piezas, por no estar tan difundido como en tiempos posteriores el rito de la inhumación.

Casi por este tiempo comienza a perder terreno el rito de la incineración, y por tal motivo, ya en los años de los emperadores Antoninos y Severos se da el mayor número de estos sarcófagos que se van haciendo cada vez más abarrocados. Su mayor número corresponde al siglo III, pues en el IV son ya la mayoría cristianos.

Su crecido número y la generalización de su empleo acaba imponiendo formas menos suntuosas más al alcance de fortunas medias y de artistas menos preparados (30).

El arte de los sarcófagos se va convirtiendo en arte industrial y hacia el siglo III se generaliza el dibujo en forma de eses muy abiertas llamadas estrigiles, que rellena buenos espacios suprimiendo los trozos lisos, pero que no requieren la mano de un artista experto. Precisamente por darse el tipo de estrígiles cuando comienza a ser mayor el número de sarcófagos cristianos, ha dado pie a muchos para clasificar como tales todos los ejemplares que presentan dicho dibujo, siendo así que ello no implica simbolismo alguno y que son también numerosos los ejemplares que los tienen siendo de indudable atribución pagana.

De esta visión de conjunto se deduce, y además lo confirman los hallazgos, que en toda España y por consiguiente en la Bética, el panorama debía ser idéntico, salvo, claro está, con las limitaciones de número que imponían las circunstancias en una provincia donde este uso, sobre ser moda, lo que hace que siempre llegue un poco tardía, estaba reservado a los patricios ricos, y requería además la presencia de talleres capaces de realizarlos, cosas ambas que se dan con mayor escasez en las provincias que en la metrópoli.

En España se conocen unos treinta sarcófagos paganos esculturados, de los cuales corresponden a la Tarraconense veinte; a la Lusitania, seis; a la Bética, tan sólo cuatro.

Esta proporción, dice el señor García Bellido, es desconcertante, porque siendo la Bética la más romanizada de las provincias españolas, era de esperar que hubiese dado mayor número de sarcófagos paganos, igual que es la provincia que ha dado mayor número de retratos. Tal vez sea casualidad, y modernos descubrimientos se encarguen de inclinar la balanza en otro sentido, pero hasta ahora los hechos son esos.

Cabría pensar —prosigue el mismo señor— que, siendo la Bética la provincia española donde más rápida y densamente se propagó el Cristianismo, esto bastaría a explicar la ausencia de sarcófagos paganos; pero es el caso que la proporción en los ejemplares cristianos viene a ser la misma.

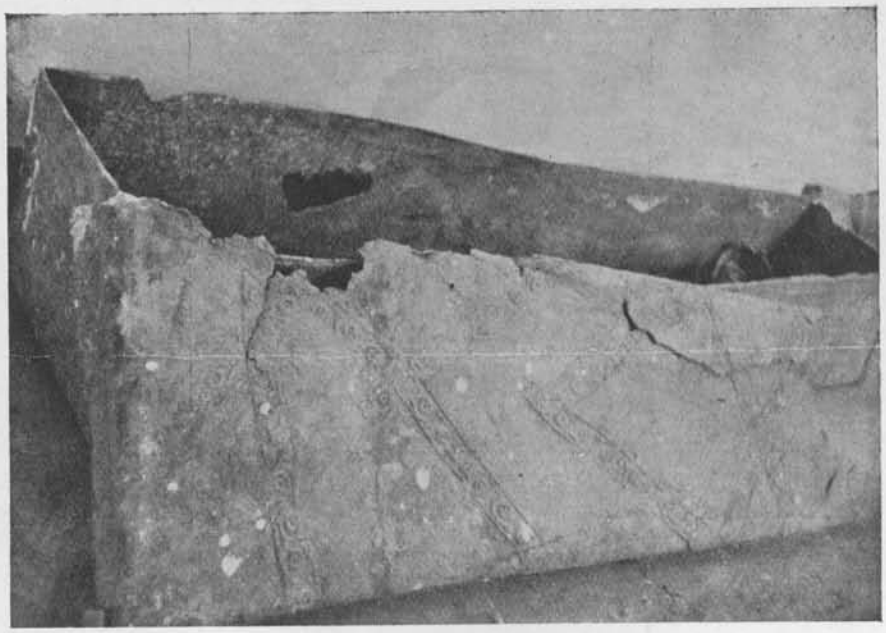
También la Tarraconense presenta los tres cuartos del to-



Clave de arco con una Victoria.
Museo Arq. de Sevilla.



Carátula antefixa.
Museo Arq. de Córdoba.



Sarcófago de plomo.
Museo Arq. de Córdoba.



Fragmento del sarcófago del jabalí de Kalydón. - *Ruinas de Medina-Azahara.-Córdoba.*



Sarcófago de Casariche.

tal, y la Bética casi un cuarto, ya que la Lusitania no tiene casi nada. Por consiguiente hay que pensar en otras causas.

El mencionado profesor apunta la hipótesis de que siendo la Bética la región más intensamente ocupada por el Islam, y estando las doctrinas de éste en pugna con las representaciones figurativas, tanto las piezas cristianas como las paganas fuesen objeto de destrucción por parte de los invasores. Más bien cabría sospechar, añadimos nosotros, que en lugar de ser destruídos por motivos religiosos, fuesen aprovechados para otros usos, como lo han sido incluso por los mismos cristianos, por ejemplo, para pilones de fuente. Pero su verdadera escasez se debe sin duda a otros motivos que luego expondremos teniendo en cuenta los datos que a continuación seguimos exponiendo.

«El arte de los sarcófagos españoles —prosigue el mismo señor García Bellido— es de mediana calidad, similar al promedio de los hallados en las demás provincias imperiales de mayor romanización y excluyendo, naturalmente las de habla griega, no hay ejemplares sobresalientes. Los temas son los en uso y en cuanto a sus procedencias o talleres de fabricación, hay que añadir que el análisis estilístico de sus labras indica que de los treinta sarcófagos a que antes hacíamos alusión, tan sólo siete u ocho parecen fabricados en la Península. Los restantes han de tenerse como importados, de los cuales, una cuarta parte vinieron labrados ya de Italia y en mucha menor cuantía, vinieron de Oriente. Los restantes fueron obras de lapidarios indígenas que imitan modelos forasteros (31).

Don Samuel de los Santos, opina que tanto los artistas musivarios como los escultores de sarcófagos, venían a España desde la misma Roma, trayendo modelos dibujados que repetían una y otra vez a gusto de sus clientes, reproduciendo obras más o menos importantes producidas en la capital, bien por ellos mismos, bien por otros artistas más aventajados.

Ahora estudiemos estos fenómenos encajándolos en el Alto y en el Bajo Imperio y nos tienen que dar resultados distintos para la provincia Bética.

En los dos primeros siglos del Imperio, sobre todo, el contacto directo con Roma es muy intenso; van y vienen numerosos funcionarios, las legiones que guarnecen la Bética están formadas por soldados venidos de Italia, y los potentados que construyen sus viviendas, para no añorar las que dejaban en Roma, traían artífices capaces de fabricárselas y adornárselas en igual forma, cosa que los indígenas no podrían hacer en manera alguna. La abundancia de trabajo debería ser sin duda un aliciente para los artistas de Italia que habrían de aventurarse a un traslado a tan lejanas tierras.

En los siglos III y IV, la cosa ha cambiado. La Bética se basta a sí misma más que antes; el comercio con la metrópoli es menos intenso; las tropas se reclutan entre sus habitantes; pa-

rece que la Bética esta ahora más lejos de Roma que antes; las modas de allá no bastan a conmover a los iberos de Andalucía para inducirlos a acarrear los bloques de mármol labrado desde tan lejanas tierras o para dar trabajo abundante a los artistas venidos de Roma ni tampoco para imitar en sus talleres con artistas indígenas algo que, a nuestro parecer, bastaba que fuese **romano de Roma** para que ya no se identificase tanto con el gusto de los **romanos** de la Bética. Un detenido estudio de la vida y sobre todo de las circunstancias políticas en esta época histórica de Andalucía, que ya hemos dicho está por hacer, podría dar luz sobre este punto poco conocido y que nos hace sospechar que la causa de la falta de sarcófagos en nuestra provincia sea la diferente fisonomía cultural. Hay muchos retratos porque este género estaba en boga en los dos primeros siglos cuando la Bética es más romana. Pero escasean los sarcófagos porque la época floreciente de éstos corresponde a unos tiempos en que la Bética, aunque muy culta a causa de la romanización, ya no está tan sumisa a las influencias de Roma.

En cambio son muy numerosos los sarcófagos de plomo en la Bética de cisa todas las épocas. De ellos hay bastantes en nuestros Museos, poco importantes desde el punto de vista artístico: severos de forma y austeros de decoración (grecas, rosas, svásticas, pilastras) parecen encajar mejor dentro del espíritu arisco y austero del ibero español que no se debe olvidar nunca.

Dos ejemplares de este género de sarcófagos, de los varios que guarda el Museo cordobés fueron hallados junto con una moneda de Teodosio, por lo que el señor De los Santos supone que bien pudieran ser de esa época, lo que demuestra su persistencia.

También son numerosas las sepulturas de inhumación en muchas necrópolis como Carmona, haciéndose difícil precisar fechas. En muchos casos han sido las monedas encontradas en ellas o junto a ellas las que han servido para datarlas, sobre todo en las tumbas de Belo de que luego hablaremos al referirnos a la arquitectura.

Ejemplares de sarcófagos paganos.

En las excavaciones de Medina Azahara (Córdoba), fueron hallados unos trozos de sarcófago que se conservan en el Museo anejo a las ruinas. García Bellido cree que se trata, en el relieve del frontal, de la cacería del jabalí de Kalydón, escena en la que aparece Meleagros acometiendo con su lanza a la fiera, mientras Atalante se interpone entre ambas figuras. Este ejemplar parece ser de mediados del siglo III. Las guedejas de la cabeza de Meleagros «muestran una técnica en la que ha jugado un papel más que normal la terebra». También el lagrimal de una de las figu-

ras está perforado para dar mayor impresión. Esta es una de las piezas que parecen importadas (32).

Otro ejemplar que pudiera ser obra también de mediados del siglo III es el descubierto en el emplazamiento de Asta Regia, cerca de la desembocadura del Guadalquivir. Es también un fragmento que se conserva en el Museo Municipal de Jerez de la Frontera, correspondiente, según parece, a la parte alta de un frente de sarcófago. Este centro debería tener tres bustos de los que sólo se conservan dos, uno de ellos con la cara perdida. Lippold sospechó que fuese cristiano, pero, aunque bien pudiera serlo, no hay nada en él que permita hacer esta afirmación (33).

Más completo es el de Casariche, encontrado entre este pueblo de la provincia de Sevilla y el cordobés de Puente Genil. Desde 1903, figura en la colección malagueña de los Marqueses de Casa-Loring.

En el lado frontal presenta un relieve que lo ocupa en su totalidad, dividido en dos compartimientos rectangulares por una pilastra acanalada y coronada por capitel de forma que recuerda al corintio. En los extremos tiene otras dos pilastras iguales. Unas guirnaldas corren por la parte superior, recogidas en el centro y en los extremos de cada espacio rectangular. Sobre las pilastras corría un cimacio lésbico, hoy casi perdido, formado de hojas planas ojivales con las puntas hacia arriba.

En el rectángulo de la izquierda, un personaje sentado desenrolla un volumen para leerlo. Otra figura de pie, con otro volumen en la mano, parece declamar. En el relieve de la derecha son dos los personajes sentados que parecen leer sendos volúmenes. El asunto no es nuevo. Aparece en sarcófagos paganos y cristianos, uno de ellos el famoso sarcófago del Museo Paleocristiano de Tarragona llamado «del lector», que algunos como Wilpert califican como herético o gnóstico. También éste de Casariche puede ser cristiano o, quien sabe si, tal vez, herético.

Su arte y su técnica parecen provinciales y de baja época. No hay aparentemente señales de trépano; el relieve es plano, casi en silueta, y los personajes se presentan con una frontalidad casi «arcaica». Es aventurado fecharlo, pero pudiera muy bien ser del siglo IV, quizás una imitación de un prototipo mikrasiático (34).

Aunque no es propiamente sarcófago, incluiremos aquí un remate de monumento sepulcral procedente de Cazlona (antigua Cástulo), Jaén, perteneciente al Museo Arqueológico Nacional. Presenta dos cabezas de frente, en sendos círculos compuestos de hojas a modo de coronas. «Uno representa probablemente a la luna y el otro al sol». En el centro, una cabeza barbada, con dos apéndices, como cuernos. Es ejemplar de trabajo muy basto, perteneciente, tal vez, al siglo III y probablemente de factura local (35).

El Cristianismo en la Bética.

«Si tratamos de puntualizar —dice Luis Pericot— cuales fueron las comarcas de más pronta e intensa difusión (del Cristianismo), a priori podemos buscarlas donde la romanización había sido más intensa, y cerca de las rutas comerciales señaladas por la red de vías romanas. También serían campo abonado los núcleos de inmigrantes romanos, itálicos y judíos, y esto explica que la mayoría de las ciudades en que vemos los primeros núcleos importantes de cristianos, disfrutaban del privilegio de ser colonias. Los nombres de los concurrentes al concilio de Ilíberis son griegos o romanos, y esto puede ser un indicio de que entre los elementos inmigrados prendió mejor la nueva predicación.

En conjunto, la región de Cristianismo más intenso parece haber sido la «Andalucía oriental y comarcas vecinas» (36).

Efectivamente, las comarcas que más pronto y más intensamente habían asimilado la romanización son las que más pronto se cristianizan; pero conviene distinguir si esta cristianización es promovida porque el espíritu que informa la cultura de Roma era el más apto para asimilar el Cristianismo o simplemente por el más alto grado de cultura de estas regiones.

Esto último parece lo más probable ya que sabemos que la religión y la moral romanas fueron siempre en un todo opuestas al cristianismo, y que precisamente en Roma no fué entre los mismos romanos sino entre los elementos inmigrados entre quienes más pronto se difundió.

La religión romana es una religión politeista, centrada en ritos, sin un contenido ético, y puramente formalista. Esto hizo que los romanos cultos de la época imperial, faltos de una religión que colmara sus apetencias espirituales, diesen cabida a las doctrinas filosóficas de carácter ético, sobre todo el estoicismo. Luego las influencias orientales, preparan el terreno en favor de sus religiones; pero en resumidas cuentas, lo que encontramos con ello es que el espíritu romano abierto a la transigencia, se deja inundar de una multitud de credos, doctrinas y ritos cuya propagación se ve fomentada por las inmigraciones, por el esnobismo y por el espíritu supersticioso de las altas clases romanas. Sin embargo, entre este tropel, se abre paso con cierto dificultad el Cristianismo, más combatido por ser la doctrina religiosa más opuesta no ya a la religión tradicional de Roma, sino al mismo espíritu del Imperio, hasta tal punto que la decadencia de éste y el triunfo de aquél aparecen en la historia como dos hechos complementarios, como dos aspectos de un mismo fenómeno.

En cambio los españoles se han caracterizado en todas las épocas por un tenaz y delicado sentimiento de la dignidad de cada hombre y de su superioridad sobre la naturaleza. Han sentido con especial intensidad que si bien una de las raíces de su hu-

manidad se adentra en el mundo material que le rodea, la otra, el alma, tira inconscientemente hacia un trasmundo espiritual. De este alma atirantada brota la pasión de eternidad, la actitud despreciativa de lo ostentoso y vano, y la viva intuición de la igualdad esencial de todos los hombres.

Ahora bien, por esta manera de ser esencial del pueblo español, parece éste de siempre preparado de un modo especial para recibir el cristianismo y asimilarlo de una manera más amplia y más intensa que ningún otro pueblo.

Por esta razón España se llega a convertir pronto en la cabeza y vanguardia de la Iglesia de Dios y en paladín de la igualdad y la paz universal entre los hombres. Alguien ha hablado hasta del «catolicismo innato de los españoles», y García Morente dice que «de una manera más o menos consciente, el pueblo español se ha sentido siempre llamado a la vocación religiosa de conquistar la gloria para sí y para los demás hombres».

Por estas razones es más fácil creer que la cristianización de la Bética y de España entera fué principalmente motivada por esa especial configuración espiritual de los españoles, siendo además el mayor grado de cultura de los habitantes del Sur el vehículo que introdujera de un modo más intenso y rápido la cristianización de la Bética, lo que en realidad venía a ocupar un vacío de la cultura romana.

Precisamente estos argumentos nos sirvieron en época reciente para llamar la atención sobre el hecho de que la influencia del Obispo Osio en la labor legislativa de Constantino, acusa no sólo la orientación propia de un obispo cristiano, sino que se encauza primordialmente entre esas directrices de lo español que hemos mencionado.

Con esto pretendemos simplemente destacar que la Bética del Bajo Imperio no era en esta época como tanto se repite, un trozo más del imperio poblado por romanos tan romanos como los de la misma Urbs, sino que es ya una entidad cultural con fisonomía propia, aunque incipiente, capaz de matizar de modo peculiar las manifestaciones de su arte.

Sarcófagos paleocristianos.

En contraste con la abundante documentación histórica que poseemos sobre el desarrollo y propagación del Cristianismo en España, son escasos sus vestigios arqueológicos de los primeros tiempos. Es preciso adentrarse en el siglo IV para encontrar los primeros testimonios importantes del arte cristiano español. Luego, al declinar el siglo V, el arte cristiano español abandona las tradiciones estilísticas romanas para entrar en otros campos de influencias artísticas (37).

Con respecto a los sarcófagos cristianos ya hemos dicho que en la Bética también escasean de forma inesperada dado el número, antigüedad e importancia de sus ciudades, y apuntábamos también la hipótesis de que el hecho se deba más que a una ulterior destrucción de estas obras, a que la Bética de entonces no era ya una indiferenciada prolongación de Roma, sino una provincia lejana con gustos propios.

Otro problema que plantean los sarcófagos y que suele aparecer en la palestra en forma apasionante es el de su filiación religiosa, en muchísimas ocasiones obscura y dudosa.

J. R. Mélida afirma (38) que «en la historia del arte romano, las obras ejecutadas por los cristianos tienen una fisonomía especial, que las diferencia esencialmente de las paganas». Pero esto tiene más confirmación en aquellas obras netamente cristianas de las catacumbas, y no en las que, como ocurría en múltiples casos, eran realizadas por los mismos escultores paganos para uso de algún cristiano. Ya se sabe que los cristianos utilizaban a veces sarcófagos con mitos y representaciones netamente paganas, pero que podían interpretarse con sentido cristiano. Este modo de disimular aceptando en muchas ocasiones la misma simbología pagana interpretada en forma cristiana, ha dado lugar a que gran número de sarcófagos presenten hoy caracteres indefinidos atribuibles indistintamente a cualquiera de las dos religiones. Por esta razón son muchos los discutidos y dudosos

Pero cuando son los mismos cristianos los que ejecutan sus obras, sí muestran estos caracteres diferenciales, porque se producen, inspiradas en un pensamiento distinto del que inspiró las obras paganas (39).

Los sarcófagos paleocristianos conservados en España pasan del centenar, la mayor parte de ellos son lisos, de piedra caliza o mármol blanco. Suelen ser de fabricación española, forma prismática, esquinas del interior redondeadas o angulosas, cabezal en el fondo y tapas planas monolíticas, abombadas o en dos vertientes.

Los sarcófagos de talleres artísticos son también numerosos en España. Se cubren sus frentes con escenas simbólicas compuestas de numerosas figuras en las que se reconocen escuelas, como las de los mosaistas, en que los temas escultóricos se copian de talleres romanos o de las Galias.

Ejemplares de sarcófagos paleocristianos de la Bética.

Los sarcófagos estrigilados fueron de uso corriente entre los romanos y, por su carencia de símbolos, resulta natural que los empleasen con preferencia los cristianos. En la Bética son muy

abundantes los simplemente estrigilados y los que, entre campos de estrígiles presentan símbolos o escenas figuradas.

Entre los ejemplares estrigilados tenemos el de la ermita del Prado (Sevilla), estudiado por J. M. Carriazo (40). Presenta en el centro un personaje juvenil, femenino, con larga túnica y rollo o volumen entre las manos. A su derecha, un cesto con frutos, representación del alma de la difunta, simbolismo que del arte pagano pasó al cristiano. A los lados, dos campos de estrígiles, y en los extremos, dos genios alados, desnudos, sosteniendo a la altura del pecho sendas liebres, y acompañados también por el símbolo funerario genérico de los cestos de fruta. Data este sarcófago de comienzos del siglo IV, como protocristiano, pues cae precisamente «a la cabeza de los sarcófagos romano-cristianos con relieves».

Tal vez de la misma fecha, pero más difícil de precisar es el de Carteya, descubierto en 1927. Es de forma corriente, con tapa a dos vertientes con acróteras. Tiene el frente totalmente decorado por un campo de estrígiles, en dos series laterales limitado en los extremos por dos pilastras con capitel de tipo corintio. La confluencia central de las curvas superiores de las estrígiles forma un medallón ovalado ocupado por un árbol y detrás un cordero pasante a la izquierda con la cabeza vuelta a la derecha, alusión a un tema pastoral, que podría contener un simbolismo cristiano.

Es de mármol italiano y pudiera ser importado. Tal vez del primer tercio del siglo IV (41).

Otro tipo de sarcófagos mucho más artístico y por lo tanto menos frecuente en la Bética, es el de frente totalmente ocupado por figuras que representan diversas escenas de carácter alegórico.

Un ejemplar muy discutido en cuanto a su atribución religiosa es el recientemente descubierto en Córdoba, en terrenos de la Huerta de San Rafael.

Es de grandes dimensiones, uno de los mayores encontrados hasta el día en nuestra Península. Tiene todo su frente tallado, dividido en tres compartimientos. El central está ocupado por la puerta entreabierta del Cielo o del Hades o reino de los muertos, tema corriente tanto en los sarcófagos paganos como en los cristianos. Uno cristiano existente en el Museo de las Termas tiene la puerta en forma muy parecida al de Córdoba, también rematada por un frontón triangular muy abierto, liso, sin relieve alguno.

A la derecha aparecen dos figuras que se han interpretado como uno de los difuntos allí enterrados; como el difunto acompañado por un apóstol, o por un filósofo, con un volumen en la mano. A la izquierda, dos damas, quizás la difunta acompañada de una pedagoga o maestra, aunque se ha hecho notar que ésta última está representada de forma que recuerda muy de cerca la

forma corriente de representar en esta época la figura de Jesucristo.

García Bellido («A B C» de Madrid, de 3 de diciembre de 1958), por los peinados de las damas, cree que puede fecharse entre 225 y 235 aproximadamente, datación que confirma la manera de emplear el trépano.

Supone que por esas fechas estaba ya hecho en Roma, a cuyos talleres lo atribuye, a falta sólo de labrar los retratos de sus posibles compradores; pero que no fué adquirido hasta el 240 o el 250. Esto último lo hace suponer la barba, peinado y vestido del personaje difunto «cuyo retrato muestra modas y técnicas corrientes en tiempos de los Philippos (224-249), sin llegar, probablemente, a los de Gallieno (254-268)».

Este autor lo cree pagano por no encontrar en él nada que induzca a pensar en un simbolismo claramente cristiano.

Por otra parte, don Samuel de los Santos lo cree cristiano con bastante fundamento, y labrado en un taller local.

La principal razón que aduce en favor de su afirmación es la de que en el frontón que existe sobre la puerta, aunque de una manera poco ostensible, hay dos pavos reales afrontados con una crátera en medio. Es cierto que el pavo real aparece en multitud de obras romanas como símbolo de la resurrección, simbolismo que también emplean mucho los cristianos; pero en esta disposición, es decir, afrontados, con la crátera en el centro, no conocemos la existencia de ningún ejemplo claramente pagano, y sí, en cambio, la de muchos indiscutiblemente cristianos donde está empleado con un claro sentido simbólico.

Como ejemplos de ello podemos citar una moldura del palacio de Dana (Siria central); un relieve de Salvatierra del Tormes; otro relieve en San Marcos de Venecia y un fragmento de tapa de sepulcro en el Museo Arqueológico de Córdoba.

También se ha aducido como prueba de su calidad de pagano el que al lado de la difunta haya una cesta con frutos, símbolo que también se emplea entre los cristianos. La fecha que le atribuye el señor De los Santos es algo más tardía, es decir, correspondiente a los primeros años de la vida de Osio (Diario «Córdoba», 12 de julio, 18 y 20 de agosto de 1958).

En resumidas cuentas parece que se trata de una de esas piezas que, exceptuando los pavos reales, poseen un conjunto de figuras y símbolos que tanto pueden ser usados por un cristiano como por un pagano, según la explicación que se les de a los símbolos y figuras. A nuestro modesto parecer, se trata de uno de esos sarcófagos comerciales tallados con vistas a que pudiera servir a cualquier clase de cliente; pero que, habiendo sido adquirido por un cristiano, en época como ya se ha indicado en que había que disimular tal creencia, al mismo tiempo que se labraron las caras de los difuntos se labró también el discreto símbolo del frontón que de otro modo hubiera quedado liso como

lo está el mencionado del Museo de las Termas, el que también por su parte parece otro ejemplar comercial, aunque por suerte con abundantes inscripciones.

Otro de los ejemplares más interesantes de la Bética, es el sarcófago de Berja (Almería), hoy en la Academia de la Historia. Tiene un frente decorado con escenas distribuídas en friso. Presenta un tema único y nuevo en toda la iconografía paleocristiana. Por el estilo se relaciona con los del grupo de Gerona, aunque es de labra superior, cualidad que se nota especialmente en la más acertada proporción de las figuras y en las actitudes y pliegues del ropaje mejor estudiados.

Contiene las escenas de la resurección de Lázaro, con el edículo funerario decorado minuciosamente; la entrada de Cristo en Jerusalén, con una figura que extiende su manto al paso del jumento, y otra subida en un árbol para arrancar ramos; la difunta aparece, con la cabeza velada, entre dos Apóstoles; la predicción de las negaciones a San Pedro; y los Príncipes de los Apóstoles ante el tribunal de Nerón, según la interpretación propuesta por Wilpert. Los Apóstoles están figurados con sus tipos tradicionales; cabello ensortijado y abundante en San Pedro, y la frente calva en San Pablo. Dos soldados con la cabeza descubierta los vigilan a sus lados. Nerón está representado con el mismo tipo que suelen traer Herodes y Nabucodonosor en las escenas relativas a ellos, es decir, cara barbada y melena atada con una diadema; está sentado en silla curul y apoya sus pies en un bajo escabel.

Aunque los soldados de esta escena no llevan puesto el tradicional casquete redondo, este detalle no indica mayor antigüedad para este sarcófago que es del siglo IV, quizás todavía de la primera mitad (42).

De gran interés para este trabajo es el trozo de sarcófago hallado durante la campaña de excavaciones de 1932-33 bajo la solería de la Mezquita-Catedral de Córdoba, hoy colocado en el muro Norte, dejando ver sus dos caras.

Esta pieza ha sido magistralmente estudiada por Jacques Fontaine en «Archivo Español de Arqueología», número 67, bajo el título de «Un sarcófago cristiano de Córdoba, coetáneo de Osio», trabajo que seguimos en este estudio.

Este sarcófago fué cortado en época visigoda y aprovechado para labrar en su dorso un friso de labor geométrica. Lo que ha llegado hasta nosotros es, según el mencionado autor, el cuarto derecho superior de la cara frontal.

Mediante un minucioso estudio en que han tenido que jugar un buen papel la imaginación y la estadística, intuyendo los posibles personajes y deduciendo la interpretación de las escenas del mayor porcentaje de ejemplos, los personajes representados, de los que sólo quedan los bustos y las cabezas, muchas de ellas completamente destrozadas, componen las siguientes escenas:

Primero, una orante, que debe ser el alma de la difunta, y que ocuparía con seguridad la parte central. Las figuras segunda y tercera corresponden a un milagro, que pudiera ser el de la hemorroisa. Las dos figuras siguientes corresponden a la repetida escena de Cristo prediciendo a Pedro sus negaciones, y, finalmente, la curación del ciego.

En cuanto a su arte, presenta cierta maestría, si bien lejana ya del arte clásico, ostensible por el equilibrio y la técnica de la labra.

Los temas pueden servir también para fecharlo, ya que desde el trescientos, el ciclo de los milagros de Cristo ha venido sustituyendo a las composiciones muy libres de la primera plástica cristiana.

Respecto a su técnica señala el mencionado autor que «el arte coetáneo procura sugerir la tercera dimensión de manera óptica, aislando la figura por una acentuación de la línea de contornos, o por las interferencias de las siluetas; pero éste lo hace con más naturalidad, sin exagerar los procedimientos». Las figuras tienen naturalidad en las proporciones, sin hipertrofia en las cabezas ni desfiguración cuadrilateral del cuerpo, aunque a veces se nota cierta geometrización de los contornos, y las manos suelen ser demasiado grandes.

El uso discreto del trépano en este ejemplar corresponde al renacimiento de esta técnica a principios de la época constantiniana media; pero todavía es muy brutal, y los pliegues se reducen a surcos monótonos que tienden a disponer de forma geométrica su trazado.

Por todas las razones antes apuntadas, cree el señor Fontaine que se puede situar a principios del reinado de Constantino, hacia el 320.

Sobre el lugar de su ejecución, dice: «El refinamiento que descubrimos en todos los aspectos de la pieza no permite pensar en una obra de provinciales; los restos de plástica cristiana en la Bética son poco numerosos; sus tipos, muy diversos en conjunto e individualmente muy emparentados con los restos romanos, no inducen a pensar que hayan podido surgir allí talleres provinciales». Sólo en Cataluña parece haber existido una escuela provincial de sarcófagos en friso.

Y teniendo en cuenta que si bien por su factura parece hecho en Roma, pero por sus materiales demasiado toscos que no es presumible se emplearan en piezas de este género para la importación, se puede tratar de la trasplantación de artistas romanos a Córdoba, tal vez motivada por las relaciones existentes en aquella época entre el emperador y Osio.

Forman serie aparte los sarcófagos en que las diversas escenas aparecen separadas por columnas o pilastras que sostienen una arquería. Este tipo de representación es más abundante en la Bética que en el resto de la Península.

Interesante ejemplar es el de Martos (Molino del Rey, Jaén), de propiedad particular. El frente está ocupado por un pórtico de ocho columnillas de fuste en soga y capitel compuesto; alternan arcos rebajados con arcos angulares. Los espacios que quedan entre los arcos, sobre los capiteles están ocupados por coronas circulares. El entablamento del pórtico acaba en los extremos con acróteras.

Las escenas son conocidas y frecuentes. La primera de la izquierda no se conoce con seguridad. Mientras unos creen que se trata de un Apóstol acompañando a Cristo, que, con una varita toca algo y que bien pudiera ser la resurrección de Lázaro, otros ven al Señor pisando el basilisco. Luego vienen la curación del ciego; la de la hemorroisa; la predicción a Pedro de sus negaciones; la curación del paralítico; la multiplicación de los panes y los peces, y, finalmente, la conversión del agua en vino.

Conserva parte de la cubierta, que también tuvo relieves historiados, de los que queda solamente su parte inferior, además de la cartela central para la inscripción, sostenida por dos geniecillos; son visibles en la mitad izquierda tres arcos que sin duda son las tres bocas del horno de Babilonia al que fueron echados los tres jóvenes.

El estilo de este relieve, que recuerda algo el de los sarcófagos de Gerona, es también comparable a algunos ejemplares del mediodía de Francia (43).

Del mismo tipo es el llamado sarcófago de Los Palacios (Sevilla). Se conserva tan sólo una parte de sus escenas, siendo difícil identificar con seguridad su iconografía; parecen ser episodios de la vida de San Pedro (44).

Intermedio entre el tipo de arquerías y el de estrígiles es el llamado de «los Mártires», en Córdoba. Estuvo durante mucho tiempo sirviendo de pilón en una casa de la calle Cardenal González de dicha ciudad, y luego trasladado a la ermita de los patronos cerca de donde recibieron el martirio. Está incompleto; presenta solamente el relieve central, una zona de estrígiles y el relieve de la derecha. El tema central, mal conservado, representa la escena de la negación de San Pedro, con el gallo, (alusiva a la firmeza de los mártires) que aparece bajo un arco rebajado sostenido por columnas de orden compuesto con fustes de estrías salomónicas.

El cuadro extremo está tan mal conservado que no hay unanimidad en las interpretaciones. Unos ven el sacrificio de Abraham; otros creen que pudiera interpretarse como la curación del paralítico (45), mientras que P. Batlle dice que «representa la fuente milagrosa de San Pedro, en la que el Apóstol es apresado por los soldados en el mismo momento que hace brotar el agua; están reunidos, por consiguiente, en un sólo grupo los dos hechos que en los demás casos hemos hallado siempre separados y a veces incluso distanciados» (46).

El Museo Arqueológico de Córdoba conserva una pieza de gran interés, procedente de Belalcázar o tal vez de la misma capital. Se trata de la parte izquierda de un frontal de sarcófago que representa a Daniel entre los leones. «El interés del nuevo fragmento (47) está en que parece ser una copia hispana de parte de la escultura contenida en el famoso sarcófago teológico del Museo de Letrán». «Los personajes con cestos y frutas difieren de los que figuran en el de Letrán y en el marfil Barberini en que no visten a la usanza persa, sino a la romana, por ser acaso alusión alegórica aplicada a algún mártir que padeció por circunstancias análogas a Daniel. El arte de este sarcófago andaluz es tosco y provinciano, sin la gracia y la soltura de actitudes que adornan al italiano». El señor Fontaine (48) cree que en la primera mitad del siglo IV pudieron haber venido artistas «regalados» por Constantino a Osio, y que uno de estos artistas pudo haber sido el autor del sarcófago de Daniel.

Hace unos años adquirió el Museo de Córdoba un fragmento de frontal de sarcófago que representa una escena de recogida de aceituna. Fué hallado en las obras de excavación realizadas dentrás del cementerio de la Salud, terreno ya conocido por los hallazgos de sepulturas de una necrópolis utilizada en época anterromana, romana y hasta visigoda. La escena representada aparece también en la tapa de otro sarcófago procedente de Ampurias y existente en el Museo de Gerona. Otros ejemplares presentan escenas parecidas de vendimia, de elaboración de aceite, etcétera, (49). Por lo decaído de su arte, proporciones de las figuras, talla de los pliegues, empleo del trépano, etc., puede situarse en el siglo cuarto hacia su mediación.

Finalmente, no podemos omitir un trozo muy particular de relieve, probablemente de frontal de sarcófago, muy discutido, que ha sido atribuído a muy diversas épocas desde la ibérica hasta la visigoda. Se trata del relieve de «la cacería del ciervo» del Museo Arqueológico de Córdoba. El P. Fita no sólo lo califica de paleocristiano sino que cree ver en la cacería una alusión a la persecución del alma del difunto. No obstante, hay en todo él una esquematización de formas, un movimiento, unas siluetas de hombres y caballos tan particulares, que fácilmente se asocian a las pinturas rupestres, lo que unido a las formas de los escudos hacen pensar en lo ibérico. Puede ser una obra ya tardía dentro del período romano, pero con caracteres indudablemente ibéricos. Lo que es más difícil de explicar es su filiación paleocristiana.

Pintura.

De pintura no se puede decir nada concreto en este trabajo, porque en España tan sólo han aparecido reducidos restos de pinturas murales en Mérida y Ampurias, insuficientes para formarse idea de lo que pudo ser la pintura provincial hispana durante la época romana. A juzgar por los hallazgos de otros sitios, especialmente de Pompeya, igual que se enriquecía el suelo con mosaicos, se pintarían también las paredes con adornos y figuras. Esto sería, claro está, en la época de apogeo del arte imperial; pero lo que se ejecutara durante los dos últimos siglos no nos es dado conocerlo ni sospecharlo hasta ahora.

No obstante, el célebre canon 36 del Concilio de Elvira puede dar un poco de luz sobre su empleo. En él se prohiben las pinturas sagradas, cualquiera que sea la explicación que se les dé. Esto demuestra que a principios del siglo IV las iglesias españolas eran a veces decoradas con pinturas murales representando escenas, y que no debían ser casos aislados sino frecuentes, cuando provocan la decisión de un Concilio. Al mismo tiempo podemos aducir que si se ejecutan pinturas en las iglesias debía ser porque este género no había caído muy en desuso y probablemente también sería frecuente pintar y decorar las habitaciones privadas con adornos y escenas.

Este decreto, no sólo impediría que se siguiese tal práctica sino que seguramente dió origen a que se destruyesen muchas pinturas de las ya existentes.

Mosaicos.

La época de popularización del mosaico es la de los Antoninos y los Severos. Los temas son muy variados y los adornos llegan a simular perspectivas y relieves. Los materiales empleados son más variados que en el siglo I y las teselas mayores. Su arte es mucho más basto y pobre.

La Bética ha dado muy buenos mosaicos de la época imperial, y los constantes descubrimientos demuestran que el arte de la musivaria no se perdió tan pronto, aunque los restos encontrados que se puedan fechar con seguridad en los siglos III y IV son ejemplares de poco valor artístico.

Suelen tener dibujos blancos sobre fondo negro de un arte torpe. No obstante, el encontrado en Fernán Núñez, actualmente en la colección madrileña Rodríguez Bauzá, perteneciente al siglo III avanzado o al IV, es polícromo, de cuadrícula lisa y está incompleto. Representa el rapto de Europa, las Ninfas y un amorcillo (50).

Más tardío aún es uno procedente de Itálica de líneas negras

sobre blanco, mal dibujado y en desorden, que representa el tema burlesco de la lucha de los pigmeos y las grullas.

Arquitectura.

Las obras arquitectónicas por su propia naturaleza cabalgan siempre entre el arte y la ingeniería según las épocas y las necesidades. Sin obras de pintura y de escultura pueden pasar las generaciones; pero sin construir, difícilmente. Lo que sí puede ocurrir es que la obra arquitectónica, cuando las bellas artes están en baja, pierda su valor artístico y quede convertida en obra puramente utilitaria.

Esto hay que tenerlo muy en cuenta al tratar el período que estudiamos tan complejo por darse en él, de una parte los últimos destellos de un arte floreciente, que aún en sus últimos tiempos conserva mucho de su nobleza y su señorío; de otra parte, las obras meramente constructivas obedientes a un criterio utilitario desprovisto de afanes estéticos, y de otra, en fin, las construcciones pertenecientes a una nueva concepción del mundo, de la religión y de la vida que surgen en un momento de verdadera confusión artística.

Todo este panorama queda agravado por la circunstancia de que en nuestra Península cada región acusa unas características propias; pero, en un desmedido afán de generalizar, lo que aparece en un lugar ya da pie a muchos autores para suponer iguales obras en todas partes. Esto contribuye grandemente a mantener la niebla que aún existe en la mayoría de los casos, y tenemos numerosos vestigios que por ese afán de generalización unos sitúan en la época visigoda y otros en la romana sin que hasta la fecha se haya podido precisar ese límite imposible entre lo anterior al 414 y lo posterior a esa fecha.

De construcciones notables en la Bética durante estos dos siglos no hay noticia cierta, ya sean construcciones oficiales o debidas a patricios poderosos. Hay que tener en cuenta que las formas de la arquitectura y de la decoración perduraron largamente mezclándose con las formas nacientes, y con seguridad muchos de los numerosísimos vestigios hallados en las grandes ciudades (Córdoba, Sevilla, Itálica) de cornisas, frontones, fustes, basas y capiteles pueden estar labrados dentro del siglo III o del IV incluso, cosa imposible de determinar por el simple conocimiento de un trozo mutilado. Aparte de que tampoco tendría interés poder afirmar que un trozo de moldura es de tal siglo si no se sabe a qué edificio perteneció.

Las obras de ingeniería sí debieron ser numerosas, puesto que a fines del siglo III se crearon en algunos sitios sistemas de contratas para las grandes construcciones públicas, dando origen en España a un régimen de grandes empresas.

Las circunstancias aconsejaban desde luego atender primordialmente a las obras militares, sobre todo desde la invasión franca del siglo III que obliga a preocuparse de las murallas. Poco a poco las ciudades romanas se ciñen de un cinturón de fortificaciones que las resguarde de la inseguridad general. Cuando ya estos amurallamientos se tienen que hacer rápidamente, tanto en Italia como en las provincias, se llevan a cabo sin preocupaciones de orden estético y se echa mano a materiales de otras construcciones, incluso elementos artísticos (estatuas, inscripciones, etc,) de los edificios que ha sido preciso derruir para formar el recinto.

A partir de este momento, lo que se construye es de argamasa en las estructuras de las paredes, y en lugar de columnas, muchas veces, pilares formados de ladrillos.

Más fáciles de datar y de conservarse a través de los tiempos son algunas veces las construcciones funerarias, de las que tenemos numerosos ejemplos en Carmona y en Belo. Son sepulturas de inhumación cubiertas con losas o tejas, sobre las cuales, con mortero y pedacitos de ladrillo se construyó una capa impermeable. Muchas pueden fecharse en la segunda mitad del siglo tercero.

Primeras iglesias.

Es de suponer que el culto durante la época anterior a Constantino se efectuara en casas particulares y no en verdaderos templos construídos exprofeso. No obstante, Gebhardt (51) afirma que «a pesar de la opinión de varios escritores, es casi seguro que antes del siglo IV se elevaron en España monumentos públicos para la celebración del culto».

Después del Edicto de Milán ya debieron poco a poco de irse construyendo templos, pero de un arte pobre y vacilante. Tenemos noticia de un baptisterio construído en Guadix por una señora que acogió en su casa a los cristianos convertidos por los discípulos de San Pablo. Pero tal vez se trate de una casa basílica, como hubo muchas ocultas (52).

También se puede suponer que a medida que las poblaciones se iban convirtiendo al cristianismo, muchos templos paganos serían convertidos en iglesias quizás más que por necesidad, por ese deseo de purificación que ha llevado siempre a consagrar a Dios lo que antes estuvo dedicado al «demonio».

Este espíritu informaría seguramente a Honorio cuando dió un decreto convirtiendo en iglesias los templos paganos.

La transición a la Edad Media.

Lo más interesante de esta época a que nos estamos refiriendo, es que durante su curso se experimenta la gran transformación histórica del paso de la Edad Antigua a la Edad Media. Antes era frecuente afirmar que con respecto a España la época visigoda estaba más dentro de la Edad Antigua que de la Media porque lo que hizo fué enterrar los restos de la cultura romana. En cambio, los modernos estudios, demuestran que precisamente en la Roma de Diocleciano en adelante están casi todos los fermentos que habían de desarrollarse como características notas de la época medieval. Como prueba de ello podemos señalar la división y subdivisión de los territorios y de los mandos; se llegó al punto de que el estado ya no fué para los ciudadanos, sino los ciudadanos para el estado, a quien incluso hubieron de dar prestación personal; los colonos acabaron poniéndose bajo la proección del gran propietario feudal, a quien entregaban su libertad a cambio de casa y comida (53); el emperador toma el título de **dominus**, y más tarde se ponen en uso los tratamientos como el de vuestra excelencia, etc. Es decir, que paralelamente a una decadencia del antiguo espíritu romano, se va engendrando en todo el imperio, y por tanto en la Bética, toda la historia posterior.

La aproximación del imperio hacia Oriente y el abandono legislativo del siglo IV van dando ocasión como ya hemos dicho en otras páginas a que las provincias queden más aisladas e independientes.

Ya en la época de los Flavios había cesado en España el envío de colonias y la inmigración, así como la presencia de contingentes militares extranjeros; las tropas que aquí prestaban servicio procedían exclusivamente de las levas realizadas en el país.

De todas las colonias españolas, quizás la Tarraconense fué la que se mantuvo más directamente influída por Roma, tal vez por ser la de más fácil comunicación. Por eso es donde se encuentran hasta más tarde restos artísticos que demuestran esta comunicación y que faltan en las restantes provincias.

Capiteles.

El estudio de los capiteles tiene un interés particular por ser piezas que tanto pertenecen al orden escultórico como al arquitectónico. Y si bien en una época de decadencia pueden desaparecer las distintas manifestaciones propias de la escultura, ya dijimos que la arquitectura difícilmente se puede suprimir. Y como sabemos que la columna con basa y capitel, tal como se usa-



Sarcófago del Alcázar.–Detalle



Sarcófago del Alcázar. – Detalle

ba en la época romana, sigue usándose en la época visigoda y hasta en la musulmana, es indudable que durante estos dos siglos, lo que se construyera, poco o mucho, hubo de servirse de este elemento esculturado en unión del fuste y de la basa.

Lo importante sería poder determinar cómo son los capiteles que se labran en la Bética en el siglo III y sobre todo en el siglo IV del que hay menos noticias. Más aún. Dentro del siglo IV, el último tercio ya empalmando con los tiempos primeros de la dominación visigoda es precisamente de lo que no se ha podido fechar nada en concreto.

Sobre este difícil problema puede dar mucha luz la colección de capiteles aprovechados de construcciones anteriores, que se utilizan en la edificación de la mezquita de Abderraman I. Muchos se señalan como indudablemente aprovechados de edificaciones romanas, y otros, de edificios ya visigodos, con la particularidad de que muchos de los capitales de las edificaciones visigodas serían también romanos aprovechados, puesto que muchos monumentos españoles de esa época (San Juan de Baños, por ejemplo) prueban que los bárbaros aprovecharon materiales de sus antecesores en el dominio de la Península. Sin embargo el número de capiteles que se señalan como visigodos es superior al que podría esperarse, ya que no es fácil que erigiesen en Andalucía tantos edificios, como parece demostrar el número de capiteles visigodos de la mezquita.

La gran dificultad está en llegar a determinar cuáles pertenecen a una o a otra época.

El señor Camps Cazorla (54), hace tres grupos de los capiteles que a su juicio son visigodos de los empleados en la mezquita y de los existentes en varios museos, principalmente en el de Córdoba

Incluye en el primer grupo los que están más cerca del tipo clásico por sus elementos constitutivos. Pero la comparación de estas piezas con los capiteles de las iglesias visigodas del centro de España hacen poner muy en duda esta atribución. Los tipos de capiteles de San Pedro de la Nave, de Quintanilla de las Viñas o, incluso, de Santa Comba de Bande, no se dan en Andalucía.

Por otra parte es innegable que la influencia directa y personal de los visigodos tarda mucho en llegar al Sur, donde en realidad no hacen efectivo su dominio hasta Leovigildo.

Además una comparación de estos capiteles con los de las pilastras que aparecen en el llamado «disco de Teodosio» pone de manifiesto un parentesco demasiado cercano entre ellos. Estos capiteles del disco presentan solamente una zona de hojas de acanto trabajadas muy sumariamente, en surcos paralelos que se unen por la parte inferior. La silueta del capitel es también alargada y sobre las hojas de acanto de los ángulos parten unos caulículos que se bifurcan, yendo una rama a enrollarse en espiral a la parte central del frente y la otra al ángulo en forma

de voluta. Sobre estos capiteles hay una especie de ábacos estriados horizontalmente con un disco en el centro.

Nuestra opinión es que casi todos o todos los capiteles que el señor Camps incluye en este primer grupo son anteriores o a lo sumo contemporáneos a Teodosio, ya que no hay otro criterio para atribuirlos al siglo VI que la esquematización de las formas vegetales, la geometrización de las líneas y la pérdida de los valores clásicos, que son precisamente las características de lo romano del final. También la técnica escultórica nos lleva más a pensar en las obras de la decadencia de Roma, torpes, pero no bárbaras. Aún en los últimos tiempos conservan las obras de los romanos un sentido de belleza y de recuerdo de lo clásico que no se encuentra en absoluto en las obras documentadas como auténticamente visigodas.

Precisamente el mismo señor Camps al referirse a un sector de este grupo dice: «Forman todos ellos un tipo muy especial, perfectamente determinable, que puede considerarse como característico de este foco cordobés y que tiene la notabilidad de presentar un paralelo bastante exacto con capiteles de las ruínas de Volubilis, en el Marruecos francés, fechados, al parecer, en los últimos tiempos de la decadencia romana con influjo ya bizantino, como si obedeciesen a una evolución paralela a la nuestra» (55).

Desde luego en la asignación de los capiteles cordobeses a la época visigoda está previsto por el mencionado autor el que puedan pertenecer a la época anterior, pues en la página 439 de la citada obra dice: «Punto de partida previo, que conviene dejar claramente consignado es la existencia de dificultades extraordinarias para apreciar un cambio de estilos arquitectónicos o decorativos que permita fijar en algún momento el arranque de lo propiamente visigodo. Los primeros momentos han de llenarse con una serie de obras que, en realidad, son la decadencia de un estilo romano provincial, en las que lentamente van insuflándose influjos varios donde el bizantinismo lleva la mejor parte, pues no hay en ellas, por de pronto, influencia neta visigoda, que en aquel entonces no pasaría de aspectos meramente políticos».

Romanos deben de ser también otros capiteles conservados en Granada de «un tipo general corintio clásico, muy peculiar de las obras romanas de España en la región andaluza».

Es de suponer que además de los muchos capiteles catalogados en los museos andaluces como de época constantiniana, otros muchos de los señalados como visigodos sean también romanos.

Además el arte que estuviese en boga en la Bética durante los años inmediatamente anteriores a la llegada de los bárbaros debió seguirse usando sin solución de continuidad hasta bastante tarde, sin más influencias que las bizantinas. Por eso a este

arte llaman algunos, para distinguirlo del propiamente romano, «latino-bizantino».

El arco de herradura.

Es innegable que el arco de herradura se emplea de forma sistemática por toda la Península durante la época visigoda hasta el punto de ser tan característico de su arquitectura como luego, con ligeras variantes, lo fué de la musulmana. Este fenómeno hace pensar que se debió tal predilección a una de estas dos causas: a que ya lo traían en su acervo cultural y lo impusieron a los pueblos dominados, o a que lo encontraron en España, pero no como algo esporádico sino como elemento usual y corriente en las construcciones hispano-romanas.

Si sabemos que en la mayoría de los casos no son ellos mismos los que construyen, sino los españoles; si no existe una razón para suponer que lo adoptaron con un fin simbólico; si sus construcciones obedecen a distintas épocas y a distintas manos; si no llegaron a la vez y con igual fuerza de dominio a todas las regiones, si no lo emplearon antes de llegar a España ¿cómo es posible que se diese tal unanimidad en el empleo del arco de herradura si no es porque ese tipo de arco era el usual en España cuando ellos llegaron? ¿Cómo se explica también que en Cataluña donde fué más pronta, intensa y duradera su estancia apenas se encuentren restos de su cultura si no es por lo que ya hemos dicho de que fué la región más conservadora de lo tradicional y menos propensa a adulterar el estilo con elementos iberos u orientales?

Y ahora cabe preguntar ¿cómo es que en la Península son relativamente abundantes los arcos de herradura visigodos y apenas si se puede citar un ejemplo de los romanos apesar de haber sido usual según decimos nosotros? Nuestra contestación es aventurada, pero lógica: porque seguramente muchos de los edificios con esa clase de arcos que hoy se atribuyen a la época visigoda, basándose para hacer tal atribución en la existencia de tales arcos, han de ser probablemente de época romana, tardía, pero romana al cabo.

Se citan como ejemplos de arcos de herradura de indudable época romana los de algunas estelas del grupo llamado del N. O. y el encontrado en Beja (Portugal). Ninguno en la Bética. Basándose en estos ejemplos, opina Camps (56) que bien pudieran ser de construcción romana algunos de los arcos que presentan dicha curva en el puente de Mérida, e infiere «la confirmación del visigotismo, o por lo menos de la fecha muy antigua del puente de Pinos en la provincia de Granada, y de la Puerta de Sevilla en Córdoba, cuyos respectivos aparejos presentan grandes semejanzas con lo romano».

Respecto al puente de Pinos es nuestra opinión que precisamente el estudio de su estructura y de su aparejo inducen a situarlo dentro de la época romana y no de la visigoda. A esto hay que añadir que la forma del arco no se opone a ello y que el hecho de que sus dovelas estén engatilladas nos parece una prueba más contundente de su romanismo. Ese engatillamiento de las dovelas, igual que la misma forma de herradura en los arcos, es una especie de barroquismo propio de un estilo decadente. Ya sabemos cómo se abusa de lo primero en nuestro siglo XV, y además tenemos la prueba de que en el palacio de Diocleciano en Espalato hay dovelas engatilladas. Y es más propio ese floreo de un estilo cansado de la monotonía de las formas usuales, que del tímido echar a andar de un estilo incipiente. Y no se podrá argüir que ese puente se hiciese al final del período, cuando el puente de Córdoba **estaba intransitable** por abandono.

Lo llamado visigodo.

Esta tendencia a cercenar la herencia de lo llamado visigodo es cada vez más general en los autores modernos. Torres Balbás, en su magnífico estudio del arte califal para la «Historia de España» que dirige don Ramón Menéndez Pidal, dice que: «son escasas nuestras noticias sobre el arte que suele llamarse visigodo, es decir, el existente en la península ibérica en el momento de su invasión y conquista por los musulmanes». Y luego añade: «La aportación artística de los pueblos bárbaros invasores de la España romanizada fué de escasa importancia. En el llamado arte visigodo se reconocen, sobre todo, tradiciones romanas más o menos bastardeadas y aportaciones esporádicas del Oriente cristiano».

Efectivamente, los invasores fueron pocos en número, unos trescientos mil frente a unos ocho millones de hispano-romanos, vivían en general fuera de las ciudades en campamentos, y más que trabajar ellos hacían trabajar para sí a los españoles.

La villa de Daragoleja.

Entre los edificios que están en el límite de atribución, se encuentran los restos de esta villa hallados hacia 1870 en el cortijo de Daragoleja muy cerca de Granada, excavados por la Comisión de Monumentos de aquella provincia, con la decidida intervención del señor Gómez Moreno (padre).

Es un conjunto de habitaciones de una villa o granja, cuyos muros estaban construídos simplemente con mampuesto y cuyos suelos, en muchos casos, estaban recubiertos de mosaicos

generalmente sencillo, pero de motivos muy diversos. El estilo general de estos mosaicos es romano con meandros por reminiscencia clásica; no obstante, dominan otras combinaciones lineales de las que estuvieron en boga bajo los visigodos, especialmente círculos, enlaces, rosetas, triángulos enfilados trenzas, etc. Modernos descubrimientos han puesto de manifiesto que estos elementos decorativos fueron más empleados por los romanos en los mosaicos de lo que se creía. Sirva de ejemplo el mosaico hallado hace unos años en Bell-lloc (Gerona) en el que una serie de círculos secantes deja unos espacios adornados con rosas cuadrifolias que son verdaderas cruces. De no haber aparecido junto con otros restos indudablemente romanos se hubiese tomado por obra cristiana.

Los mosaicos de Daragoleja están ejecutados con variedad y con desorden que si no honran el gusto del artista obedecen a un espíritu nuevo de emancipación y originalidad, como desarrollaron los primeros siglos de la Edad Media (57).

En dos habitaciones había mosaicos de mayor interés, uno de ellos con un grupo de pavos reales.

Los únicos restos arquitectónicos allí encontrados son un capitel y su basa, que no se puede saber si pertenecieron al mismo edificio anterior, y que tienen ya características netas que los apartan de lo clásico. El capitel se inspira en el corintio, con desigualdad en los tamaños de sus dos filas de hojas de acanto, con sus volutas de ángulo sustituídas por hojas, con los caulículos muy desarrollados y retorcidos en espiral. La talla es muy sumaria, y como en otros de Córdoba, marca fuertemente un nervio central en las hojas, y de él nacen una serie de profundos surcos que completan su decoración.

La basa sigue la organización general de la ática, pero toscamente y con un perfil general apiramidado (58).

Estos restos se pueden situar entre final del siglo IV y principios del V.

Decoración.

Para terminar haremos una breve referencia a los motivos decorativos hasta hace poco tan característicos de lo visigodo y que han venido a resultar de uso ritual en estelas funerarias de época romana, especialmente en la Meseta (Lara de los Infantes, Hontoria de la Cantera, etc.). Me refiero a las rosas de seis pétalos, encerradas o no en círculos, a las ruedas de radios curvos, a los círculos tangentes y secantes, y sobre todo a la técnica del bisel, tanto tiempo tenido como típica del estilo visigodo.

Hasta el día no se ha encontrado en la Bética que sepamos ninguna pieza de éstas que vienen a confirmar que a los visi-

godos debemos menos de lo que se creía y, mucho más a los romanos. La pieza de este carácter más meridional que se ha hallado es un árula típicamente romana, dedicada a Júpiter y que tiene en su frente una rosa de seis pétalos. Fué hallada en Cabezo de Roenas y se guarda en el Museo de Murcia (59).

Tal vez nuevos hallazgos determinen nuevas teorías sobre todo lo referente a los puntos tratados en este trabajo, ya que la historia del arte es una ciencia a posteriori, siempre a expensas de inducciones y razonamientos de analogía, expuestos muchas veces a que un nuevo hallazgo los destruya.

No obstante, el estudio de los materiales cada vez más abundantes va conduciendo a resultados cada día más satisfactorios.

Felicitación final.

Finalmente nos resta hacer constar nuestra felicitación a la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba y a la Comisión de Monumentos de dicha ciudad, a la primera por tan feliz iniciativa promoviendo este certamen que a la par que honra la memoria del gran Osio estimula a los amantes de la cultura a remover los vestigios del pasado en busca de nuevos conocimientos que enriquezcan la historia de Córdoba y de su Obispo, y a la segunda, por contribuir de modo tan entusiasta a esa misma obra, centrando su interés en que el conocimiento de las bellas artes en Andalucía se enriquezca con un estudio del arte romano en época tan interesante como es la contemporánea de Osio. Si este trabajo consigue satisfacer ese interés, será grande nuestra satisfacción por haber conseguido contribuir una vez más a enaltecer el nombre de Osio y de su Patria.

BIBLIOGRAFIA

Obras generales

Pijoan y Cossío: Summa Artis.
Varios autores: Ars Hispaniae.
Varios autores: Historia del Arte, Labor.
J. Pijoan: Historia del Arte.
Marqués de Lozoya: Historia del Arte Hispánico.
Giménez Placer: Historia del Arte Hispánico.
Vicente Lampérez: Arquitectura Civil Española.
Vicente Lampérez: Arquitectura Religiosa Española.
Varios autores: Historia de España, dirigida por Ramón Menéndez Pidal.
Varios autores: Historia de España, del Instituto Gallach.
Varios autores: Historia Universal, del Instituto Gallach.
Varios autores: Historia Universal, Espasa Calpe.
Gebhardt: Historia de España.
P. Naval: Arqueología y Bellas Artes.
Martigni: Diccionario de Antigüedades Cristianas.

Obras particulares y Monografías

Giovanni Paccioni: Breve Historia del Imperio Romano.
Américo de Castro: España en su Historia.
A. García Bellido: Esculturas romanas de España y Portugal.
Samuel de los Santos Gener: Guía del Museo Arqueológico de Córdoba.

Concepción Fernández: Guía del Museo Arqueológico de Sevilla.

Obras de Don José de la Torre y del Cerro.

Enrique Romero de Torres: Catálogo Monumental de España, provincia de Cádiz.

R. Mélida: Arqueología Española, Colección Labor.

Manuel Fernández y López: Historia de la ciudad de Carmona.

Ramírez de Arellano: Historia de Córdoba.

Gómez Bravo: Obispos de Córdoba.

José Hernández Díaz, Antonio Sancho Corbacho y Francisco Collantes de Terán: Catálogo Arqueológico y Artístico de la provincia de Sevilla.

A. García Bellido: Arte Romano.

Sánchez de Feria: Palestra Sagrada.

Antonio Almagro: Constantes de lo español en la Historia y en el Arte.

E. Molina: La ciudad de Porcuna.

F. Sureda Blanes: La cuestión de Osio Obispo de Córdoba y Liberio Obispo de Roma.

Periódicos y Revistas

Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes.

Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales.

Archivo Español de Arqueología.

Archivo Español de Arte y Arqueología.

Diario «Córdoba».

Diario «A B C» de Sevilla.



Sarcófago del Alcázar.



Sarcófago de Daniel.
Museo Arq. de Córdoba.



Sarcófago de los aceituneros.
Museo Arq. de Córdoba.



Arcos de la llamada
Puerta de Sevilla.



Fragmento de relieve en yeso tallado de Villajoyosa.
Museo Ara. de Alicante.

NOTAS

(1) La Bética, según la división ordenada por Augusto a fines del siglo primero antes de Jesucristo, estaba limitada por la costa meridional de la Península, desde la desembocadura del río Nogalte a la del Guadiana. De aquí subía la linde por la izquierda del río y casi por los actuales límites de España y Portugal, hasta cerca de Badajoz. Luego, siguiendo la línea del río, torcía hacia el Este hasta las Villuercas. Después se dirigía por el N.E. de Sisapo a tomar la línea de la actual Andalucía, desviándose un poco desde la sierra de Topares a la desembocadura del Nogalte. Pero en tiempos de Diocleciano había perdido el triángulo septentrional, cortando de Orellana a Sisapo y luego, bajando hacia Almería, había dejado a la provincia Cartaginense una gran extensión al Este.

Plinio cita entre las colonias más importantes de la Bética las nueve siguientes: Patricia Corduba (Córdoba); Hispalis Romulensis (Sevilla); Hasta Regia (en la desembocadura del Guadalquivir); Augusta Firma Astigitana (Ecija); Augusta Gemalla Tucci (al W. de Sevilla), y Genua Urbanorun Urso (Osuna).

"Historia Universal", Ed. Gallach.

(2) Gerhart Rodenwaldt: "Historia del Arte", Labor, tomo III, pág. 91.

(3) "Historia de España", dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo II, página 283, nota 33.

(4) "Corduba Marcelii Aedificium", por Samuel de los Santos Gener, en Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, núm. 64.

(5) Adela María Trepat, en "Historia Universal", Instituto Gallach, tomo II, pág. 155.

(6) Adela María Trepat, en "Historia Universal", Instituto Gallach, tomo II, pág. 145.

(7) Américo de Castro, en "España en su Historia", pág. 48.

(8) J. Pijoan, "Historia del Arte", tomo I, pág. 488.

(9) J. Pijoan, "Historia del Arte", tomo I, pág. 488.

(10) J. Pijoan, ob. cit., tomo I, pág. 495.

(11) Otón, en el año 69, otorgó a la Bética los impuestos de varias ciudades de Mauritania. Esto contribuyó a intensificar las relaciones entre la Bética y la Mauritania Occidental. (Bosch Gimpera y Aguado Bleye, en "Historia de España", dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo II, pág. 279).

(12) Adela María Trepat, ob. cit., tomo II, pág. 193.

(13) J. Pijoan, ob. cit., tomo I, pág. 496.

(14) J. Pijoan, ob. cit., tomo I, pág. 498.

(15) Blas Taracena, "Ars Hispaniae", tomo II, pág. 114.

(16) Rodenwaldt, "Historia del Arte", Labor, tomo III, pág. 94.

(17) A. García Bellido, "Esculturas romanas de España y Portugal, p. 6.

(18) A. García Bellido, "Esculturas romanas de España y Portugal", páginas 8 y 9.

(19) Santos Gener, "Guía del Museo Arqueológico Provincial de Córdoba", págs. 58 y 59.

(20) J. Pijoan, ob. cit., tomo I, pág. 487.

(21) "Obras de don José de la Torre y del Cerro", pág. 3.

(22) "Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales", 1952-53.

(23) Concepción Fernández, "Memorias de los M. A. P.", año 1946, p. 133.

(24) Martín Almagro Bosch, "Memorias de los M. A. P.", año 1941, p. 37.

(25) "Memorias...", años 1952-53.

No hemos podido comprobar si este fragmento es el mismo que en la misma publicación, año 1954, pág. 41, en una nota firmada por C. M. G., se cita en el Museo Arqueológico Nacional como obra de artistas locales, que por su inhabilidad se une a la barbarie en que el arte romano había caído ya, dando por resultado una pieza tosca, desagradable y hasta de difícil interpretación, que puede fecharse en el siglo III. Se le cita como un fragmento de las Cuatro Estaciones y se dice de él que quizás sirviese para adornar algún edificio público de cualquier ciudad importante de la Bética.

(26) García Bellido, ob. cit., pág. 166, lámina 179.

(27) De los Santos Gener, "Boletín de la R. A. de C., B. L. y N. A. de Córdoba", núm. 20, pág. 525.

(28) García Bellido, "Las dos figuras del Buen Pastor de Gador", en "Archivo Español de Arqueología", LXXVIII, págs. 2 a 12.

(29) García Bellido, "Esculturas romanas de E. y P.", pág. 446.

(30) Adela María Trepat, "Historia Universal", Gallach, tomo II, p. 193.

(31) García Bellido, ob cit.

(32) García Bellido, ob. cit., págs. 255 y ss.

(33) García Bellido, ob. cit., pág. 260.

(34) García Bellido, ob. cit., pág. 238.

(35) García Bellido, ob. cit., pág. 308.

(36) Luis Pericot, "Historia de España", Instituto Gallach, tomo I, p. 529.

(37) Batlle, "Ars Hispaniae", tomo II, pág. 183.

(38) J. R. Mélida, "Historia de España", dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo II, pág. 717.

(39) J. R. Mélida, "Historia de España", dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo II, pág. 717.

(40) Batlle, ob. cit., pág. 211, y "Memorias de los M. A. P.", año 1954.

(41) Batlle, ob. cit., pág. 211, y E. Romero de Torres, "Catálogo Monumental de España, provincia de Cádiz".

(42) J. R. Mélida, ob. cit., tomo II, pág. 742, y Batlle, ob. cit., pág. 209.

(43) J. R. Mélida y Batlle, págs. 745 y 208, respectivamente.

(44) J. R. Mélida y Batlle, págs. 746 y 209, respectivamente.

(45) Mélida, ob. cit., pág. 744.

(46) Batlle, ob. cit., pág. 209.

(47) Copiamos a don Samuel de los Santos Gener de "Memorias de los M. A. P.", año 1940, pág. 49.

(48) Jacques Fontaine, "Un sarcófago cristiano de Córdoba, coetáneo de Osio", en "Archivo E. de A.", núm. 67.

(49) El Museo Lateranense posee un sarcófago con escenas de vendimia. García Bellido en "Esculturas...", pág. 261, estudia varios del Museo Etnológico de Belem, y el Sr. Figueredo, en Archivo Español de Arqueología, estudia otro del siglo V-IV.

(50) Blas Taracena, "Ars Hispaniae", tomo II, pág. 161.

(51) Gebhardt, "Historia de España", tomo I, pág. 333.

(52) J. R. Mélida, ob. cit., pág. 720.

(53) Ernst Hohl, "Historia Universal", Espasa Calpe, tomo II.

(54) Camps Cazorla, "Historia de España", dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo III, págs. 468 y ss.

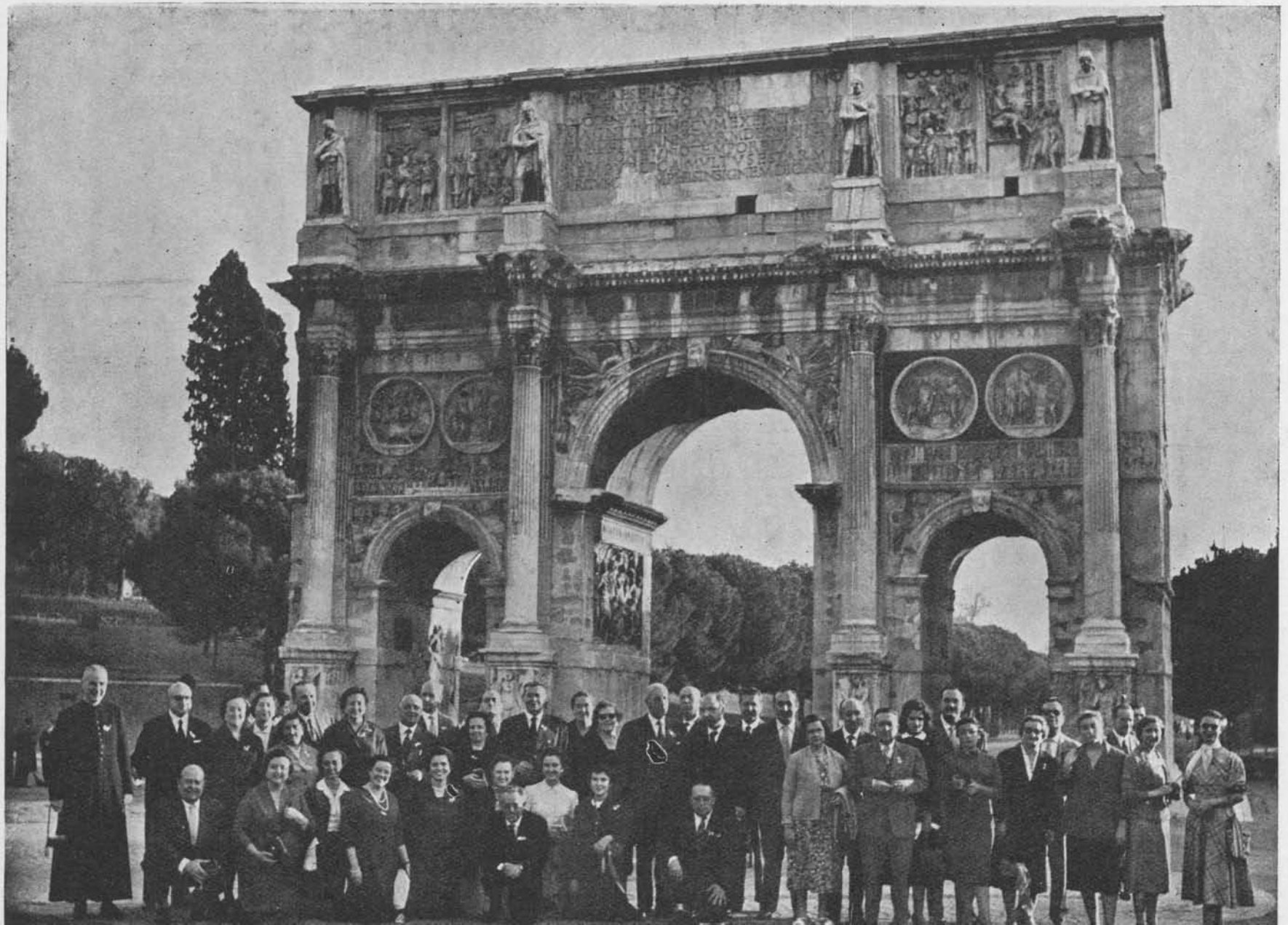
(55) Camps Cazorla, "Historia de España", dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo III, págs. 468 y ss.

(56) Camps Cazorla, ob. cit., pág. 463.

(57) M. Gómez Moreno, hijo, "Granada" en "Monumentos Arquitectónicos de España", 2.ª serie, Madrid, 1907, pág. 31.

(58) Camps Cazorla, ob. cit., pág. 461.

(59) "Memorias de los M. A. P.", año 1941.



Peregrinos cordobeses que en octubre de 1957 visitaron Roma para impetrar del Sto. Padre Pío XII la canonización de Osio

MIGUEL A. ORTI BELMONTE

Breve biografía de Osio, Obispo de Córdoba

BRAC, 79 (1959) 281-299

BRAC, 79 (1959) 281-299

MIGUEL A. ORTI BELMONTE

Breve biografía de Osio, Obispo de Córdoba

Córdoba, cuna de guerreros, poetas, filósofos y santos, cuya tierra está santificada por sus mártires y las orillas del Guadalquivir donde sufrieron muerte y pasión sus santos Eulogio, Perfecto, Flora, María, Pelagio y tántos otros por confesar su fe, es decir, ser testigos de la divinidad de Cristo, bendiciendo a sus verdugos y ofreciendo ellos mismos su vida a los suplicios. Por amor y cariño a Córdoba cogemos la pluma y decimos con el poeta: «Cuando mi voz levanto, cristiano y español con fe y sin miedo, canto mi religión, mi patria canto».

Una de las glorias más puras de Córdoba, del orbe, y de la Iglesia, es su obispo Osio. San Atanasio, su amigo, le llama el Grande, otros el Confesor de Cristo, el anciano venerable, el padre de los Obispos, el hombre verdaderamente Osio, es decir santo, el anciano abrahamita, irreprochable en su vida, adversario acérrimo de la herejía, presidente nato de los Concilios. La etimología de su nombre, si fuera de origen griego, se escribiría Hosio, pero autores latinos como San Hilario y San Agustín lo escriben como latino Osio, pero en Córdoba había maestros griegos en el siglo de Osio, como lo prueban las inscripciones epigráficas, y pudo haber penetrado el nombre griego, como el cristianismo había ido penetrando lentamente en toda España, pues si bien no tenemos testimonios históricos sino contadísimos, en cambio la arqueología con inscripciones, lucernas con los símbolos cristianos, palomas de barro, sepulcros paleocristianos, lo dicen y prueban.

BRAC, 79 (1959) 281-299

Las comunidades cristianas nacen desde luego en ciudades y tienen al frente un obispo. A medida que la difusión del Cristianismo fué mayor, surgieron comunidades cristianas pequeñas en lugares y campos, colocándose al frente de las mismas presbíteros o diáconos, que eran frecuentes en la Península antes del Cristianismo.

En Córdoba, en el siglo II y a las puertas de la ciudad, en Asti (Ecija), había llegado el cristianismo y se da ya el año 279 como fecha de la elevación a la silla de Córdoba de su primer obispo Severo, el que suceden Grato y Beroso y a éste Osio. El Obispo, cabeza y jefe de la comunidad cristiana, era designado con nombres diversos y en su elección intervenía la comunidad cristiana y los obispos comprovincianos. La intervención de aquéllos y éstos puede decirse que fué la doctrina canónica, aunque desde luego en la España romana hubo la tendencia de designar sucesor, lo que motivó la intervención de los Pontífices.

El Menologio griego dice que fué consagrado Obispo por el Arzobispo cercano. Pero no han llegado a nosotros el Sermo enthronistichus que según los cánones debía pronunciar el Obispo consagrado, ni tampoco las Cartas entronísticas o sinodales que debían remitir a los Obispos atestiguando su fe y ortodoxia. Lagunas en la vida de Osio como otras muchas que han imposibilitado el poder hacer una biografía del Obispo cordobés.

Si aceptamos como fuente histórica a San Atanasio y lo que siglos después escribe Simón de Metaphrastes, debió de nacer en el año 256, ya que murió de 101 años en el 357. Y el primer punto obscuro es si había nacido en Córdoba. Las palabras de Metaphrastes en su narración del Concilio de Nicea, son «Corduba urbs Hispaniae de eo se jactabat», lo que ha motivado distintas interpretaciones. Para el más erudito de los biógrafos de Osio, el P. Zacarías Villada, este testimonio no es irrecusable; para el P. Pueyo, el ser considerado entonces Osio como una gloria de Córdoba entera y no sólo de Córdoba cristiana, sino de la misma población pagana, que era a la sazón la mayoría, al gloriarse y enorgullecerse justamente con la gloria y la influencia mundial que ejercía en el Imperio romano, equipárabalo a los más gloriosos de sus hijos, pudiéndosele aplicar el elogio del poeta latino:

«Corduba clara viris viribusque ubique timenda»

Cuando el emperador Constancio le llamó a Milán en el año de 355, convencido de que nada podría conseguir de Osio para la condenación de San Atanasio, lo dejó en paz para volver a su patria y a su iglesia. Pero opinan Villada e Hilario Yeben que estas palabras no dicen otra cosa, sino que volvió a España y a su iglesia, la de Córdoba, y no se dice nada del lugar del nacimiento.

El último testimonio es la tradición y éste dice desde su época que nació en Córdoba, y la tradición es una fuente histórica que no puede rechazarse cuando no hay documentación ni pruebas en contrario.

Córdoba en el siglo III era una gran ciudad romana, llena de edificios suntuosos y con un foco de cultura griega y latina. El Foro con el templo de los Pretores, el anfiteatro y la Casa del Pretor, ocupaban el centro de la ciudad; era la actual calle de Claudio Marcelo. Las construcciones se extendieron por el actual Ayuntamiento e Instituto, e iglesia de San Pablo; las ruínas surgidas hace poco tiempo con motivo de las obras municipales, han confirmado una vez más la tradición. Sobre columnas o pedestales, estaban colocadas las estatuas de emperadores y cónsules.

En los albores del siglo IV es la persecución de Diocleciano, que ensangrienta la España cristiana. Sufren el martirio en Córdoba sus patronos San Acisclo y Santa Victoria, Fausto, Jenaro y Marcial. El lugar, según el Padre Ruano, en su «Historia de Córdoba», en que sufrían el martirio, era una columna a la entrada del Colegio de la Asunción; Osio fué flagelado; en su cara conservó eternamente la huellas de la confesión de su fe en Cristo, y por eso fué llamado el confesor. He aquí cómo la Providencia, en sus inescrutables designios, hizo que a pocos metros de donde sufrió el martirio se levantara siglos después le estatua que lo glorifica, para dar testimonio de su vida y de su santidad.

Ya está estigmatizado Osio por confesar su fe, ha sido testigo de la muerte de los primeros santos de su Diócesis, que ha de ser un semillero cuando las persecuciones de los mozárabes.

La Iglesia hispana había padecido extraordinariamente con la persecución de Diocleciano y pensaron en reunirse para tratar de las cosas de la fe y del culto en una asamblea, concilio, reuniéndose en Iliberis (Granada) y sus actas, que han llegado a nosotros y de cuya autenticidad nadie duda, son un precioso documento para estudiar la Iglesia española y el pensamiento de Osio que lo había de llevar a los Concilios ecuménicos. Fueron diez y nueve los obispos que asistieron al Concilio, casi todos de la Bética. Figura en primer lugar entre los obispos Félix, obispo de Guadix, y hay la sospecha de que la preferencia fuera por ser la sede de San Torcuato, uno de los varones apostólicos evangelizadores de España. Osio está en segundo lugar y antes que San Valero de Zaragoza, que en 304 sufrió persecución. La fecha del Concilio iliberitano está en duda; se admite por unos entre el 300 y el 306, y por otros, el 313 o una inmediata, y siempre después de la persecución que sufrió Osio.

Osio acudió al concilio con el presbítero cordobés Eutiquio y hay que suponer que tomó parte en la promulgación de muchos cánones, como tomó parte más tarde en el concilio de Sar-

des, donde la mayor parte de los cánones fueron propuestos por él. El estudio de los cánones de Iliberis nos llevaría mucho espacio. Entre los modernos historiadores están Menéndez y Pelayo en su «Historia de los Heterodoxos Españoles» y el P. Zacarías Villada en su «Historia incompleta de la Iglesia Española». El primer canon de aquella asamblea prohibe a todo el que haya recibido el bautismo, a menos de no haber llegado a la edad de la razón, entrar en los templos de la idolatría para entregarse en ellos a actos de adoración, bajo pena de ser excluídos para siempre de la comunión de los fieles.

Se prohibe a los cristianos dar sus hijos en matrimonio a los gentiles, judíos y herejes. Se prohibe la grangería a los obispos y a los presbíteros. Se prescribe el ayuno, excepto en los meses de julio y agosto, a causa de los grandes calores. Se prohibe a los cristianos subir al Capitolio de los gentiles para asistir a los sacrificios. Semejante falta se expiará con diez años de penitencia. Los cristianos que hubiesen aceptado las funciones de flamines y sacrificadores sufrirán igual pena; si se hubieren limitado a dar juegos, recibirán el perdón después de cumplir la penitencia que les sea impuesta.

El Concilio exhorta a los fieles a no tolerar, en lo posible, ídolos en sus propiedades; en caso de tener la resistencia de los esclavos, han de procurar a lo menos conservarse ellos puros. Se recomienda la continencia a los obispos, presbíteros y diáconos; a los que están casados se les encarga vivir con su esposa como hermanos. Se prohibe pintar imágenes en las paredes de los templos. Condénase la costumbre de encender cirios en los cementerios durante el día, y que las mujeres pasen la noche en vela porque tales velas pueden dar lugar a graves desórdenes. Sanciona la completa indisolubilidad del matrimonio. Ordena la celebración del Domingo, acuerdo que fué sancionado en el Concilio de Sárdica a propuesta del mismo Osio. Señala la celebración de la fiesta de Pentecostés el día 50 después de Pascua. Señala los grados de parentesco que impiden el matrimonio.

El concilio de Arlés tuvo lugar el 314, y asisten al mismo el obispo de Mérida Liberio y el presbítero de Osuna Natal, que había asistido al de Iliberis. Cita implícitamente y luego copia bastantes cánones del concilio de Elvira. «Censurado ha sido por algunos, escribe Menéndez y Pelayo, el rigor draconiano de los cánones de Elvira; pero cómo proceder de otra suerte si había de mantenerse el vigor y la pureza de la ley en medio de un pueblo tan mezclado como es el de la Península, cristiano en su mayor parte, pero no inmune de las relajaciones y malos hábitos del paganismo, y expuestos a contínuas ocasiones de error y de pecado por la convivencia con gentes de culto extraño o enemigos».

Derecho tenían a ser inexorables con los apóstoles y sacrílegos aquellos Osio y Valerio, confesores de Cristo, los cuales

mostraban aún en sus miembros las huellas del martirio cuando asistieron al Sínodo Iliberitano.

El Imperio romano caminaba a su decadencia. Diocleciano un dálmata, hijo de un escribano, quiere contenerla y divide el Imperio, dándose por colega a su compañero de armas Maximiano, estableciendo las capitales en Nicomedia y en Milán. Con el nombre de Augustos agrega después dos Césares con el derecho de suceder a los Augustos, estableciendo cuatro capitales del Imperio. Los Césares fueron Constancio Cloro y Galerio. Diocleciano abdica y obliga a Maximiano a lo mismo en el 305, y viene la guerra civil, llegando ha haber seis emperadores al mismo tiempo. A la muerte de Constancio Cloro las legiones proclaman Augusto a su hijo Constantino, y a la muerte de Maximiano se proclama emperador su hijo Majencio. Declarada la guerra entre los dos, Constantino al frente de 100.000 hombres pasa los Alpes y llega a las puertas de Roma, al monte Milvius, a nueve millas de Roma. Eusebio, el historiador de Constantino, fundándose en la relación jurada de Constantino, refiere que un día antes de la llegada a Roma vió el emperador con todo su séquito en las primeras horas de la tarde, una cruz sobre el disco solar formada por luminosos rayos, con la inscripción: «In hoc signo vinces». A la noche siguiente se le apareció en sueños Jesucristo con el signo que había visto y le mandó hiciera una insignia como aquélla y la llevara a las batallas como señal de felicidad, por lo que el Emperador hizo el Lábaro.

Constantino se hizo levantar una estatua en Roma con la cruz en la mano y la inscripción: «Hoc salutari signo, quod verae virtutis insigne est, vestram urbem tyrannicae dominationis jugo liberatam servavi. Senatui populoque Romano in libertatem aserto pristinum decus nobilitatis splendoremque restitui». No obstante la superioridad del ejército de Majencio, Constantino obtiene la victoria el 28 de octubre del 312. Constantino entró triunfante en Roma (arco de triunfo de Constantino), y al año siguiente da el edicto de Milán, concediendo a la Iglesia el derecho que había disfrutado la iglesia pagana, o sea la inmunidad de los eclesiásticos, de los servicios públicos, el derecho de la Iglesia para recibir legados, la festividad del domingo y la facultad para manumitir esclavos en las iglesias como antes en los templos paganos, devolvía los bienes que se le habían quitado a la Iglesia. Constantino era pagano, pero su madre era cristiana, Santa Elena, y conocía la extensión del cristianismo y se apoyó desde el primer momento en los cristianos. «Hemos resuelto, decía en el Edicto, conceder a los cristianos y a todos los demás la libertad de practicar la religión que prefieren a fin que la divinidad que reside en el cielo sea propicia y favorable tanto a Nos como a todos los que viven bajo nuestra dominación». La figura de Constantino ha sido muy discutida; para unos fué un tirano, para los cristianos casi un santo. El

bautismo lo recibió en el lecho de muerte de manos de Eusebio de Nicomedia, pero sus actos no fueron muchos de ellos de un cristiano. Mandó matar a su hijo Crispo y a su sobrino Liciniano (hijo de Licinio), irritado por las falsas acusaciones de su mujer Fausta, y luego que supo por su madre, Santa Elena, la verdad, mandó ahogar a Fausta en un baño.

En sus decretos manifiesta claramente que estaba convencido de la verdad del cristianismo que llama veneranda lex, vera doctrina, mientras califica el paganismo de superstitio et praeterita usurpatio, pero no obstante no siempre su actitud con la Iglesia fué la debida.

Constantino fué un hábil político. Al principio, creyente, o no, se apoyó en los cristianos, y cuando triunfa Liciano, su cuñado, en la batalla de Cibalis en la Pannonia, se inclina francamente a los cristianos y recomienda a los mismos gobernadores que renunciaran a su culto y otorga privilegios a las ciudades que destruían los altares de los ídolos.

A principios del 313 se encuentra Osio en Milán en la corte del Emperador como un consejero en los asuntos eclesiásticos, lo sabemos por Eusebio de Cesárea en su vida del Emperador, que reproduce la carta del Emperador al obispo de Cartago, Ceciliano, que los 3.000 folles que distribuirá entre algunos servidores de la legítima y santísima religión cristiana, lo haga ateniéndose a la lista que le manda Osio, el cual debió por lo tanto ser el inspirador del Edicto de Milán y de toda la legislación favorable a la Iglesia entre el 309 y 324. Las leyes que figuran en el códice de Justiniano y del que hay traducción en castellano e incluso la ley de manumisiones del citado código está dirigida a Osio.

El norte de Africa fué siempre campo abonado para toda clase de herejías, como lo fué más tarde para la penetración del islamismo, las ideas producidas por los rebautizantes y el novacionismo estallaron en la elección de obispo de Cartago en el 311 en la que se opusieron al legítimo obispo Cecilio Mayorio al que sucedió Donato el Grande, cundiendo por todo el Africa, dando lugar a que en las diócesis se produjeran cismas, habiendo un obispo católico y otro donatista.

La doctrina donatista consistía en sostener que la eficacia de los sacramentos no sólo dependía de la ortodoxia sino también de la moralidad de los ministros, por lo cual rebautizaban a todos los que no habían recibido el bautismo de un donatista. La verdadera iglesia no puede tener en su seno pecadores, por lo cual sólo consta de los hijos de los mártires no de los hijos de los traditores (los católicos).

Osio, consejero del Emperador, fué el inspirador de las medidas tomadas por el Emperador contra los donatistas: incautación de sus bienes y de las iglesias, destierro de muchos de sus obispos y sacerdotes, y por último, Osio fué a Alejandría, con

cartas del Emperador para Alejandro y Arrio, en donde reúne un concilio en donde expuso admirablemente la doctrina católica de la Trinidad, defendiéndola de los errores y herejías. ¡El éxito del viaje de Osio no pudo ser más grande para la cristiandad y la Iglesia!

Una nueva herejía, que había de durar siglos y penetrar en España con los visigodos, se produce en Africa y toma el nombre de su gran propagador: el arrianismo. Sus antecedentes estaban en la que profesó el presbítero Luciano († 312) que consideraba al Hijo no igualmente eterno que el Padre, y negaba el alma humana de Cristo.

Arrio era un sacerdote de la iglesia de Alejandría; tomó parte en el cisma de Melacio pero arrepentido volvió al seno de la Iglesia. Hacia el 318 empezó a propagar su doctrina, cuyas principales proposiciones eran: el Hijo no procede del ser del Padre, sino de la nada; por tanto no es igual al Padre en la esencia, pues sólo así se conserva la inmutabilidad e indivisibilidad de la esencia divina. Salido de la nada por voluntad del Padre, es verdaderamente una criatura, si bien la más perfecta, pues todas las demás han sido hechas por El. No es eterno como el Padre, aunque fué hecho ante todo tiempo, así que el Padre tiene sobre El una prioridad parecida a la temporal. Según la verdad y la Sagrada Escritura, el Hijo sólo se puede llamar Dios impropiamente, no es Dios verdadero.

Arrio fué expulsado de Alejandría, dirigiéndose a Palestina y en el concilio de Alejandría, que presidió Osio para condenar a los donatistas, desfiguró su doctrina pidiendo el apoyo de los obispos del Asia Menor. Contó para la difusión de su herejía con el obispo Eusebio de Nicomedia. Se dirigió en una epístola a su obispo San Alejandro pidiendo una transacción, al mismo tiempo que escribía su obra «Talia» y cánticos para los viajeros, marineros y obreros con el fin de que se popularizara su doctrina. Constantino triunfa de Licinio y cuando vuelve a Nicomedia se entera de la controversia surgida, y como su política era apoyarse en el cristianismo unido y fuerte, envió, dice el historiador Eusebio de Cesárea, a Alejandría para hacer la paz, a una persona de las que le acompañaban, cuya fe, modestia y fortaleza en confesar a Cristo le eran bien conocidas. Esta persona era Osio, quien volvió a Nicomedia a dar cuenta del fracaso de su gestión al mismo tiempo que se presentaba en la corte San Alejandro de Alejandría y acordaron la celebración de un Concilio general para condenar a Arrio y definir la Divinidad del Hijo y su consubstancialidad con el Padre. El Emperador, ex sacerdotum sententia, convocó el Concilio de Nicea (325) (Bitinia). El Papa consintió en la convocatoria; era a la sazón el Pontífice reinante Silvestre I, enviando como legados a Osio y a los presbíteros romanos Víctor y Vicente. Se convocó a todos los obispos de la Iglesia, 300 según unos, 318 según otros historiadores. El histo-

riador Eusebio, testigo presencial, nos dice con elocuentes palabras: «Constantino verdadera providencia de Dios, convocó el Concilio». «Velut divinam phalangem adversus hostem instruens». (De los tres continentes entónces conocidos acudieron sus obispos). Un historiador moderno, A. de Broglie, hace la estampa histórica de los obispos que concurrieron. Pafnucio, obispo de Tebaida arrastrando una pierna cuyos músculos le habían sido seccionados y vaciado un ojo; Pablo de Neocesárea, levantaba para bendecir su mano mutilada, por haberle sido quemada, despertando tal emoción que los concurrentes acudían a besar su mano. Santiago de Nisibe, del que se decía que había resucitado muertos; Espiridión, obispo de Chipre, cuyo candor infantil y sencillas costumbres eran proverbiales; Potamio de Heracles, que también había perdido un ojo en la persecución última. Todos eran ilustres, unos por su sabiduría, otros por su paciencia en tolerar la persecución, otros por su modestia y por la gravedad de sus costumbres. Entre esta multitud de Príncipes de la Iglesia descollaba Osio. Según Eusebio era «multo omnium sermone celebratus».

La privanza que disfrutaba con el Emperador, su sabiduría, su historia e intervención en los Concilios y en la polémica contra los herejes donatistas, su cara estigmatizada por los latigazos sufridos al confesar su fe en Cristo, el ser el representante del Santo Padre, el obispo de Roma San Silvestre, al que su ancianidad le impedía asistir. Todo esto y el ser el presidente del Concilio y el teólogo del Emperador le hizo la primera figura, como después lo sería del mundo católico.

Arrio acudió al Concilio. De alta estatura y hábil dialéctico pidió ser oído, entablándose discusiones antes de la llegada del Emperador, el que acudió, dirigiendo una alocución, pero se retiró no tomando parte en las discusiones y aceptando sólo la presidencia de honor.

Expuestas las doctrinas de Arrio parecieron tan mal a los Padres del Concilio que fueron rechazadas, pero un grupo de obispos capitaneados por Eusebio de Nicomedia se mostraron partidarios de Arrio, siendo rechazada la fórmula arriana que decía: «El Hijo de Dios fué hecho de la nada, es criatura; hubo un tiempo que no existía». Rechazar la fórmula era fácil, el problema era encontrar la definición dogmática. Eusebio de Cesárea presentó otra fórmula en la cual se decía del Hijo que es Dios de Dios, luz de luz, vida de vida, hijo único, primogénito entre todas las criaturas, engendrado del Padre antes de todos los tiempos. Fué rechazada en el acto la propuesta de Eusebio y en medio de la incertidumbre y angustia de los Padres, habla Osio proponiendo no una fórmula sino una palabra que contenía y expresaba todo lo que se quería decir, la doctrina católica de la unidad e identidad de substancia del Padre y del Hijo sin prestarse a torcidas interpretaciones, era la palabra griega omou-

sios, equivalente a la latina consubstancialis y así se añadieron al Símbolo las dos afirmaciones que el Hijo es de la substancia del Padre y que es consubstancial con el Padre. Al afirmar que el Hijo es consubstancial con el Padre, decían los Padres que era la misma substancia no sólo específicamente, sino la misma numéricamente. Era la declaración dogmática del misterio de la Santísima Trinidad, bandera de la fe católica contra las herejías de todos los tiempos, inspiración del Espíritu Santo al gran Osio y llevada para manifestarla al Concilio por orden del Santo Padre San Silvestre.

Los arrianos vieron desde el primer momento que la palabra consubstanciabilidad no admitía discusiones por lo que se negaron a admitirla; alegaban que era una palabra nueva que no estaba empleada en las Sagradas Escrituras ni en la tradición; pero en las Escrituras estan contenidas la verdad revelada, no palabras. En San Juan se lee: «Yo soy una misma cosa con el Padre», que es lo mismo que el símbolo niceano: «El Hijo es consubstancial con el Padre».

Fijado el valor de la palabra, quisieron los Padres que se ampliase con palabras precisas y se redactó el Símbolo Niceano, obra de Osio el Obispo cordobés, según San Atanasio, que fué leído en la sesión por el Diácono Hermógenes, secretario del Concilio y aclamado por los Padres asistentes, escrito en griego que era la lengua, con el latín, que dominaba en la Asamblea:

«Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, a Patre genitum, unigenitum, in est ex essentia Patris, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstancialem Patri, por quem omnia facta sunt».

«Creemos en un solo Dios Padre Omnipotente, creador de todo lo visible e invisible, y en un Señor Jesucristo Hijo de Dios, único engendro del Padre es decir de la substancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de Dios verdadero, engendrado no hecho, consubstancial al Padre, por quien han sido hechas todas las cosas en el cielo y en la tierra, que por nosotros hombres y por nuestra salvación descendió y encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, subió a los cielos y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. Y en el Espíritu Santo. Mas a los que dicen: Hubo un tiempo en que no era, y antes de nacer no era y que fué hecho de la nada o de otra substancia o esencia, diciendo que es creado o convertible o mudable el Hijo de Dios, los anatematiza la Iglesia Católica». Su firma, la primera, dice en griego: «Osio Obispo de Córdoba en España, como creo así lo suscribo».

Hubo algunos obispos que se negaron a firmar, otros llegaron a firmar, siendo los primeros desterrados y anatematizados.

El Concilio se ocupó después de varios asuntos, entre ellos el tiempo que debía de celebrarse la Pascua, el domingo prime-

ro después del plenilunio que sigue al equinocio de primavera y si el plenilunio cae en domingo la Pascua se celebra al siguiente. Los obispos malecianos quedaron en suspenso pero volverían a sus sedes a la muerte de los nombrados en su lugar, por el Patriarca de Alejandría; finalmente dieron veinte cánones sobre el nombramiento de los clérigos, admisión de los herejes, apóstatas y penitentes.

El Emperador obsequió con un banquete a los obispos que por vez primera veían cómo la guardia les rendía honores que era «como una imagen del reino de Dios Cristo y como cosa que le parecía un sueño».

No está documentado si después del Concilio continuó Osio en la corte o si regresó a su Sede, pero sí consta que después Constantino fué desviándose del camino recto y empezó a proteger a los arrianos, llegando incluso a levantar el destierro a Arrio y a otros obispos, y empezó la persecución de San Atanasio al que un Concilio celebrado en Tiro le prohibió volver a su Sede de Alejandría. Murió Constantino el 332 recibiendo en el lecho de muerte el bautismo por ruegos de su madre Santa Elena. La guerra civil estalla entre sus hijos. Dueño Constantino II de la mayor parte del Imperio y aconsejado por el Papa San Julio, por Osio y por Máximo de Tréveris, de acuerdo con su hermano Constancio convocó un Concilio en Sárdica, la actual Sofía, lo que tuvo lugar en el 343. Osio llegó a Sárdica acompañado de San Atanasio que había salido a su encuentro desde Milán a las Galias; por indicación de Constante venía con los obispos de Mérida, Astorga, Zaragoza, Castulo y Barcelona. La presencia del venerable pastor está expresada por San Atanasio. Allí se presentó aquel anciano venerable, de feliz ancianidad, digno de toda reverencia por su edad, por su confesión de la fe y por los muchos trabajos que tenía sufridos. Legado del Papa, fué aclamado presidente del Concilio. Los obispos orientales, muchos de ellos arrianos, plantearon la cuestión de la aprobación de la deposición de San Atanasio, el mismo santo escribirá después lo que decía Osio al Emperador Constante: «Yo mismo invité a los enemigos de Atanasio a que expusiesen cuanto contra él supieran. Les dí palabra y seguridad de que la sentencia, en todo caso sería recta. No una sino dos veces, les insté que si no querían responder ante todo el Sínodo, lo hicieran ante mí solo y les prometí que si Atanasio resultaba culpable, le arrojaríamos de nosotros por completo. Más aún, en caso de que saliera inocente y ellos impostores, si a pesar de todo le rechazaban, yo mismo le persuadiría que se volviese conmigo a España».

Los obispos orientales se retiraron y el Concilio después de detenido estudio declaró inocente a San Atanasio, reponiéndolo en su diócesis y los obispos Marcelo y Asclepos hicieron profesión de fe ante el Sínodo, el cual reiteró la profesión de fe de Nicea y reconoció el derecho de apelación a Roma de los obis-

pos que habían depuesto. También dieron cánones encaminados a regular la conducta de los obispos.

De los veinte cánones aprobados en Sárdica, quince fueron propuestos por Osio y todos ellos han sido las columnas de la disciplina eclesiástica, poniendo el nombre del obispo de Córdoba a la altura de los más grandes canonistas de la historia.

Mientras tanto los obispos orientales celebraban un seudo concilio de Filipoppolis, origen del cisma de Focio y de todas las calumnias que habían de verter contra la gran figura del obispo de Córdoba.

De Sárdica regresó Osio a Córdoba, donde reunió un Sínodo diocesano, el primero en la Diócesis cordobesa. Así lo afirma el P. Florez, fundamentándolo en el Libellus Synodicus, documento del IX, pero sobre originales más antiguos, cree M. Menéndez y Pelayo.

El Imperio está restablecido en su unidad en Constancio, que establece su capital en Sirmio, en la Panomia. Era amigo de intromisiones en el seno de la Iglesia, fomentando las intrigas de los arrianos que consiguen la reunión de un concilio en Arlés para deponer a San Atanasio. Los obispos desertaron o se pusieron de parte del emperador Constancio que interviene personalmente en el Concilio. El Papa mostró su amargura en una carta dirigida a Osio, en la que le decía: «Me siento quebrantado por el dolor que esta defección me causa. ¡Ojalá pudiera morir por Dios para no pasar yo también por un traidor, que parece aprobar las doctrinas que la Iglesia reprueba!». Un nuevo Concilio convocado en Milán a petición del Papa fué tan funesto como el de Arlés; las escenas de violencia provocadas por el Emperador fueron mayores que las de Arlés, pero tres figuras venerables seguían frente a las violencias imperiales: el Papa San Liberio, San Atanasio y el venerable Osio. El Santo Padre es desterrado a la Tracia, nombrando al antipapa Félix; Osio es llamado a la corte donde no consigue el Emperador que firma la deposición de San Atanasio, pero le permite volver a Córdoba a donde le escribió cartas, unas aduladoras y otras amenazadoras, a una de las cuales contestó con la siguiente que lo ha hecho inmortal en la historia de las persecuciones:

«Osio al Emperador Constancio, salud en el Señor.

Yo confesé a Cristo una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieras, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar la conducta, ni los escritos ni las amenazas. Deja de escribir semejantes cosas: no pienses como Arrio ni des oído a los orientales, ni creas a Ursacio y Valente, por que lo que éstos dicen no lo dicen por favorecer a Atanasio sino a su herejía. Créeme Constancio, a mí que por la edad podía ser tu abuelo. Halléme en el Concilio sardicense, cuando tú y tu hermano Constancio, de buena memoria,

nos convocásteis. Yo mismo invité a los enemigos de Atanasio que se presentaran en la iglesia donde yo estaba, a que dijeran cuanto contra él tuvieran. Les dí palabra y seguridad de que la sentencia sería recta en todo. No una sino dos veces les insté a que si no querían declarar ante todo el Sínodo lo hicieran ante mí sólo, y les prometí que si Atanasio resultaba culpable le arrojaríamos de entre nosotros por completo. Más aún; en caso de que resultara inocente y ellos impostores, si a pesar de todo rechazaban a Atanasio, yo le persuadiría a que volviera conmigo a España. Atanasio se avino a ello sin repugnancia, pero ellos, no teniéndolas todas consigo, se opusieron a todo. Llamado luego Atanasio por tus cartas, acudió a tu cuartel general y pidió que se convocase a sus enemigos, presentes en Antioquía, juntos o por separado, para que acusasen o fueran acusados y para que probaran ante él cuanto le echaban en cara y no anduvieran calumniándole en su ausencia. A pesar de apoyar tú la propuesta ellos la rechazaron. Pues ¿por qué ahora das oído a sus detractores? ¿Por qué toleras a Valente y a Ursacio que en un instante de arrepentimiento confesaron por escrito la calumnia que habían levantado? Y lo confesaron, no obligados por la fuerza, como pretenden ellos, no constreñidos por los soldados, sino a ciencia y paciencia de tu hermano —porque bajo su mando no pasaba lo que está pasando ahora ni mucho menos—, sino por su propia vvoluntad, fueron ellos a Roma y allí, ante el Papa y los presbíteros, hicieron su confesión por escrito habiendo dirigido a Atanasio una carta de paz y amistad. Y si ahora alegan que se les forzó y esto lo tienen por malo, no apruebes tú nada semejante. Deja de hacer violencias a nadie ni por cartas ni por medio de enviados. Restituye a sus sedes a los desterrados, no sea que quejándote tú de la fuerza, la ejerciten ellos con mayor encono. ¿Por ventura hizo algo parecido Constante? ¿Qué obispo desterró? ¿Cuándo se mezcló en los juicios eclesiásticos? ¿Qué ministro suyo estrechó a nadie para que suscribiese contra otro, según afirman Valente y los suyos? Desiste, pues, y acuérdate de que eres mortal. Teme el día del juicio y consérvate puro para él. No te entrometas en asuntos eclesiásticos ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruído por nosotros. A tí te dió Dios el Imperio, a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la ordenación divina, así mismo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Por tanto, ni a nosotros es lícito tener el imperio en la tierra, ni tú ¡oh rey! tienes potestad en las cosas sagradas.

Escribo ésto por celo de tu salvación. En orden a lo demás que contiene tu carta he aquí mi propósito: Yo no sólo no me adhiero a los arrianos, sino que anatematizo su herejía, ni suscribo contra Atanasio, a quien quiero yo como la Iglesia de Roma

y todo el Sínodo (de Sárdica) declaró inocente. Y tu mismo sabiendo todo esto llamaste a Atanasio y le concediste que se volviera con honra a su patria y a su iglesia. Pues ¿qué motivo hay para tan notable mudanza? Porque sus enemigos de hoy son los mismo de ayer, y cuanto ahora murmuran —porque delante de él no se atreven a hablar— lo proferían antes que tú llamases a Atanasio a tu presencia y lo esparcieron al ir al Sínodo (de Sárdica). Pero cuando yo les estreché a que alegasen las pruebas, como apunté arriba, no pudieron aducirlas, y si las hubieran tenido, no habrían huído tan ignominiosamente. ¿Quién te ha hecho olvidar después de tanto tiempo tus cartas y tus palabras? Contente pues, y no te fíes de los hombres perversos, para que no te hagas responsable por la mutua participación de unos con otros, porque de lo que ahora condesciendes con ellos, has de dar cuenta tú solo el día del Juicio. Ellos pretenden perjudicar a su enemigo por tu medio y quieren que tú seas ministro de su maldad para sembrar con tu ayuda en la Iglesia una herejía detestable. No es prenda de prudencia arrojarse al peligro cierto para servir a la liviandad ajena. Repórtate y escúchame, Constancio, pues esto es lo que a mí me toca escribir y a tí no despreciar».

Todos los historiadores ensalzan la grandeza de esta carta, la ecuanimidad, y que no hay nada tan sabio, tan generoso, en una palabra, tan episcopal como esta carta. En la corte se debió producir un verdadero movimiento contra el obispo que con tanta firmeza y claridad hablaba, y los obispos arrianos continuarían su campaña, dando lugar a que Osio recibiera la orden de comparecer en la corte y a la presencia del Emperador, debiendo llegar a la capital del Imperio, Sirmium, hacia el 356, para empezar lo que podríamos decir su segundo martirio. Era un anciano que tenía cien años, y no contentos con ello los arrianos habían de deslizar la calumnia para que hasta la posteridad dudara de su fe.

Mientras tanto, San Atanasio, depuesto a la fuerza de su diócesis de Alejandría, era perseguido y se refugiaba entre los santos anacoretas de la Tebaida, perseguido por los esbirros del Emperador durante seis años, que los dedicó a la vida de penitencia y de estudio, escribiendo la «Vida de San Antonio», la «Apología de su huída» y sus cartas a Serapión, a los monjes, y la «Muerte de Arrio», y para la historia de nuestro Obispo, la «Historia de los Arrianos». Regresó a su diócesis en el 362 a la muerte de Constancio, pero sufrió un cuarto destierro con Juliano el Apóstata y el quinto en el reinado de Valente. Repuesto de nuevo, trabajó hasta desarraigar el arrianismo y murió el 2 de mayo del 373 cuando la lucha tocaba a su término.

Osio seguía desterrado en Sirmium y lo poco que sabemos del Obispo cordobés son las palabras que le dedica San Atanasio en sus libros, pero está admitido por la mayor parte de los his-

toriadores que los textos de San Atanasio están interpolados por los copistas, posiblemente arrianos, que hacen lo que diríamos hoy una campaña de falsedades para la historia. En su «Historia de los Arrianos», dice: «Hizo Constancio tanta fuerza al anciano Osio y le detuvo tanto tiempo a su lado, que oprimido éste, comunicó a duras penas con los secuaces de Valente y Ursacio, pero no suscribió contra Atanasio. Mas no olvidó esto el anciano, pues estando para morir declaró, como en testamento, que había sido forzado y anatematizó la herejía arriana y exhortó a que nadie la recibiera.

El P. Yeben, en su «Osio, Obispo de Córdoba», resume este testimonio y los otros de San Atanasio en las siguientes conclusiones:

1.º Que Osio cedió por un instante a los arrianos, aunque en general no se dice en qué consintó esta cesión. Cuando se concreta algo, se dice que no suscribió contra San Atanasio pero que comunicó con los secuaces de Ursacio y Valente.

2.º Que la causa de su claudicación fueron los golpes que recibió y las amenazas y persecuciones contra sus parientes.

3.º Que al morir se retractó de lo que había hecho.

Menéndez y Pelayo reduce las acusaciones contra Osio a tres:

1.º Si comunicó con los arrianos Ursacio y Valente, según el texto de San Atanasio. Y aún dando por auténticas las palabras, discurrían así los apologistas de Osio, incluso Flórez, en el trato con herejes excomulgados, severamente prohibido por los antiguos cánones. Cedió Osio a una violencia inevitable de la cual se arrepintió después amargamente; pero ni pecó contra la Fe ni suscribió con los arrianos. El testimonio de San Hilario es desechado por todos los historiadores, pues el santo de Poitiers estaba entonces desterrado en Frisia y poco podía saber de Osio, dejándose engañar por las calumnias de los arrianos y tuvo por auténtica la segunda formula de Sirmio.

Firmó en Sirmio una profesión de fe arriana. En ninguna parte lo indica San Atanasio que debía estar mejor informado que nadie en asunto que tan de cerca le tocaba. Se llega al testimonio de San Epifanio pero sus palabras no son suyas, sino interpoladas por algún copista. El silencio de San Atanasio es prueba segura de que no hubo carta firmada por Osio, aunque los arrianos lo propalaban. Además si su firma fué arrancada por fraude, es como si no hubiera existido, no tuvo valor.

Osio no consintió en condenar a San Atanasio. Los lucifer-ianos Faustino y Marcelino en el «Libellus precum» que presentaron al emperador Teodosio en el 383, inventan una apostasía del Obispo cordobés, aterrorizado por las amenazas y temiendo a su edad padecer el destierro, pero este verdadero **libello** es completamente falso, sin que nadie lo admita como testimonio histórico. No nos ocupamos de otros historiadores posteriores por haber demostrado la crítica que estuvieron a largos años de distancia de los sucesos y no tienen valor científico. La vida que Osio llevó en el destierro, en su diócesis, la desconocemos y son sólo las palabras de San Atanasio las que, como dice el Padre Pueyo, pudieran esculpirse como epitafio en su losa sepulcral.

Murió Osio protestando de la violencia, condenando la herejía arriana y prohibiendo que nadie la siguiese ni la amparase. Para qué he de alabar a este santo viejo, confesor insigne de Jesucristo. No hay en el mundo quien ignore que Osio fué desterrado y perseguido por la fe. ¿Qué concilio hubo donde él no presidiese? ¿Cuándo habló a los Obispos sin que todos asintiesen a su parecer? ¿Qué iglesia no fué defendida y amparada por él? ¿Qué pecador se le acercó que no recibiese aliento y salud? ¿A qué enfermo o menesteroso no favoreció y ayudó en todo? Osio murió en el destierro de Sirmio tan santamente como había vivido y probablemente el día 27 de agosto del año 357. La Iglesia griega venera a Osio como santo el día 27 de agosto. Los escritos de Osio que han llegado a nosotros son la profesión de fe, de Nicea, la carta a Constancio, los cánones de Sardes. San Isidoro menciona una carta a su hermana, titulada «De laude virginitatis» y un tratado sobre la interpretación de las vestiduras de los sacerdotes en la ley antigua. San Atanasio, indica Menéndez y Pelayo, parece aludir a escritos polémicos de Osio contra los arrianos.

No vamos nosotros a elogiar la figura de Osio, una figura excelsa en la historia de Córdoba lo hizo magníficamente con su autoridad eclesiástica y su ciencia, el obispo que fué de Pasto, Padre Pueyo, en su «Instrucción pastoral. Hacia la glorificación de Osio», dirigida al clero y fieles de su diócesis en el XVI centenario del Concilio de Nicea. Aunque larga la cita es al mismo tiempo un homenaje y recuerdo al virtuoso sacerdote del Corazón de María:

«Osio murió lleno de méritos y murió santamente en el des-

tierro. De la tierra voló al cielo; de los brazos de los esbirros que lo azotaban subió al abrazo suavísimo de Jesús que recreaba mostrándosele a él, haciéndole ver cómo el Padre tiene en El sus complacencias y cómo se da inmortal a los bienaventurados inmortales en la gloria, como se dió en especies sacramentales cuando eran mortales por la gracia.

«Osio no sólo fué santo sino tan grave en dignidad, tan docto en letras, tan bien reputado cerca de los Emperadores y Pontífices de aquellos tiempos, que el primero que envió a Egipto Coristo Magno a componer las desuniones de Alejandría entre Arrio y Alejandro y a reprobar error tan grave como el de Ario, que negaba la igualdad del Hijo con el Padre, fué Osio; el primero que hizo absolver a Ceciliano, obispo de Cartago y Primado de Africa en el Concilio Arelatense del testimonio y error que le habían levantado y condenar a Donato y su cisma y herejía, cosa tan importante para la Iglesia, como refiere San Agustín, fué Osio; el primero que escogió San Silvestre Papa, para que juntase el Concilio Niceno con cargo de Presidente de él, fué Osio; el primero a quien encomendó todo el Concilio, compusiese el símbolo de nuestra fe, que llamamos Niceno por declaración mejor de los artículos en que habían reparado los herejes y el que los compuso como refiere San Atanasio, fué Osio; el primero que ayudó a reprobar la herejía de Eustacio, monje y Obispo de Sebastia, juntando en Paphlagonia, el Concilio gangrense, el presidente del Concilio de Sárdica, general de casi cuatrocientos obispos en tiempos de Julio I, fué Osio; el que sustentó y defendió en toda aquella era, la religión católica contra los arrianos y novacianos, fué Osio, al cual, estimaban y reverenciaban tanto los fieles, que dice Nicéforo que le tenían como un milagro del mundo y por otra parte le temían tanto los herejas, que teniendo de su parte gran número de obispos, presbíteros y diáconos y la mayor parte de los principales del pueblo, con todo decían y afirmaban que no habían acabado ni empezado nada en su negocio mientras tuvieran a Osio por contrario.

Poco sería preciso añadir a los hechos y a los testimonios hasta aquí aducidos para formarnos una idea justa de la santidad de un varón como Osio que tiene tantos panegiristas como historiadores, y en el que Dios hizo brillar esplendorosamente todas las virtudes y sobre todo aquéllas que más propias son de las constituidas en autoridad en la Iglesia. San Atanasio sobre todo,

dice, y no acaba nunca de decir alabanzas magníficas de su misericordia, de su menosprecio del mundo, de su asiduidad en el servicio de Dios y de la Iglesia, de su prudencia y honestidad de costumbres, de su celo y solicitud, de su fortaleza en el martirio. En la Apología de su huída, dice así: «Del grande e insigne varón, del ilustre confesor Osio, que es verdaderamente Osio (esto es santo, inocente, puro) juzgo supérfluo el hablar. Nadie hay que no sepa que fué lanzado al destierro, pues nada se puede ignorar de varón tan esclarecido».

V. C. DE CLERCQ
ARLINGTON VA.

Osio de Córdoba y los orígenes del Priscilianismo

BRAC, 79 (1959) 301-308

BRAC, 79 (1959) 301-308

V. C. DE CLERCQ
ARLINGTON VA.

Osio de Córdoba y los orígenes del Priscilianismo

Apesar del descubrimiento de los doce tratados Priscilianistas, editados en 1889 por G. Schepss en el tomo 18 del **Corpus Vindebonense,** y de los numerosos estudios subsiguientes sobre Priscilianismo, los orígenes de la primera herejía hispánica nativa están llenos de oscuridad.

Uno de los principales problemas no resueltos es el concerniente a la identidad de un cierto Marco, citado en varias fuentes como el maestro de Prisciliano.

Así, sabemos por Isidoro de Sevilla que Ithacius de Ossonoba, uno de los primeros adversarios de Prisciliano, dice en su **Apologia: Marcum quendam Memphiticum, magicae artis scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum** (Isidoro, **De Virus Illustribus**, 15, 19).

De igual modo Sulpicius Severus, cuya crónica contiene un relato contemporáneo y muy estimable del primer período del Priscilianismo, declara: **Primus (Gnosticorum haeresim) intra Hispanias Marcus intulit, Aegypto profectus, Memphi ortus. Huius auditores fuere Agape quaedam non ignobilis mulier et rhetor Helpidius. Ad his Priscillianus est institutus (Chronic.** 2, 46).

Jerónimo también, en su carta a Ctesiphont, escribe: **In Hispania Agape Helpidium... duxit in foveam, qui Priscilianum succesorem habuit, Zoroastri magi studiosissimum et ex mago episcopum** (Epist. 133, 4).

Si esto constituyen tres testimonios distintos —como sostiene Babut (en su **Priscillien et le Priscillianisme**, Paris, 1909)— o es sólo uno (Ithacius sería la fuente de Sulpicius Severus y de Jerónimo), subsiste el hecho de que inmediatamente después de la

BRAC, 79 (1959) 301-308

muerte de Prisciliano persistió en España y otras partes la creencia en relacionar las doctrinas de Prisciliano con las enseñanzas de un cierto Marco que vino de Egipto a España donde difundió las doctrinas Gnóstica o Maniquea. Entre los discípulos se cuentan la noble matrona Agapa y el retórico Helpidius, quien a su vez enseñó a Prisciliano.

Nada existe intrínsicamente improbable en estas afirmaciones, ni existen tampoco fuentes antiguas que indiquen diferente origen a las doctrinas de Prisciliano. De aquí que, no habiendo sido nunca discutido el testimonio de los tres autores antes citados, Jerónimo no había identificado en diversas ocasiones en otros escritos a este Marco, con Marco, el discípulo del Gnóstico Basilides, de la segunda centuria, cuyas actividades se relatan por Irenaeus en sus **Adversus Haereses**, 1, 14.

Así, en **De Viris Illustribus**, 121, refiere Jerónimo: **Priscillianus accusatur gnosticos haereseos, i. e. Basilidis vel Marci, de quibus Irenaeus scripsit;** y otra vez en su carta a Teodora: **Refert Irenaeus... quod Marcus quidam de Basilidis gnostici stirpe descendens, primum in Gallias venerit et eas partes per quas Rhodanus et Garumna fluunt, sua doctrina maculaverit... unde Pyrenaeum transiens Hispanias occupaverit** (Epist. 75, 3). (Según E. Griffe ¿Le gnostique Markos ha venido a Galia?, en Bull. litt. éccl. Toulouse, 73 (1954), 243, 253). Irenaeus no dice que Marco mismo hubiera venido a Galia sino refiere simplemente las actividades de sus discípulos en Occidente.

En conclusión, dos teorías existen respecto a la personalidad de Marco pretendido maestro de Prisciliano. Mientras ciertos autores aceptan la existencia histórica de Marco, el Maniqueo de la cuarta centuria, que influenció a Prisciliano, como distinto de Marco, el gnóstico mencionado por Irenaeus, de la segunda centuria, otros creen que la afinidad doctrinal del Priscilianismo con las teorías Gnósticas, como expone Ireneo dió lugar a la extendida opinión de que un cierto Marco había sido el maestro de Prisciliano. En uno de los últimos estudios sobre la cuestión, el autor español J. M. Ramos Loscertales califica como «irresoluble» el problema de los dos Marcos (V. su «**Prisciliano**». Gesta Rerum, Salamanca, 1952, p. 40).

Con relación a esto, yo deseo aportar un testimonio completamente independiente, que de modo relevante confirmaría la realidad del Marco de la cuarta centuria. Se encuentra en la carta encíclica que el conjunto de obispos orientales del Concilio de Sárdica publicó antes de su separación del mismo, o, como otros autores prefieren, al alcanzar la ciudad de Filipópolis. Este documento lleva el título de «**Decretum synodi Orientalium apud Serdicam episcoporum a parte Arrianorum**» y forma parte de los **Fragmenta Historica** de Hilario de Poitiers. En esta carta los obispos orientales explanan las razones por las cuales no sólo rehusan sentarse en una asamblea en la cual estan presentes Atanasio y

Marcelo de Ancira, sino que se ven obligados a anatematizar a quienes tienen comunicación con el último, a saber Julio de Roma, Osio de Córdoba, Protógenes de Sárdica y otros. El capítulo veinte y siete contiene un acta específica de acusación contra el presidente de la asamblea occidental, Osio de Córdoba, y como tal constituye una fuente muy interesante sobre la vida y actividades de este último.

El texto en cuestión se concentra abiertamente en la siguiente frase: **Sed et damnamus Ossium propter supradictas causas et propter beatissimae memoriae Marcum cui semper iniurias irrogavit** (Epist. Synod. Serdic. Orient. 27, 1, ed. Feder CSEL 65, p. 66). En mi monografía sobre la vida de este famoso obispo español consideré brevemente la identidad de este Marco y llegué a la conclusión de que nos era completamente desconocido (V. C. de Clerq. **Ossius of Cordova. A contribution to the History of the Constantinian Period.** The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, ed. by J. Quasten, n. 13. Washington, 1954, p. 351). Sin embargo, posteriores consideraciones me inclinan a creer que este Marco podría ser el hombre llamado por sus contemporáneos el maestro de Prisciliano (B. Gams, **Kirchengeschichte von Spanien**, 2, 1, 1864, 361ff; y J. A. Davids, **De orosio et S. Augustino Priscilianistarum adversariis conmmentatio historica et philologica**, Hagae Comitis 1930, 84ff).

Ante todo se desprende claramente del texto que debemos mirar a un cierto Marco como fallecido antes de 343 (**beatissimae memoriae Marcum**), el cual habría estado empeñado en prolongada disputa con Osio de Córdoba, como resultado de la cual el tal Marco incurrió en penas eclesiásticas, posiblemente la excomunión (**cui semper iniurias irrogavit**). Por lo demás ninguna otra fuente sobre la vida de Osio menciona a Marco, contra quien el Obispo de Córdoba tomara acción sobre fundamentos dogmáticos o disciplinarios, y por lo tanto el campo queda abierto a las conjeturas.

Puesto que sabemos que Osio tomó parte principal en los primeros episodios de las controversias con donatistas y arrianos, se debe atender siempre a esta orientación. Por lo que se refiere al arrianismo, el respeto con que los eusebianos en Sárdica hablan de Marco nos inclinaría a creer que ellos se referían a un simpatizante con Arrio que sufrió por sus convicciones. Sin embargo, el único Marco conocido entre los arrianos o eusebianos de este período es Marco de Aretusa, el cual debe ser definitivamente excluido puesto que asistió en persona al Concilio de Sárdica. Además, como Osio estuvo pocos años en Oriente, antes y después del Concilio de Nicea, es difícil concebirlo sosteniendo una prolongada oposición contra un oriental, tal como justifica la expresión usada en la encíclica **cui semper iniurias irrogavit.** En cuanto al Occidente, no hay datos que autoricen a suponer que la disputa arriana hubiese alcanzado el Imperio occidental

antes de ca. 340 AD. Ciertamente ningún Marco arriano es mencionado, y podemos igualmente deducir que los líderes orientales cuando hablan de esta señalada víctima de Osio no se refieren a un arriano.

En cuanto a los donatistas, el argumento **ex silentio** es notable. Conocido es el hecho de que Osio se les opuso desde los principios y que era el principal responsable del favor que el Emperador Constantino dió a Cecilio y al partido católico. Resultado de ello fué el odio amargo en que incurrió el Obispo de Córdoba por parte de todos los donatistas, como aparece p. ej. en los escritos de Parmenio, que conocemos por las refutaciones de San Agustín (V. Augustino, **Contra epistolam Parmeniani,** 1, 4, 7; 1, 5. 10; 1, 8, 13, CSEL. 51. 26. 29 y 33). Si, por consiguiente, el Marco señalado como perseguido por Osio hubiera sido un donatista, nada más natural que su nombre se hubiese mencionado en la literatura donatista del primer período o posteriores; pero Marco no aparece mencionado por ellos.

En segundo lugar, no hay serias objeciones para la identificación del Marco mencionado en la encíclica de los obispos orientales con Marco el maestro de Prisciliano. Es cierto que con sorpresa se oye a obispos cristianos hablar con cierta reverencia de un supuesto líder maniqueo, pero en tales circunstancias es muy probable que ellos no estuvieran muy seguros del hecho. Procedentes del Oriente ellos sabían poco del Occidente y en particular de la remota España. No debemos tampoco olvidar que el texto en cuestión se encuentra en una tendenciosa acta de acusación en la cual se han acumulado todos los rumores desfavorables contra Osio que habían llegado a conocimiento de los orientales. Osio era el jefe de la oposición y el principal designio de aquellos era echar abajo su autoridad y su prestigio. Cualquiera que se opusiera a Osio era considerado como víctima inocente, mientras que quienes se comportaban amistosamente con él se les tachaba invariablemente de «malvado y perverso». Basta anotar alguna de las frases que aparecen en el mismo pasaje: **Ossius malos omnes pro criminibus suis digne damnatos defendebat; Ossius cinvixerit in Oriente cum sceleratis et perditis; Ossius sceleratos semper fovens, contra ecclesiam veniebat et inimicis dei semper ferebat auxilium** (CSEL, 65, p. 66).

En cuanto a las fechas que conocemos tampoco presentan dificultad. Se acepta generalmente que la controversia priscilianista hizo irrupción hacia el año 370 AD., de cuyo tiempo tanto Sulpicio Severo como el autor de los tratados priscilianistas hablan de los principios del movimiento, y es evidente que un buen número de años separan sus orígenes hasta la deposición de la nueva herejía por Higinio de Córdoba.

La fecha exacta del nacimiento de Prisciliano es desconocida, pero si aceptamos con Sulpicio Severo y Jerónimo, que Marco de Menfis instruyó a Helpidio y Agapa, y éstos a su vez a Prisci-

liano, es muy factible fechar las actividades de este Marco en España durante el período posniceno (325-340), cuando, como es sabido, Osio se había retirado de la Corte y vivía en Córdoba.

Finalmente, de varios cánones del Concilio de Elvira (ca. 300 AD.), aparece que ya existían en España algunos grupos de heréticos que ejercían considerable influencia. Otras sectas, como el maniqueismo, se extendieron por España y Galia durante la cuarta centuria. La rápida propagación del priscilianismo fué debida probablemente a la existencia de tales sectas.

Existen indicaciones positivas que señalan a Córdoba como uno de los primeros puntos fuertes, si no el mismo lugar de origen del priscilianismo. Sulpicio Severo declara explícitamente que el primer obispo que se opuso a la nueva herejía fué Higinio, sucesor de Osio en la Sede de Córdoba (Chron. 2, 46, 7, CSEL. 1, 99-100) : **Iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae pervaserat, quin et nonnulli episcopi depravati... quod Hyginus episcopus cordubensis, ex vicino agens, comperta ad Ydacium Emeritae sacerdotem referret.**

El autor del primer Tratado Priscilianista también testifica que la primera Apología escrita en defensa del movimiento fué compuesta por el retórico Tiberio, a quien Jerónimo apellida **Baeticus**, y el cual era un cordobés, con muchas probabilidades (**Liber Apologeticus**, 1, Priscilliani quae supersunt, ed. Schepss, CSEL, 18, 3) : ...**et libello fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum cum quibus nobis una fides et unus est sensus.** Compárese con Jerónimo, **De viris illustribus**, 123: **Tiberianus Baeticus scripsit pro suspicione qua cum Prisciliano accusabatur haereseos apologeticum tumenti compositoque sermone.**

Helpidius el maestro inmediato de Prisciliano, era también un retórico, y Latronian, que fué ejecutado con Prisciliano en Trier, es llamado por Jerónimo **vir valde eruditus et in metrico opere veteribus comparandus** (Ibd. 122).

De nuevo, estos hechos señalan a Córdoba como centro de cultura y asiento de una famosa escuela de retórica, a consecuencia de lo cual recibió en el siglo cuarto el título de **facunda** (Sidonius Apollinaris, **Carmina**, 9, 230).

Así pues, la precoz fortaleza del priscilianismo en Córdoba se explicaría fácilmente por el hecho de que Marco, cuyas enseñanzas se ha dicho que constituyen el origen del priscilianismo, estaba establecido en la capital de la Bética y desde allí extendió sus creencias maniqueas. Osio, como Obispo de la ciudad, habría expuesto naturalmente el carácter herético de dichas enseñanzas y se habría opuesto a ellas por todos los medios. Los rumores sobre esta prolongada lucha entre el Obispo y el hereje habrían alcanzado al exterior y llegado a su debido tiempo a los jefes orientales, tal vez por el intermedio de dos obispos occidentales en el campo oriental, como Valente de Mursa y Ursacio de Singidunum, quienes después jugaron importante papel en el trágico fi-

nal de la carrera de Osio. De aquí la ocusación de la encíclica de 343: **Damnamus Ossium... propter beatissimae memoriae Marcum cui semper iniurias irrogavit.**

V. C. de C.

(**Studia Patristica**, vol. I, 1957, Berlín. Comunicación presentada a la Segunda Conferencia Internacional de Estudios Patrísticos, celebrada en Christ Church, Oxford, 1955. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist Lichen Literatur. Band, 63. Akademie-Verlag. Berlín).





BRAC, 79 (1959) 301-308

Grupo de peregrinos cordobeses que en la escalinata de la estación ferroviaria de Génova despedían a su Obispo Fray Albino González quien regresaba a Roma para recibir instrucciones del Presidente de la Sagrada Congregación de Ritos Monseñor Cicognani, relativas al proceso de Santificación de Osio

VARIA



BRAC, 79 (1959) 309-367

BRAC, 79 (1959) 309-367

VARIA

OSIO, OBISPO DE CORDOBA

† *Fray Albino,* Obispo de Córdoba

En el corriente año de 1957 se cumple el decimoséptimo centenario de la muerte de uno de los hombres más grandes que España ha producido en toda su historia, el verdaderamente extraordinario Osio, Obispo de Córdoba, a quien llama Menéndez Pelayo "ornamento de nuestra iglesia (de España), varón el más insigne, que España produjo desde Séneca hasta San Isidoro" (6 siglos).

No creemos que se pueda dejar pasar esta ocasión sin refrescar siquiera su memoria. Tenemos para con él una deuda contraída, que quizá nunca como ahora podría nuestra Patria satisfacer. ¡En tántas otras cosas se ha tenido que ir rehaciendo nuestra Historia en estos últimos tiempos!

De él decían los arrianos, contra los cuales él combatió acérrimamente hasta el último suspiro, en carta al emperador Constancio, que los protegía y que había desterrado ya a muchos otros Obispos católicos: "Su autoridad (de Osio) sola puede levantar al mundo contra nosotros; es el Príncipe de los Concilios; cuanto él dice se oye y se acata en todas partes; él redactó la Profesión de Fe en el Sínodo Niceno; él llama herejes a los arrianos", etc. Con lo cual pedían al emperador estos herejes, que desterrase también a Osio y lo sometiese a tormento, como en efecto lo hizo. Conserva este párrafo San Atanasio, íntimo amigo de nuestro gran Obispo en su *Epístola ad Solitarios.*

Era en efecto por estos días el primer personaje de la Iglesia, pues aún los Papas contaban con él para todos los asuntos de importancia. Al emperador Constantino fué Osio en 313 el que le decidió a hacerse católico y le instruyó en nuestra Santa Religión y le aconsejó con acierto en los gravísimos asuntos del imperio, hasta su misma muerte (337). Dos veces fué sometido a tormento en defensa de la Fe. Y a él se debe la fórmula del *Credo de Nicea,* que es el que se dice en la misa de todo el mundo.

La Iglesia griega lo tiene en el *Catálogo de los Santos,* celebrando su fiesta el 27 de agosto. Las dificultades, que contra él en otro tiempo pudo haber, las calumnias, que los herejes le levantaron, hoy están completamente desprestigiadas; y como el mismo Menéndez Pelayo afirma, no me-

rece la pena de detenerse a refutarlas, porque lo han sido ya muchas veces para todo el que no esté ciegamente prevenido...

Tiempo hace ya que todos esos infundios calumniosos contra Osio quedaron perfectamente esclarecidos, especialmente por el P. Florez, por el P. Miguel José de Maceda *(Hosius vere Hosius, Hosio verdaderamente santo,* Bolonia, 1790), etc. Pero hay que llegar a una reparación más amplia, que a todas partes llegue. España le debe a Osio esta "reparación de justicia" y se debe a sí misma el honor de reivindicar plenamente una de las glorias más grandes y más puras de su antigua historia.

La Diócesis de Córdoba hará en este sentido cuanto pueda; que siempre será poco, pues Osio extendió su actividad a la Cristiandad entera llegando a gozar de una autoridad y un prestigio, incluso ante Papas y Emperadores, como no gozó en toda aquella época personaje alguno.

Creemos pues, que la reivindicación y glorificación de Osio debe tener carácter nacional. Y a las puertas de las Academias, sobre todo de la Historia, nos atrevemos a llamar, pidiendo ayuda, o mejor aún, brindando el tema. La Iglesia Oriental cuenta a nuestro Gran Obispo en el número de los santos. Hoy, dados los definitivos esclarecimientos de la crítica histórica sobre todos los detalles de la vida de Osio, y sobre el ejemplo de la Iglesia griega, creemos que no será difícil pensar incluso en su Beatificación y Canonización. Por Osio salió la Iglesia en lo humano victoriosa de una de las crisis más grandes que ha padecido en sus veinte siglos de existencia. Bástenos recordar tan sólo la expresión de San Jerónimo: "el mundo entero se estremeció al sentirse casi enteramente arriano". Y lo que del Africa cristiana se decía, que apenas había Diócesis en que no hubiera otro obispo hereje junto al Obispo católico y frecuentemente con más poder y más súbditos el primero que el segundo, pues hasta los emperadores sucesores de Constantino fomentaban y protegían la herejía.

En el movimiento y progreso de la Iglesia Universal influyó mucho más Osio que el mismo San Isidoro ni ningún otro personaje español de los doce primeros siglos de la Iglesia. Y aún en la Historia General del Cristianismo es Osio uno de los puntos culminantes de sus veinte siglos de historia, por haber "promovido" la celebración del primer Concilio de Nicea, que a él propiamente se debe; por haber redactado la fórmula admirable de su Credo; por haber defendido eficazmente contra herejes y emperadores al también inmenso San Atanasio, campeón máximo del cristianismo en Oriente por estos tiempos; por haber decidido al emperador Constantino a hacerse católico y haberle sostenido en esta fe hasta la muerte; por haber padecido martirio dos veces en la "confesión de su fe", y en fin por haber dirigido al emperador Constancio, cuando ya tenía Osio cien años, "aquella su admirable carta, la más digna, como dice Menéndez Pelayo, valiente y severa, que un sacerdote ha dirigido a un monarca", "al que hizo bramar de cólera", que no se le calmó hasta hacer azotar de nuevo al Obispo centenario.

"Laudemos viros gloriosos et parentes nostros in generationes eorum"... Alabemos, ensalcemos y glorifiquemos a nuestros padres en la fe y que tan brillantemente nos dejaron marcado con su conducta el camino de la Gloria.

TREINTA AÑOS DE CATOLICISMO EN EL SIGLO IV

Dr. Narciso Tibau Durán
Doctoral de la S. I. C. de Córdoba

No han de ser las mías las más interesantes palabras ni las más agradables que vais a oir hoy. Espero que nuestro Sr. Obispo nos va a regalar el corazón y el oído con las impresiones que habrá traído de su viaje a Roma. Se trata en suma de romper otra vez este silencio que pesa sobre nuestro gran Obispo Osio a quien vamos a homenajear hoy. He dicho otra vez, porque anteriormente, con motivo de parecido homenaje, se intentó algo parecido a lo que nos congrega hoy aquí: ¿pero qué quedó de todo aquello? Una vez más la voz se perdió en el desierto de la indiferencia cuando no en la de una hostilidad incomprensible. A veces hemos pensado en estos países sin historia: ¿Qué no harían si pudieran contar entre sus hombres a una figura tan excelsa como la de Osio?

En el año 1925 se organizaron también actos parecidos a éste en honor de nuestro Obispo con motivo de su nacimiento; académicos ilustres pronunciaron profundos discursos en su honor; se organizó a Roma una extraordinaria peregrinación, oyendo, los que a ella acudieron, palabras sumamente alentadoras del Santo Padre acerca de la santidad de Osio; tampoco entonces se prosiguió la línea emprendida y volvió el silencio a cubrir el recuerdo y la memoria de Osio. ¿Sucederá ahora lo mismo? Dios no lo quiera; pero ya es mucho tener que lamentar ahora, cuando con motivo de este centenario se han resucitado ideas, reencendido deseos y emprendido nuevas iniciativas, no haber podido empalmar los nuestros con aquellos trabajos teniendo, como quien dice, empezar de nuevo. Mi intención es, pues, a parte de cumplir con el encargo que agradezco con toda mi alma que me ha hecho la Academia, conjurar a cuantos elementos puedan estar interesados, y creo que lo son todos, cordobeses y nacionales en la exaltación de Osio desde todos los puntos de vista, se unan activamente en una elaboración de programas capaces de ser realizados en fecha breve y que lleven consigo desde el primer momento la fuerza de responder a una realidad que Córdoba es capaz de hacer todo lo que sea necesario para que, si el Papa lo pide y es voluntad de Dios podamos ver a Osio en los altares.

Dicho esto y antes de entrar en materia y para hacer antes profesión de fe en Osio, debo deciros que yo creo firmemente en esta santidad de la cual nadie dudaría. Fijaros bien. Si Osio hubiese fallecido antes de los cien años. Su falta, si la hubo, debió ocurrir después de los cien años; lo cual no deja de impresionar ¿verdad? Debo deciros sin embargo, que yo ni he

podido, ni estoy en condiciones para ello, hacer un estudio crítico-histórico y exegético de documentos, fichas, fechas y de cuanto el acerbo histórico guarda respecto a la discutida caída de Osio en el error. He leído comentarios, traducciones y estudios que otros han hecho: en conjunto la impresión firme que he sacado es, que documentalmente su caída no se puede comprobar; moralmente, no se puede admitir, y psicológicamente, es imposible. Aún la misma confesión del gran San Atanasio que admite ser verdad que Osio, por un momento, a sus cien años, coaccionado, llegó a comunicar con los arrianos, de lo cual se arrepintió inmediatamente, ni tiene la importancia de una apostasía ni merece toda la fe de un hecho histórico, ya que las fuentes por donde le pudo llegar esta noticia, desterrado como estaba, debieron ser forzosamente sospechosas de arrianismo. Documentalmente, todas las primeras informaciones que se poseen de la caída de Osio, son arrianas o semiarrianas, recogidas luego, eso sí, pero inexplicablemente y sólo en Occidente y sobre todo en España (ni siquiera en las vecinas Galias) por personas excelentes como San Isidoro. Psicológicamente, no encuentran nunca explicación estas tres paradojas: Se le pidió inutilmente que suscribiera una fórmula casi compatible con la de Nicea, de la cual ya hablaremos, y sus enemigos dicen sin embargo que llegó a firmar otra muchísimo más amplia, completamente contraria a aquella; se le exijía que condenara a Atanasio y sus enemigos confiesan que si lograron que apostatara de su fe, *no lo hizo* de un hombre; todos estan de acuerdo que durante los cien años en que pudo desenvolverse libremente convoca y preside Concilios, haciendo oir su voz por todo el mundo, no lograron nada de él: tuvieron que esperar a los cien y pico años, que fuera perseguido y lejos de su tierra para lograr de él una suscripción de una fórmula favorable a sus errores y una presentación en público con los arrianos.

Es demasiado fuerte todo esto para admitirlo mientras no se demuestre con argumentos incontrovertibles, en un hombre como Osio cuyo perfil gigantesco en múltiples aspectos de su vida vamos inmediatamente a dibujar.

Perdonadme si he sido largo en esta especie de prólogo; pero lo he considerado necesario ya que deliberadamente he omitido en mi discurso este aspecto de su vida y así he querido evitar que nadie interpretara mi silencio en el sentido de complicidad la más mínima con los que admiten rotundamente aunque algunos de ellos lo lamenten, al parecer sinceramente, su caída en la herejía arriana. Creo en Osio y en la posibilidad de verlo en los altares con la ayuda de Dios y nuestro trabajo, tanto en Oriente, donde ya lo ha estado durante varios siglos, como en el mismo Occidente donde aun no está del todo claro, si lo estuvo algún tiempo.

I. Posibilidad de la Canonización de Osio.

Prescindiendo, pues, de este aspecto de su vida que ha de ser, indudablemente, el punto neurálgico de la cuestión cuando se plantee definitivamente el proceso de la canonización de Osio, lo demás, a mi entender es más sencillo que en la mayoría de los santos de aquel tiempo y aún

de otros muchos más cercanos a nosotros. Su virtud no puede ponerse en duda y en tal grado que puede muy bien proclamarse heróica. Son cien años de vida intachable ofrecidos a la contemplación del mundo entero desde una plataforma tan visible como es la de una Sede episcopal primero, en un Palacio imperial después, pasando por la presidencia de casi todos los Concilios locales, internacionales y Ecuménico de Nicea finalmente. Si a estos tres lados de la plataforma se añade el tribunal romano ante el cual defendió con su sangre la Fe cristiana, no creo se le pueda dar una publicidad mayor a una vida, ni una ejemplaridad más contundente cuando, estando tan de manifiesto no se pudo encontrar en su vida el más pequeño fallo.

En doctrina, ¿no basta acaso el hecho de que hoy, a los dieciséis siglos, los cristianos de Oriente y Occidente recemos cada día la oración fundamental del cristianismo, nuestra profesión de Fe, con las mismas palabras con que se redactara bajo la dirección de Osio?

Si la firmeza de su carácter en la defensa de la doctrina no se demostrara suficientemente con su martirio y con su vida, aquí está la carta emocionante dirigida a un Emperador, sucesor de Constantino, vacilante en la fe, escrita en el declinar de su vida, en la cual, como veremos más adelante, sobre exponer por primera vez solemnemente los puntos esenciales del Derecho público eclesiástico, renueva su decisión de sufrir nuevamente los mismos y aún más fuertes padecimientos que los que padeciera en manos de los paganos en su juventud.

Su impronta, finalmente, en la disciplina eclesiástica, camino el más seguro para la generalidad de los cristianos en el bien obrar, perdura aún hoy día, pues el espíritu y aun la misma letra de algún canon del célebre concilio de Elvira, provocado y presidido por él, lo encontramos en el actual Código de Derecho Canónico, después de haber alentado la vida cristiana durante dieciséis siglos. El Oriente entendió sin duda mejor a Osio que Occidente, y la Galia mejor que España. Los países vecinos, como dice San Agustín, no creyeron las patrañas que aquí se urdieron contra él y Oriente lo incluyó en el catálogo de los santos.

Pero todo cuanto he afirmado aquí escuetamente, está demasiado sencillamente dicho para comprenderlo en toda su grandeza; es necesario desmenuzarlo para que el convencimiento encienda la voluntad y nos obligue a aprestarnos entusiasmados con la idea de empezar a trabajar inmediatamente sin desfallecimientos para vencer los obstáculos que sin duda encontraremos en el camino cuya meta ha de constituir la glorificación definitiva de Osio. Es preciso que por nosotros no se pierda esta nueva ocasión para la canonización de Osio. Atended pues y os ruego que me perdoneis si me pongo algo pesado: la historia si no se quiere hacer novela, resulta algo pesada; pero así vuestra paciencia será hoy el primer sacrificio que ofreceremos al Señor para que nos asista en nuestra empresa.

II. Edicto de Milán y aparición de dos niños grandes.

En el año 313, los dos jefes del Imperio romano, Constantino y Licinio, publican el edicto de Milán, según el cual y por primera vez, se concede a los cristianos plena libertad de culto. Esta compañía de dos en el Gobierno del Imperio durará poco y Constantino quedaría, con su victoria, su dueño absoluto. Como sabeis, Constantino no se bautizó hasta su muerte. ¿Razones? ¿Para qué discutirlas aquí? El caso es que, no siendo aun cristiano, Constantino se convierte en defensor de la Iglesia y con tanto celo y empeño como lo pudiera hacer y aún más si cabe, cualquier cristiano Rey de la Edad Media. ¿Pero qué garantías nos podía ofrecer un hombre así? Digamos pues, que si Constantino, como Emperador y soldado era en verdad un hombre, en cuestiones de Fe y en saber cómo se debía defender a la Iglesia no era más que un niño.

Pero con el edicto de Milán, o sea con la libertad de la Iglesia, salía también a la superficie otro niño grande, el Papa. Al Vicario de Cristo que había gobernado hasta entonces una Iglesia perseguida y confinada a actuar entre tinieblas de catacumbas, o cuando más en los suburbios de las grandes capitales, incluída Roma, se le abren de pronto, de par en par, las puertas de la libertad. Aquel que haba sido fuerte hasta la muerte ante los tribunales y cuyos labios estaban habituados al rezo, al consuelo y al perdón, se levanta ya públicamente como legislador, juez, administrador de bienes y ejecutor de leyes eternas y humanas que él mismo dicta e interpreta. Aparte de la asistencia de lo Alto, ha de ejercitar una serie de cualidades humanas en las cuales hasta ahora no tenía para qué pensar. Su enemigo el Emperador, pasa a ser, de golpe, hijo y súbdito suyo. Otro niño, pues, que empieza a andar por caminos difíciles desde todos los puntos de vista.

De lo que hagan estos dos niños grandes depende el curso de la historia y el cumplimiento de la Misión del mismo Jesucristo en la tierra. Si los hombres en su infancia necesitan de su ángel de la Guarda, ¿cómo no lo iban a necesitar el Emperador y el Papa? Y debía ser visible y palpable este ángel para que los condujera materialmente de la mano, los pusiera en relación indicándoles a cada uno lo que humanamente hablando les convenía hacer en cada momento. Este Angel fué Osio. Si yo tuviera que pintar el retrato de nuestro Obispo, así lo haría: vestido de ángel y ante el camino amplísimo que conduce a la humanidad en sus primeros pasos de vida pública y libre eclesiástica hacia la meta de su primera organización, llevando de la mano a Emperador y Papa. Misión ésta, como fácilmente se comprende, tanto más difícil cuanto que cualquier fallo en ella podía conducir otra vez a una situación igual o peor que la anterior al Edicto de Milán.

En la vida de Constantino existen dos aspectos muy dignos de ser notados y que tienen difícil explicación: sobre los dos han investigado todos sus biógrafos. El primero es, cómo este Emperador pudo, una vez convencido de la verdad del cristianismo, aun antes de educarse y bautizarse, emprender hasta la muerte una defensa tan acertada del cristianismo. El segundo es, cómo a pesar de hacer tanto en favor del cristianismo, quiso

demorar hasta el final de su vida su bautismo. Sobre esto último, no hablaré porque no entra en el tema del discurso; admitimos las explicaciones que nos dan los escritores que de ello se han ocupado, como buenas. Algunos dicen que así quiso asegurarse el cielo; otros lo atribuyen a un exceso de humildad, como si no se hubiese considerado digno para recibir el sacramento.

Es el otro aspecto de su vida el que nos interesa, porque sólo en la influencia de Osio encuentra una explicación, admitido por los demás, incluso por aquellos que creen en la caída de Osio. Constantino según nos refieren las crónicas, ya antes de la batalla de Puente Milvio, en los alrededores de Roma, llevaba consigo consejeros cristianos, posiblemente el mismo Osio. La noche antes de la batalla definitiva, tuvo la visión de una cruz brillante en el cielo, en torno a la cual figuraba esta inscripción: *Con esta señal vencerás*. Creyendo en ella, mandó grabar en su lábaro o estandarte de batalla la inscripción. Conseguida la victoria y de acuerdo con su compañero de gobierno Licinio, publicó en el año 313 como hemos dicho, el primero y célebre edicto de Milán, en el cual se daba a la Iglesia cristiana, completa libertad. La importancia del Decreto estriba no solamente en la excelencia de la doctrina que expone, sino que también en su misma redacción; no es en efecto la del soldado agradecido, sino la de un doctrinario que conoce perfectamente la naturaleza y fines de la Iglesia y por consiguiente los derechos que como sociedad perfecta le corresponden. Por otra parte, suponía que el Emperador empezaba a despojarse de su carácter de Pontífice para tributárselo a un hombre que hasta entonces había obrado como tal sólo en la clandestinidad, en las tinieblas de las catacumbas, amenazado siempre con una muerte violenta en manos de los perseguidores si se le descubría.

Dieciséis persecuciones había sufrido la Iglesia en el espacio de trescientos años, y en este período se habían sucedido treinta y dos Papas, de los cuales, más de la mitad se sabe ciertamente que murieron martirizados, algunos a los cuatro días de haber sucedido a su antecesor; otros murieron en el destierro; sólo algunos, muy pocos, murieron probablemente de muerte natural, debido a espacios de tiempos de relativa paz. Diez años después de la victoria, Licinio rompía la armonía de su reinado con Constantino y decretaba en Oriente una terrible persecución contra los cristianos, renegando por consiguiente de su firma puesta en el edicto de Milán. Constantino luchó contra él quedando dueño absoluto del Imperio, tanto en Occidente como en Oriente. Entonces, su favor hacia la Iglesia es más abierto aún y así el segundo Decreto que publica alcanza ya un valor trascendental y definitivo. De nuevo en su redacción campea, más explícita todavía que en el primero, la mano de un teólogo cuando no de un jurista experto en derecho internacional, ya que en él puede muy bien cualquier exégeta encontrar argumentos en favor de la personalidad internacional de la Iglesia Cristiana.

Otro documento salido de la mano del Emperador es el de la manumisión de los esclavos. Ya no son los argumentos característicos del derecho romano: es la invocación al derecho del hombre, cualquiera que sea su origen social o económico, a la libertad, y la prohibición, en virtud de

los derechos humanos, a los señores, de tratar de cualquier forma a los esclavos, y especialmente a no usar de su reconocido derecho hasta entonces a la misma vida de aquellos hombres.

Constantino demuestra también la preocupación que siente por las desgracias que afligen a las iglesias particulares de Africa, donde en medio de los disturbios ocasionados por los herejes, se abatía el hambre y la miseria. Aquí no es, en la carta que dirige al primer Obispo de aquella cristiandad, el Emperador que impone el orden, o el teólogo o jurista que alegan fundamentos de derecho humano e internacional: es el padre que se ocupa del estado de sus súbditos y reconoce que los obispos son los que, mejor conocedores de aquél, han de ser también los que mejor procederán en la distribución de los socorros que les envía. Ahora bien, y para no hacernos más largos en este punto, ¿quién es el que está al lado de Constantino para señalarle sus deberes, ilustrarle en la doctrina, redactarle sus decretos y cartas y aconsejarle en sus decisiones? ¡Osio!

Ne llegamos a decir que Osio fuera el consejero único imperial; pero que él ocupaba el lugar principal en su probable cuerpo de consejeros, nadie lo duda. ¿Cómo podrá dudarlo alguien si cuando se trata de enviar un emisario o limosnero imperial a Africa escoge a Osio? Y, sobre todo cuando envía un representante suyo al Concilio de Nicea es también Osio el elegido. Tengamos siempre presente la importancia decisiva de los primeros pasos en el despertar de Constantino en el camino de Emperador cristiano; hubiesen sido éstos imprecisos o vacilantes y lo hubiésemos comprendido perfectamente; y sin embargo, por el contrario, cuántos diera en aquellos momentos, fueron los que precisamente necesitaba la Iglesia.

Hemos citado el Concilio de Nicea, sobre el cual naturalmente hemos de volver: pero no lo podemos silenciar aquí cuando de Constantino tratamos. Reunir entonces un Concilio universal era tan necesario como difícil, si no temerario. En cuanto a lo primero, todavía hoy rezamos con su fórmula de Fe y a nadie escapa la importancia que tiene para el catolicismo poder vanagloriarse de esta continuada proclamación de sus verdades fundamentales, con las mismas palabras con que se formularon a los doce años de haber conquistado la libertad. Pues bien, la fórmula de Nicea se la apellida ¡de Osio!

III. Osio y la defensa de la Fe. La organización de la disciplina de la Iglesia.

Osio no está en el catálogo de los santos de la Iglesia Universal debido a su pretendida caída en el error a los cien y pico de años; Osio no es Doctor de la Iglesia, porque no escribió; de él sólo se conoce una carta que habla de la virginidad y otra dirigida al Emperador Constancio; pero creemos firmemente, que si se consiguiera su canonización, proclamarle Doctor o mejor aún Padre de la Iglesia no sería difícil.

El fué, en efecto, el primero que intuyó la importancia de las reuniones de los Obispos para tratar en común de asuntos doctrinales, organización y disciplina eclesiástica. Después del primer Concilio tenido el año 58 en Jerusalén y al cual asistieron los apóstoles, no cabe hablar formal-

mente de ningún otro hasta el de Elvira, aquí en Andalucía, convocado y presidido por Osio. Este Concilio es tan importante por ser el que inauguró la ya ininterrumpida serie celebrados a lo largo de veinte siglos en las demás naciones, como igualmente por alguno de sus cánones, p. e., el del celibato aún hoy subsistente en nuestro actual Código. Otros cánones, al menos en espíritu, alcanzaron a toda la Iglesia, ya que tuvieron su eco, naturalmente, en el ecuménico de Nicea. La necesidad de estas reuniones convirtió a Osio en su apóstol y propagandista convirtiéndolo en su indispensable presidente. En su elogio, dice San Atanasio: "¿Qué Concilio no presidió?" Y cuando los arrianos quieren abatir a Osio, después de haber conseguido el destierro del mismo Papa Liberio, le dicen a Constancio: *"Aún queda Osio en pie, cuya voz escucha todo el mundo"*.

Aún no representando al Papa, es muy probable, como dicen algunos historiadores antiguos y modernos, que se le otorgara la presidencia del de Nicea.

Cuando otra herejía, la de los donatistas, surgió, contemporánea del arrianismo, fué Osio el elegido para presidir el de Sirmia. Y para remachar aún más el carácter teológico de Osio y de jurista, en el prólogo del segundo Concilio ecuménico, se alude a unos cánones que corrían por todo el mundo, generalmente ¡llamados de Osio!

Al hablar del papel que desempeñó junto a Constantino, hemos aludido al Decreto o mejor Decretos de Milán, a la carta a los Obispos de Asia debidas al mismo Emperador y una suya dirigida al Emperador Constancio, el cual olvidándose de la sangre directa de Constantino que llevaba en las venas, se había inclinado a los arrianos y pretendía de Osio la condena de San Atanasio. Osio, que estaba ya entonces viejo, y había vuelto a España, concretamente a Córdoba, le contesta de una forma que no sólo demuestra en plena ancianidad su fuerza y voluntad de permanecer en la fe, sino un conocimiento perfecto de los derechos de la Iglesia y del Emperador.

"Osio al Emperador Constancio. Salud en el Señor.

Yo confesé a Cristo ya una vez cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieres, pronto estoy para padecerlo todo antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar tu conducta, ni tus escritos, ni tus amenazas. Deja de escribir semejantes cosas; no pienses como Arrio ni des oídos a los orientales, ni creas a Ursacio y Valente; porque lo que estos dicen, no lo dicen por favorecer a Atanasio sino a su herejía. Créeme, Constancio, a mí, que por la edad podría ser tu abuelo. Halléme en el Concilio Sardicense, cuando tú y tu hermano Constante, de buena memoria, nos convocásteis; y yo mismo invité a los enemigos de Atanasio, que se presentaran en la Iglesia donde yo estaba, a que dijeran cuanto contra él tuvieran. Les dí palabra y seguridad de que la sentencia en todo sería recta. No una, sino dos veces, les insté, si no querían deponer ante todo el Sínodo, lo hicieran ante mí solo, y les prometí que si Atanasio resultaba culpable, le arrojaríamos de entre nosotros por completo. Más aún en caso de que saliera inocente y ellos impostores, si a pesar de todo rechazaban a Atanasio, yo le persuadiría que se volviera conmigo a España. Atanasio se

avino a esto sin repugnancia; pero ellos no teniéndolas todas consigo, se opusieron a todo. Llamado luego Atanasio por tus cartas, acudió a tu cuartel general, y pidió que se convocase a sus enemigos presentes en Antioquía, juntos o por separado, para que se acusasen o fuesen acusados, y para que probaran ante él cuanto le echaban en cara y no anduvieran calumniándole en su ausencia. A pesar de apoyar tú la propuesta, ellos la rechazaron. Pues ¿por qué ahora das oídos a sus detractores? ¿Por qué sufres a Valente y Ursacio que en un momento de arrepentimiento confesaron por escrito la calumnia que habían levantado? Y lo confesaron, no obligados por la fuerza, como pretenden ellos, no constreñidos por los soldados, no a ciencia y paciencia de tu hermano, porque bajo su mando no pasaba lo que está pasando ahora, ni mucho menos, sino por su propia voluntad fueron ellos a Roma, y allí ante el Papa y los presbíteros hicieron su confesión por escrito, habiendo dirigido antes a Atanasio una carta de paz y amistad. Y si ahora alegan que se les forzó y esto lo tienen por malo, no apruebes tú nada semejante: deja de hacer violencia a nadie, ni por carta ni por medio de legados. Restituye a sus sedes a los desterrados, no sea que quejándote tú de la fuerza, la ejercites con ellos con mayor encono. ¿Por ventura hizo algo parecido Constante? ¿Qué Obispo desterró? ¿Cuándo se mezcló en los juicios eclesiásticos? ¿Qué ministro suyo estrechó a nadie para que suscribiera contra otro según afirma Valente y los suyos? Desiste, pues, y acuérdate que eres mortal. Teme el día del juicio, y consérvate puro para él. No te entrometas en los asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruído por nosotros. A tí te dió Dios el Imperio; a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la ordenación divina, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia. Escrito está: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Por lo tanto, ni a nosotros es lícito tener el Imperio en la tierra ni tú ¡oh Rey!, tienes potestad en las cosas sagradas Escribo esto por celo de tu salvación; en orden a lo demás, que contiene tu carta, he aquí mi propósito: yo no sólo no me adhiero a los arrianos, sino que anatematizo su herejía; ni suscribo contra Atanasio, a quien la Iglesia romana y todo el Sínodo de Sárdica declaró inocente. Y tú mismo, sabiendo todo esto llamaste a Atanasio, y le concediste que se volviera con honra a su patria y a su iglesia. Pues, ¿qué motivo hay para tan notable mudanza? Porque sus enemigos de hoy son los mismos de ayer, y cuanto ahora murmuran, porque delante de él no se atreven a hablar, lo proferían antes de que tú lo llamases a tu presencia, y lo esparcieron al ir al Sínodo de Sárdica; pero cuando yo los estreché a que se alegasen las pruebas, como apunté arriba, no pudieron aducirlas; y si las hubiesen tenido, no habrían huído tan ignominiosamente. ¿Quién te ha hecho olvidar después de tanto tiempo, tus cartas y tus palabras? Contente, pues, y no te fíes de los hombres perversos, para que no te hagas responsable por la mutua participación de unos con otros; porque de lo que ahora condesciendes con ellos, has de dar cuenta tú solo el día del Juicio. Ellos pretenden perjudicar a sus enemigos con tu medio, y quieren que tú seas ministro de su maldad para sembrar con tu ayuda en la Iglesia una herejía

detestable. No es prenda de prudente arrojarse al peligro cierto por servir a la liviandad ajena. Repórtate, y escúchame, Constancio, pues esto es lo que a mí toca escribir y a tí no despreciar".

Larga es la cita y no todo era necesario para nuestro propósito; pero es su contenido tan importante y tan significativo, que no hemos dudado en transcribirlo íntegro. Cuando se imprimirían, largos años después los textos oportunos para demostrar la personalidad internacional de la Iglesia y se enumerarían documentos antiguos para aclarar las relaciones entre el poder temporal de los Reyes y el espiritual de los Papas, se aducirá sobre todo el famoso texto de San Gregorio sobre las dos espadas como el mejor comentario de "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Pero ¿cabe otro mejor que el que acabamos de leer, mucho más antiguo, más concreto y con no menos valor pronunciado?

Después de esto, que podríamos alargar bastante más todavía, ¿no tenemos derecho en reclamar para Osio, no sólo su exaltación a los altares, sino que también su condición de Padre de la Iglesia?

Pero no es ésta sola su gloria en la defensa de la Fe. Osio representa el triunfo más glorioso conseguido por la verdad contra el error en toda la historia de la Iglesia, ya que él fué, con San Atanasio, el titán de la lucha de la verdad contra la herejía que más espacio geográfico consiguiera dominar, si exceptuamos al moderno comunismo. Nos referimos al arrianismo, sobre el cual hemos de hablar con más detención. Tendré que apelar nuevamente a vuestra paciencia y aunque la exposición de este punto, que es esencial en un discurso de exaltación de Osio, sea más propio de una Academia de estudiosos, confío que sabré exponéroslo lo suficientemente claro y breve para que no os canséis demasiado.

IV. El arrianismo.

"Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todas las cosas visibles e invisibles, y en un solo Señor Jesucristo, Hijo Unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, consubstancial con el Padre, por el cual fueron hechas todas las cosas". Esta es la primera parte del Credo o Símbolo de Nicea, proclamado por los sacerdotes cuando celebramos la Santa Misa y cantado solemnemente por el pueblo en todas las partes del mundo. Salió así escrito del Concilio de Nicea, celebrado el año 325 presidido con toda probabilidad por Osio. Por esto se ha dicho, precisamente, en honor de Córdoba, que si esta ciudad enseñó a pensar con Séneca y a cantar con Góngora, lo hizo, para rezar, con Osio.

Pero si el pensador, para condensar sus ideas hubo de disponer de una inteligencia y una didáctica singular, y para cantar tuvo que estar el poeta asistido de privilegiadas Musas, para concretar las fórmulas de nuestro diario rezo le hizo falta a Osio una inteligencia preclara, una poderosa imaginación y una fuerza de gigante voluntarioso para imponerse después de recibir, indudablemente, una singular asistencia del Espíritu Santo.

La vida de los primeros cristianos nunca fué fácil desde cualquier punto de vista que se la considere. No fué su menor dificultad la exposición contínua de su vida; al fin y al cabo, encontraban en el martirio el más cumplido premio a su fe. Lo que dificultaba principalmente la vida cristiana de aquellos tiempos, eran las herejías, las cuales, sobre no preservarles de una muerte en manos de los paganos, les exponía a creer lo falso y a verse involucrados en una lucha intestina en la que no siempre lo que predominaba era la buena fe, la caridad, el deseo sincero de la verdad. Hay que tener en cuenta sin embargo, como una posible disculpa en favor de los herejes de aquellos tiempos, tanto su origen como el ambiente en que se movían, así como también su poca formación intelectual y un explicable excesivo celo. Esto les hacía presa fácil para cualquier exaltado o pretencioso con apariencias de hombre apostólico. Arrio fué uno de tantos, quizás el más peligroso hereje que haya sufrido la Iglesia. Con una fuerza persuasiva no común, incluso entre el elemento femenino, conquistó a obispos en Oriente y Occidente, anuló a bastantes de los que se mostraron fieles a Roma; se granjeó, después de Constantino, el favor de los emperadores; con su doctrina capciosa arrastró a muchos que anhelaban poner de acuerdo la filosofía griega y pagana con el dogma católico; con su elocuencia, en fin, arrastró tantas naciones que, según San Jerónimo, en un momento dado, todo el mundo pareció haberse hecho arriano. Encontró sin embargo, dos valladares invencibles: San Atanasio y Osio; éste con su dinamismo y sentido de organización y aquél sobre todo con su virtud y escritos; ambos con su fe heróica puesta a prueba con el destierro cuando no con el martirio. Alrededor de estos dos gigantes de aquel siglo turbulento respecto a la fe en la divinidad de Jesucristo y en su integridad personal, formaron el cuadro mártires y doctores. La verdadera fe se salvó al fin, en virtud de los Decretos del Emperador Teodosio; pero hasta la llegada de la hora del triunfo definitivo y total, ¡cuántas luchas, Asambleas, discusiones, destierros, intervenciones humanas y divinas y cuántos baches en el cumplimiento de la primera virtud cristiana: la caridad!

¿En qué consistía el error terrible de Arrio? Helo aquí, resumido: "Dios no puede engendrar ni ser engendrado, porque según Aristóteles, estas dos operaciones suponen cambio, composición, división y por lo mismo requieren un ser corpóreo; su sustancia es por consiguiente incomunicable, única. Fuera de El todo es creado de la nada, por su libérrima voluntad, tanto que el mismo Verbo, Jesucristo, ha sido hecho; es el instrumento de que se ha valido para crear el mundo; como intermediario entre Dios y aquél, no es ni consubstancial con Dios ni forma parte del mundo; ni es eterno ni enrolado en el tiempo. Si se llama Dios, aunque en realidad no lo sea, se entiende en el sentido en que son llamados, en la Sagrada Escritura, hijos de Dios los justos. Por esta razón se le llamó hijo, engendrado, aunque en realidad, sea totalmente extraño a la sustancia del Padre y a su divinidad y no tenga con ella ninguna semejanza; en cuanto Dios lo ha adoptado por Gracia en previsión de sus méritos, es Logos o Sabiduría, y en cuanto que tiene por participación estos atributos, es impecable e inmutable si bien por naturaleza es mudable y capaz

de engaño. Por su elevada moralidad es digno de la Gloria divina y de nuestro homenaje y es igualmente superior a cualquier otra criatura. Esto se debe a que Dios no puede producir otra criatura más excelente y también a causa de su contínuo progreso en la perfección. En cuanto al Espíritu Santo, aunque forme una Triada con el Padre y el Hijo, es no obstante una Hipóstasis incluso muy inferior al Hijo".

Estoy seguro que habéis captado inmediatamente todo lo capcioso que encierra esta doctrina, así como lo falso y absurdo que en ella expone Arrio. Este hombre, si estudió bien a Aristóteles, le faltó estudiar a fondo el Evangelio, igual que les sucediera a los filósofos o teólogos árabes. De todas formas, una doctrina así, predicada por un hombre elocuente y atractivo no podía menos de sugestionar a mucha gente. Hoy vemos claras sus lagunas, absurdos e incoherencias; pero entonces, tan cercanos los paganos y gentiles, tan obscuros nuestros dogmas, tan misteriosa la persona de Jesucristo y con tantos deseos, una vez conquistada por la Iglesia la libertad de persuadir a todas las inteligencias que aún permanecían fuera, es perfectamente comprensible la conmoción que ocasionó. Pensemos solamente un momento en la moderna herejía del comunismo; envolvámosla en el complejo de la doctrina social; soñemos en la posibilidad de cristianizarla dotándola de una terminología compatible con el catecismo y sobre todo ilusionémosnos con la posibilidad de entroncar con nuestra Fe tántos países y personas que ya lo ven como sistema de gobierno y que lo anhelan como la liberación de su miseria. Pero en la Fe no valen los sueños. Sólo en la caridad se puede convivir. La verdad es sólo una y ésta radica inexcusablemente en la Revelación. Las palabras de Jesucristo, llamándose Hijo de Dios son terminantes y no significan que fuese justo y mejor que todos los hombres. Si hiciéramos la voluntad de Jesucristo relativa y no absoluta, como es la de Dios mismo, nunca podríamos dejar de esperar, como los judíos, el advenimiento del Mesías verdadero. Cada fiesta de Navidad como la que acabamos de celebrar, nos aparecería como la escena de una obra que mañana puede cambiar en mejor y más encantadora todavía y nuestra esperanza de Redención no se cifraría en la realidad de un cielo que Jesucristo-Dios nos mereció, sino en un continuo apetecer de su venida definitiva en la tierra. Sin embargo, había que contestar a Arrio, descubrir no solamente sus errores, sino fijar los conceptos en que debía expresarse de una vez, para siempre y con toda claridad y precisamente con palabras sacadas del mismo lenguaje que hablaban los paganos, esta singular concepción y generación de Dios en Jesucristo hijo también de la Virgen María. Y después de haber encontrado la palabra justa, saber explicar al pueblo, cómo se verifican en el mismo Jesucristo estas dos generaciones, una eterna en el seno del Padre, y otra temporal en el de la Virgen Santísima. He aquí la gran clarividencia de Osio al aconsejar al Papa y al Emperador la convocatoria de un Concilio universal. Osio que había comprobado la eficacia de las reuniones de los obispos para enderezar la disciplina eclesiástica, era el más indicado para probar su eficacia en el terreno doctrinal, para que no anduviera cada uno predicando su parecer por la tierra de su dominio. Ante todos y cara a cara, con la máxima libertad y caridad, con el único deseo

de aclarar la verdad, es como Osio comprendió que se atajarían las discusiones y las ideas se pondrían claras y predicables. Para esta primera reunión de obispos de todo el mundo conocido y cristianizado de entonces, en lo que materialmente era posible, se escogió la ciudad de Nicea en el Asia Menor.

Arrio y sus seguidores, alguno de los cuales, como se comprobó después de su muerte, superaban al maestro en mala intención, sutileza de ingenio y especialmente en lo que luego fué característica del arrianismo: la calumnia, ya no podían rehuir la polémica en público. No se puede, en una ocasión como ésta, descender a detalles, porque nos haríamos interminables; baste decir que asistieron más de 300 obispos en su mayoría de la Iglesia Oriental. Recalco este dato, porque Osio, como dije al principio, ha sido mejor comprendido y más conocido en Oriente que en Occidente, y como dice San Agustín, más en la Galia que en España. En este Concilio no se trató únicamente del arrianismo; pero es natural que al hablar de Nicea ocupe lugar preferente la cuestión de la persona de Jesucristo y especialmente su naturaleza divina. Arrio y seguidores desplegaron toda su elocuencia, pero no pudieron con la tenacidad de Osio que probablemente presidía, ni con la doctrina y solidez de los argumentos de San Atanasio. La victoria, en el sentido de convencer a todos, no fué absoluta. Ni los consejos del Emperador, ni las sugerencias que los legados del Papa traían, ni nada fué capaz de hacer capitular a Arrio. Una victoria sí se consiguió, pero a la larga: La total destrucción del arrianismo empezó allí; pero antes, como hemos dicho, tuvieron que pasar algunos años y suceder bastantes acontecimientos en el terreno político. Murió Arrio de una manera espeluznante mientras procesionalmente iba a ocupar la Sede de una iglesia de Alejandría que había arrebatado a su legítimo Pastor. Murió Constantino, bautizado poco antes. Le sucedieron en el trono sus hijos Constantino II, Constante y Constancio, gobernando poco tiempo el primero; Constante, en Occidente, adoptó el Símbolo de Nicea; pero Constancio, en Oriente, favoreció a los arrianos. Todavía tuvieron la suficiente influencia para que incluso Constante les favoreciera. Volvieron a reunirse varias veces en Concilio los obispos de ambos mundos, casi siempre presididos por Osio que continuaba siendo el baluarte indestructible contra el cual se derrumbaban cuantas tentativas se proyectaban para disminuir la fuerza del Símbolo de Nicea. Al fin, asesinado el Emperador Constante y dueño absoluto del Imperio Constancio, creyeron llegado su hora los arrianos. En efecto, se reunieron de nuevo en Concilio, en Sirmia, y allí la fuerza del Emperador se manifestó con aquellas célebres palabras: *"La ley de la Iglesia será la que yo quiera"*. Pero no todos los obispos se doblegaron: San Atanasio continuó enarbolando la bandera de Nicea. El y cuantos no quisieron condenarlo, entre los cuales destacó Osio, fueron desterrados. Luego, viene la acusación contra Osio, cuando ya centenario y fuera de su tierra, dicen que firmó la fórmula de fe que, sin convencer a nadie, favorecía al menos a los semiarrianos. ¡Qué paradoja, sin embargo! Aún los que admiten que Osio claudicó, en cuanto a la fe de Nicea, afirman que no pudieron arrancarle la condenación de su amigo San Atanasio.

Aparentemente habían triunfado los arrianos; pero inmediatamente empezaron entre ellos mismos unas luchas de tal envergadura que obligaron incluso al Emperador a tomar parte. Con los Decretos de Teodosio y las luces de San Dámaso, más la doctrina de San Basilio, los Gregorios, San Ambrosio, etc., el arrianismo se refugió entre los germanos, los cuales terminaron en su error precisamente en España, en los Concilios de Toledo con el hijo de Leovigildo. Un obispo español empezó la lucha contra ellos allá en Oriente y el arrianismo vino a morir aquí en España, en manos de otro obispo español. Por esto dice Menéndez Pidal que la lucha contra el arrianismo es eminentemente española.

Quizás porque la lucha tuvo que ser tan fuerte y duradera, la fórmula de Nicea tiene todo el sabor de las frases escriturarias: *"Creo en Jesucristo, Hijo engendrado, no hecho, consubstancial con el Padre".*

V. ¿La gloria de Osio?

Cuatro etapas, pues, de la vida de Osio, perfectamente definibles y a cual más gloriosa hemos recorrido rápidamente. Obispo de Córdoba, Consejero de Constantino, Organizador y Presidente de Concilio, y Debelador del arrianismo. Cuando siente ya sobre sus hombres el peso de los años y quiere retirarse a Córdoba, todavía no le dejan. Partidarios y contrarios del Credo de Nicea, nada saben hacer si Osio no está presente. El es quien tiene que explicar el significado de lo que allí se aprobara; él es quien tiene que decir la última palabra; él es quien pesará más en las decisiones que se adopten. Para los enemigos parece que mientras no ceda Osio, todo queda en pie. Por esto, cuando se divulga que Osio ha cedido, parece que cae sobre la fe cristiana el sudario de la muerte. Seis fórmulas distintas se elaboraron en las reuniones o Concilios tenidos en Sárdica, Roma, Arlés y Sirmio; pero ninguna satisfacía a todos. Apenas conocida una fórmula encontraba disconformidades y contradicciones en ambos bandos en que se dividió el arrianismo después de Nicea, cuando empezó a contar con el favor de los Emperadores, pero ninguna de ellas prosperó, ¡porque no la había firmado Osio! Cuando se disiparon las nubes y desaparecieron uno tras otro los cabecillas de la herejía más o menos encubierta, y cuando los contemporizadores se dieron cuenta que de nada servían las ambigüedades, volvió a sonar fuerte la fórmula de Osio, fórmula que después de dieciséis siglos nadie ha podido mejorar rectificándola. Es la fórmula de Osio: *"Creo en Dios Padre,..."*. A mi entender ella contiene la ejecutoria perfecta de un hombre para el cual nosotros hemos de conseguir, si así le place al Señor, el honor de los altares. ¡Para Osio, señores, un altar monumental en nuestra Mezquita Catedral!

N. T. D.

FORMULAS DE LA FE RELACIONADAS CON OSIO

EDICTO DE MILAN

"Nos, Constantino Augusto y Licinio Augusto, felizmente reunidos en Milán, y tratando de todo lo concerniente a la seguridad y utilidad públicas, hemos creído que una de nuestras principales obligaciones era arreglar lo respectivo al culto de la divinidad, y dejar a los cristianos, como también a todos los demás súbditos nuestros, en plena libertad de seguir la religión, para que descienda sobre nosotros y sobre todo el Imperio la bendición del cielo. Por tanto, hemos resuelto no rehusar, a cualquiera que lo desee, los medios de abrazar y seguir con el corazón y el afecto las observaciones de los cristianos, como igualmente practicar la religión que tengan por más conveniente; todo con el fin de que el supremo Dios, a quien veneramos, no cese de colmarnos de beneficios. Sabed, que a pesar de cualquiera otra orden que hayais recibido contraria a ésta, es nuestra voluntad mandar ahora pura y sencillamente, que todo el que tenga voluntad de profesar la religión cristiana, pueda hacerlo sin que por ello sea molestado ni inquietado en manera alguna; todo lo cual os declaramos, advirtiéndoos, que hemos concedido, generalmente a los cristianos facultad amplia para ejercer su religión. Hemos dispuesto además, que si los lugares en que éstos se reunían antiguamente (respecto de los cuales habeis recibido órdenes contrarias), hubiesen sido comprados por particulares, sean restituidos a los cristianos, sin que ni el fisco ni ninguna otra persona puedan reclamar el precio, y sin demora ni dificultad alguna. Que los que los hubieren habido por gracia los devuelvan del mismo modo cuanto antes; y que así los que los hubieren comprado como los que los habían recibido por gracia, acudan al vicario de la provincia a recibir de su mano lo que de nuestra bondad pueden prometerse. Por tanto, volveréis a poner inmediatamente a la sociedad de los cristianos en posesión de los susodichos lugares; y siendo notorio que poseían además otros bienes pertenecientes a su comunidad, es decir, a las Iglesias y no a los particulares, haréis restituir a estas comunidades o corporaciones todos aquellos bienes, sin la menor oposición ni dificultad, reservando a los que los devuelven sin reintegrarse del valor el derecho de recurrir a nos para su indemnización. En cuanto va mandado, queremos que os valgais de toda la autoridad y de vuestro ministerio, y del modo más pronto y eficaz, a fin de que la bondad divina cuyos beneficios hemos ya experimentado en tantas y tan importantes ocasiones, no cese de colmarnos de prosperidades, como también a todos nuestros pueblos. Y para que este edicto llegue a noticia de todos, lo mandamos fijar en los parajes públicos, para que nadie pueda alegar ignorancia".

(Diccionario de Ciencias Eclesiásticas. Vol. 4, pág. 36).

SEGUNDA FORMULA SIRMIENSIS

(Según algunos firmada por Osio)

"Quoniam de fide placuerat disceptationem fieri, omnia cum sedulitate inquisita et examinata fuere Sirmii in presentia Valentis Ursatii Germanii ceterorumque omnium. Constitit ergo, unum esse Deum omnipotentem, sicuti in universo orbe praedicatur, et unum eius Unigenitum Filium Dominum Nostrum Iesum Christum, ex eo ante saecula genitum; duos tamen deos non oporter dici, cum ipse Dominus de se locutus sit: "Vado ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum". Ideoque omnium Deus habendus est, quaemadmodum Apostolus dixit: "an Judaeorum tantummodo sit Deus, et non etiam gestium? Certe et Gentium, quoniam unus est Deus, qui iustificavit circuncisionem ex Fide, et praeputium per Fidem"; et reliquia omnia consentiunt, et nullam prorsus habent ambiguitatem. Caeterum quia multos commovet vox latine quidem "substantia", graece autem "ousia", hoc est, ut diligentius cognoscatur illud quod "omousión" aut "omoiusion" dicitur, nullam earum vocum mentionem fieri, neque de iis sermocinandum in Ecclesia censemus, quod de iis nihil sit scriptum in Sacris Litteris, et quod illa hominum intellectum et mentem transcenduntet quod nemo possit generationem Filii enarrare, quaemadmodum scriptum est: "Generationem eius quis enarrabit?". Solum enim Patrem scire, quodmodo Filium suum genuerit, et Filium, quomodo genitus sit a Patre, certum est.

"Nulli vero ambiguum, Patrem maiorem esse; neque est quod quisquam dubitet. Patrem honore dignitate Deitate, atque adeo ipso nomine paterno maiorem esse, attestante paresertim ipso Filio: "Qui misit me Pater, maior me est": et hoc ipsum catholicum est, et nemo ignorat, duas esse personas Patris, et Filii, ac proinde Patrem maiorem, Filium vero Patri cum omnibus, quae illi Pater subiecit, subiectum esse: Patremque initium non habere, et invisibilem et liberum a pasionibus esse: Filium vero a Patre genitum esse, Deum ex Deo, Lumen ex Lumine, eiusque generationem, quaemadmodum superius dictum est, neminem scire nisi solum Patrem. Ipsumque Filium Dominum nostrum et Deum carnem sive corpus, hoc est, hominem ex Maria Virgine assupsisse, quaemadmodum Angelus praenuntiaverat, et omnes Scripturae docent, et in primis ipse Gentium Apostolus, hominem assupsit Christum ex Maria Virgine, per quem passus est. Summa autem totius fidei et firmamentum est, ut Trinitas semper retineatur, quaemadmodum legimus in Evangelio: "Abite et baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti". Numerus autem Trinitatis integer et perfectus est. Paracletus porro Spiritus nimirum Sanctus per Filium missus secundum Evangelium venit, ut Apostolos et omnes credentes erudiet et sanctificaret".

(Hosius vere Hosius. P. Maceda, pág. 35-36).

TRADUCCION DE LA SEGUNDA FORMULA DE SIRMIO

Habiéndonos parecido bien que se entablara una discusión sobre la fé, todas las cosas fueron investigadas y examinadas cuidadosamente en presencia de Valente Ursacio Germanio y de todos los restantes. Quedó, pues, constancia de que hay un solo Dios Omnipotente, conforme se profesa en todo el orbe y que uno sólo es su Hijo Unigénito, Nuestro Señor Jesucrito, engendrado de El desde la eternidad; que sin embargo no sería conveniente llamar dioses a los dos, pues el mismo Señor dijo de Sí: "Voy a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y Dios vuestro". Por lo tanto ha de ser considerado como Dios de todos, según la frase del Apóstol: "¿Acaso es Dios únicamente de los judíos y no también de los gentiles? Ciertamente lo es también de los gentiles, porque es uno solo el Dios que ha justificado a los circuncisos por la Fe y a los incircuncisos por (la misma) Fe; y todo lo demás está claro, sin que, en verdad, encierre ninguna ambigüedad. Por lo demás, como a muchos confunde la palabra latina *substantia* y griega *ousia* (sustancia), es decir, el que se conozcan más explícitamente los términos *omousion* (idéntico en sustancia: consustancial) y *omoiusion* (semejante en sustancia), juzgamos que no debe hacerse mención de esos vocablos, ni debe predicarse sobre ellos en la iglesia, ya que nada se ha dicho acerca de ellos en la Sagrada Escritura, aparte de que superan la capacidad del entendimiento y de la mente de los hombres y nadie puede explicar la generación del Hijo, según las palabras de la Escritura: "¿Quién podrá narrar su generación? Pues es cierto que sólo el Padre sabe cómo ha engendrado a su Hijo y sólo el Hijo cómo ha sido engendrado del Padre".

Que a nadie quede ambigüedad de que el Padre es mayor; y nadie debe dudar que el Padre es mayor en honor, en dignidad, en Deidad y por consiguiente en el mismo nombre de Padre, máxime afirmando el mismo Hijo: "El Padre, que me envió, es mayor que yo", también es doctrina católica, que nadie ignora, que dos son las personas del Padre y del Hijo y por lo tanto que el Padre es mayor, y que el Hijo está sometido al Padre en unión de todas las cosas que el Padre subordinó a él (al Hijo); que el Padre no tiene principio, y que es invisible y está libre de sufrimiento; que el Hijo ha sido engendrado por el Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, y que su generación, según se ha dicho anteriormente, nadie conoce, sino sólo el Padre. Que el mismo Hijo, Señor y Dios nuestro, asumió su carne o cuerpo, o sea, su humanidad, de la Virgen María, como ya lo había anunciado el Angel, y lo enseñan todas las Escrituras, y en primer lugar el mismo Apóstol de las Gentes: Tomó de María Virgen la humanidad de Cristo, por medio de la cual padeció. Sin embargo el compendio y fundamento de toda la fe está en que siempre se mantenga la Trinidad, según leemos en el Evangelio: "Id y bautizad a todas las gentes en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo". El número de la Trinidad es íntegro y perfecto. Pues el Espíritu Santo Paráclito vino enviado por el Hijo, según el Evangelio, para instruir y santificar a los Apóstoles y a todos los creyentes.

(Traducción del Académico Numerario D. Pedro Palop, revisada por el Rvdo. Sr. don Carmelo Barragán, Profesor de Teología Dogmática del Seminario de Córdoba.)

OSIO, FIGURA ESPAÑOLA

Por Dionisio Ortiz Juárez

La figura de Osio que se yergue en los comienzos de la libertad de la Iglesia como un gigantesco rompeolas contra el que se estrellan las herejías, especialmente la arriana, ha admirado tanto a la posteridad, que no siempre se le ha enfocado debidamente, no siempre se le ha estudiado como personaje histórico, causa y consecuencia a la vez de otros hechos históricos; se le ha visto tan sólo como el ser providencial, el instrumento de Dios, casi desconectado de los hechos y circunstacias que no tuviesen relación estrecha y directa con los acontecimientos religiosos de que él fué verdadero eje. Es decir, se le sitúa en la Historia, pero no se le suele entretejer en ella.

Es innegable que Osio, como todas las grandes figuras de la Historia alcanza valor de símbolo, es ciertamente el hombre providencial: pero no conviene perder de vista que es también un producto de una época, de una civilización y de un pueblo; que tiene las notas características de éstos, y que época, civilización y pueblo han sido en resumen el camino indirecto de que Dios se ha servido para producir y perfeccionar a este santo. La Providencia dotó a Osio de gran inteligencia, de virtudes heróicas, de vida centenaria y fecunda, pero al mismo tiempo lo hizo occidental, y no sólo occidental, sino español con todo lo que esto significa en cualquier momento, y más que nunca en aquel en que la pugna entre dos mundos, oriente y occidente, entre dos concepciones de la vida, de la cultura y de la religión, estaba más empeñada.

Ya dice García Villada que "no se hace notar debidamente que quien convirtió a Constantino, formó su conciencia y le decidió a adoptar providencia tan importante, fué un español: el gran Osio".

En el mundo de la antigüedad podríamos señalar estos cuatro sectores importantes, de muy distinta extensión, evolución histórica e influjo externo; pero bien caracterizados: Oriente, Grecia, Roma y España.

Lo oriental se caracteriza por sus dominantes creencias en lo sobrenatural, en lo mágico, en lo misterioso. Dios es un ser inaccesible, incomprensible, innombrable, terrible e iracundo. La materia es el mal, Dios no la ha hecho, sino los seres intermedios. El hombre, un punto de la masa humana, siente su corporeidad como un castigo y se complace en mortificarla y despreciarla. Es el país de las castas, de los pueblos cerrados y escogidos.

Lo griego se nos presenta como el triunfo de la Naturaleza, de lo bello, de la vida. Su estética excepcional ha fascinado al mundo; pero entre grie-

gos y bárbaros —decía Isócrates— no existe menos diferencia que entre el hombre y el animal. Más que castas hay grados en la escala humana, y Grecia representa el triunfo del hombre en abstracto, representado por el superhombre. Grecia venera al superhombre. Eso eran sus dioses.

Menéndez Pelayo dice de Roma que "no ha escrito más poema que el poema jurídico, ni ha inventado más filosofía que la razón escrita de sus leyes". Roma representa el triunfo del estado y de los medios para alcanzarlo. Se diviniza al emperador porque conviene a la seguridad del Estado. Todas las religiones acaban siendo aceptables siempre que no sean peligrosas para la marcha de la república. El hombre no es más que una pieza del mecanismo de la sociedad.

Lo característico del modo de ser español en todos los tiempos consiste en un tenaz y delicado sentimiento de la dignidad de cada hombre y de su superioridad sobre la Naturaleza. No es el triunfo de la Humanidad así en abstracto, ni mucho menos de un pueblo, sino del hombre individual, de cada uno.

Este sentimiento hipersensibilizado de la dignidad humana es propio de la raza ibera desde sus orígenes. Es que el español siente con especial intensidad que, si bien una de las raíces de su humanidad se entierra en la naturaleza animal y material que la rodea, la otra, el alma, le tira inconscientemente hacia un trasmundo espiritual, eterno y deseable. Y de esta alma atirantada, brota la pasión de eternidad y la instintiva dignidad española tan característica. De aquí brotan la viva intuición de la igualdad esencial de todos los hombres, que ha de orientar de forma tan constante, y desconcertante para los otros pueblos, toda nuestra política imperial y colonizadora.

En este mapa que acabamos de trazar a grandes rasgos, ocurre a lo largo de la Edad Antigua un fenómeno: la orientalización de Grecia y de Roma.

Sobre una base intensamente helénica, aparece un nuevo tipo de civilización en el cual se pintaban diferentes influencias orientales. Esta es la civilización helenística, que acabó por imponerse, no ya a los países de Oriente, sino a la misma Grecia, y aún continuó luego como un elemento fundamental de lo bizantino. "Se ha dicho con razón —dice A. de Castro— que la historia de los tres primeros siglos del imperio romano fué una penetración pacífica del Occidente por el Oriente". La influencia filosófica destruye los dogmas y las creencias en los dioses, los cultos orientales alcanzan cada vez más difusión en Roma, y el Occidente va poco a poco perdiendo su fisonomía invadido por el Oriente.

Uno de los efectos de este fenómeno fué la difusión que alcanzó en estos países ese cúmulo de doctrinas, mezcla de Cristianismo, paganismo y teosofías orientales, que se conoce con el nombre genérico de gnosticismo.

Estas doctrinas unidas a la dificultad de exponer ciertos dogmas, la imprecisión del vocabulario para expresar ciertos conceptos, las numerosas calumnias levantadas contra los cristianos, todo ello, fué fuente abundante de herejías, sobre todo en el Oriente, llegando a su culminación en la herejía arriana; pero este Oriente no tropezó siempre con un

Occidente caracterizado y firme donde se estrellaran sus descarríos, sino mixtificado y débil: orientalizado.

Mas hay un fenómeno histórico que me limito a señalar sin entrar en detalles, es la doctrina de Cristo, nacida en Asia, difundida primeramente por Palestina y los contiguos países orientales, y que, al cabo de los siglos, se ha ido desplazando hacia Occidente y ha arraigado de una manera especial en los países latinos y latinizados, aunque en ninguna nación como lo ha hecho en España.

Por la manera de ser que antes señalábamos, parecían de siempre los españoles preparados de un modo especial para recibir el cristianismo y asimilarlo de una manera más amplia y más intensa, y España se convierte en la cabeza y vanguardia de la Iglesia de Dios y en paladín de la paz universal entre los hombres. Alguien ha hablado hasta del catolicismo innato de los españoles. García Morente dice que, de una manera más o menos consciente, el pueblo español se ha sentido siempre especialmente llamado a la vocación religiosa de conquistar la gloria para sí y para los demás hombres.

Por eso, mientras Roma está demasiado orientalizada, España, como siempre, es la gran reserva de energías puras que ha de acudir en los momentos decisivos. Y en dos momentos importantes, la libertad de la Iglesia y la declaración del Cristianismo como religión oficial del Imperio, corresponde el papel principal a dos españoles: al gran obispo cordobés Osio y al emperador Teodosio.

Y donde se muestra el carácter español de nuestro obispo, fué contra Arrio y sus secuaces, y la batalla más empeñada, el Concilio de Nicea. De su obra, de su importantísimo papel en el mismo no voy a hablar porque sería interminable. Bástenos con notar que un español, el obispo de Córdoba, es la cabeza en aquella ocasión; todos hablan de él, todos se refieren a sus hechos y sus palabras, a él principalmente se dirigen los ataques de los arrianos. "Somos herejes porque Osio lo dice" —exclamaban—. Y, como ocurre con el enemigo innoble, que no lucha cara a cara como el león, sino subrepticiamente como la serpiente, los arrianos y semiarrianos recurren a todos los ardides para vencer a Osio; pero con Osio estaba Dios.

Hay un dato curioso y significativo. Algunos obispos semiarrianos, al firmar las actas del Concilio, cometieron el fraude de intercalar una iota en la palabra omousios (consubstancial) para que dijese "omoiusios" (semejante). Hasta este punto llegó la disputa, la intransigencia de los arrianos, a centrarse en una letra, en una iota, en una rayita vertical que en aquel momento representaba la separación de dos mundos, la frontera entre Oriente y Occidente, el secular antagonismo entre Grecia y Roma. Del lado de allá de esa iota, estaba Arrio, estaban las herejías, los partidismos y castas cerradas, el Demiurgo y su secuela de males enredados a la materia, estaban las mentalidades asiáticas con su mezquina concepción del hombre, que les impedía comprender a un Dios creador del cuerpo y al Hijo de ese Dios unido a la naturaleza humana.

Del lado de acá, Osio y los que estaban con Osio; del lado de acá estaban la verdad y el amor, está también el modo de ser español re-

presentado por el obispo de Córdoba, por el padre de los concilios que inicia así una vocación española: por ese faro luminoso de la Cristiandad, cuya luz clara y potente se nutría de este ardor apostólico y ecuménico que corriendo por las acequias de nuestra historia llevó a España a evangelizar en América y a dogmatizar en Trento.

Allí estaba el modo de ser español representado por el que consiguió impregnar la legislación de Constantino de ese sentimiento de dignidad e igualdad de todos los hombres; por quien demostró su amor a la justicia en su labor a través de tantos concilios; por quien poseído de esa dignidad tan española no teme decir a Constante, el emperador, que estaría dispuesto a sufrir otra persecución si él la decretase. Un santo lo siente. Un santo español, además, lo dice.

Allí estaban, junto a Osio, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco Javier; allí estaban el Cid, los Reyes Católicos y el Gran Capitán. Allí estaban con Osio los conquistadores y evangelizadores de América, los ejércitos que lucharon con turcos y luteranos, los caidos de nuestra Cruzada, España entera, y, sobre todo Córdoba, esta Córdoba solemne y profunda, con todos sus santos, con todos sus mártires, con San Rafael y la Virgen de la Fuensanta. Esta Córdoba filósofa y discreta, pero tan olvidadiza y despreocupada para lo suyo que ha dejado pasar tantos siglos sin acometer en firme negocio tan importante como la canonización de Osio. Menos mal que, como dice el filósofo, "hay, por la gracia de Dios, una distancia infinita entre tarde y demasiado tarde".

He dicho.

D. O. J.

CORDOBA EN EL XVI CENTENARIO DE OSIO

Por el M. I. Sr. D. Juan Jurado Ruiz
Canónigo Magistral de la S. I. C.

Porque la religión de Cristo habla siempre de perseverar en forma de auténtica y perfecta sociedad, fué voluntad de su Divino Fundador que en ella el centro de unidad doctrinal se identificase con el centro y cimiento de su unidad de régimen; éste sabemos todos que no puede ser otro que Pedro y sus sucesores; más lo que a veces se olvida es que, por voluntad del mismo Cristo, junto a Pedro y formando con él un solo

cuerpo, los obispos, a quienes como sucesores de los Apóstoles, puso el Espíritu Santo, dice San Pablo, para regir la Iglesia de Dios, son como los recios, graníticos nervios que garantizan la unidad y estabilidad en la magnífica bóveda del templo de Dios que es la Iglesia. Gloria sin par de nuestra patria española ha sido en cada época de la historia ofrecer a la Iglesia un episcopologio tan espléndido en virtud, en saber, en celo y adhesión a Roma como ningún otro país cristiano tuviera: que ahí están, para botones de muestra, la constelación visigótica de San Isidoro y sus hermanos con los Ildefonsos, Eugenios y Julianes, y la legión espléndida de prelados que en Trento hicieran de la más alta y sapientísima asamblea ecuménica un verdadero concilio español.

Sin embargo, como anegadas en piélagos de luz se desvanecen las estrellas ante el astro rey, los nombres de todos los prelados que en todos los tiempos diera España a la Iglesia, palidecen ante el nombre de aquel OBISPO SANTISIMO, como el cuaderno sinódico llama a nuestro Osio, cuyo solo recuerdo es para todo el que ha saludado la Historia símbolo, el más auténtico del atleta de la Fe, cuyas gestas se superan unas a otras, cuyas victorias se cuentan por sus combates, en quien campea con su fortaleza irresistible una influencia decisiva mantenida por una voluntad de acero; tan amado de los fieles de su tiempo como odiado y temido por los herejes, que eran a la vez enemigos de la paz del Imperio; acatado por los obispos del orbe como un oráculo, honrado de príncipes, Papas y santos, como su íntimo San Atanasio, el padre de la ortodoxia; quien, después de haberle llamado confesor de Cristo, padre de los obispos, anciano abrahámico y hombre verdaderamente OSIO, que es decir santo e irreprochable en su vida; prorrumpe en estas exclamaciones: "¿Para qué he de hablar de este Santo viejo, confesor insigne de Jesucristo? No hay en el mundo quien ignore que Osio fué desterrado y perseguido por la Fe. ¿Qué concilio hubo donde él no presidiera? ¿Cuándo habló delante de los obispos, sin que todos asintiesen a su parecer? ¿Qué Iglesia no fué amparada y defendida por él?"

La primera misión del obispo —episcopus significa vigilante— es la vigilancia por la pureza incontaminada del sagrado depósito de la verdad revelada; por eso a San Timoteo le recordaba San Pablo: "Bien sabes cómo al irme a Macedonia, te pedí que te quedases en Efeso para que hicieses entender a ciertos sujetos que no enseñasen doctrina diferente de la nuestra". Y lo que toca a celo, firmeza y eficacia en esta misión, raya la figura de nuestro Obispo a una altura sin par.

No hubo en toda la primera mitad del siglo IV —época para la Iglesia de verdadera crisis de crecimiento— error, herejía o cisma que no se enfrentase con el ariete pulverizador de la invencible dialéctica de Osio.

Sin renunciar a su amadísima sede cordobesa, que él rige y pastorea con mano firme y suave por espacio de más de sesenta años —caso único en la Historia— la fama de su virtud, que en Córdoba brillara padeciendo martirio bajo la persecución de Maximiano, y de su solidísimo saber teológico que había alumbrado en los cánones del Concilio de Iliberis, le lleva bien pronto al lado del emperador Constantino, al que induce primero a abrazar la Fe cristiana, inspira luego el edicto de Milán, que abre

la era de la paz para la Iglesia, y se constituye por fin y por voluntad del joven emperador en su ministro de Cultos, cargo en el que por muchos años brilla el tacto exquisito de nuestro Obispo guiando un celo indomable por la pureza y propagación de la Fe.

Su misión providencial culmina desde luego en la lucha y victoria sobre el arrianismo, herejía la más funesta, ya que, por una parte, a diferencia de otras herejías, no solo deformaba y falseaba la creencia, sino que destruía esencialmente el cristianismo, sustituyéndole por un gnosticismo neoplatónico, verdadero racionalismo diríamos hoy, al afirmar que el Verbo, y por tanto Cristo, no es igual al Padre, sino criatura al fin; y por otra parte, a causa precisamente del momento histórico y del cesaropapismo que caracterizó a los emperadores bizantinos, la lucha religiosa suscitada por esta herejía, apasionando a la vez a los eruditos, a los emperadores y cortesanos, enzarza a todas las clases sociales del Imperio haciendo de la cuestión religiosa, cuestión política.

Acierto fué genial de nuestro Obispo Osio sorprender desde el momento en que enviado por Constantino en 324 a Alejandría para apaciguar lo que el emperador creía cuestión verbalista, el radicalismo de la nueva herejía y el fuerte apasionamiento de sus ya numerosos fautores. Y más genial y feliz la iniciativa que propuso al emperador, de acuerdo con el Papa San Silvestre, como lo prueban los legados de éste, de convocar una asamblea de todos los obispos no solo de Oriente, sino de Occidente y aún de más allá de las fronteras del Imperio. Original y hasta entonces nunca vista iniciativa, que gracias a la decidida cooperación de Constantino, Osio tuvo la alegría de ver plasmada en realidad, cuando, en los comienzos del verano de 325, y en el palacio imperial de Nicea, ciudad de Bitinia, en el Asia Menor, y sobre las riberas del lago Ascani, hoy pequeña aldehuela de Laik, pero entonces emporio de civilización por donde cruzaba la vía Egnacia entre Oriente y Occidente, más de trescientos obispos con una multitud de clérigos entre los que se mezclaban personajes seglares, movidos de simple curiosidad, y entre los que se deslizaban, con impaciencia un poquitín burlona, algunos filósofos paganos, se congregaban en la más augusta, vistosa e impresionante asamblea.

Córdoba jamás tendrá figura comparable a la de este su preclaro hijo y egregio Obispo Osio en el momento en que, presidiendo entre los legados del Papa, Vito y Vicente, el primero de los Concilios ecuménicos, que a su iniciativa se debía, se levanta viejo ya de 69 años, pero recio y activo, imponente y frondoso como una encina de nuestra serranía cordobesa; y después de pasear gozoso la vista sobre la asamblea, en la que sus ojos aciertan a distinguir la flor y nata de la cultura y de la santidad cristiana, personificada por hombres que como el propio Osio, ostentaban las cicatrices de las heridas que por confesar a Cristo recibiera de aquellas espadas que ahora los soldados en ademán de respetuoso saludo blandían, allí distingue a Pamucio, obispo de Tebaida, que condenado quince años antes a las minas le habían arrancado el ojo derecho y le habían destrozado una pierna; y a Pablo, el obispo de Neocesárea, con sus dos muñones en lugar de las manos que le fueran abra-

sadas en la persecución; allí ve a aquellos obispos llegados de tan lejos: Ceciliano, de Cartago; Domno, de la Panonia; Nicasio, de Die en las Galias; Teófilo, del país de los godos; Juan, de la Persia...

Es el momento en que la figura de nuestro Osio se agiganta: frente a él el heresiarca Arrio, de alta estatura y simpático aspecto, elocuente y frondoso orador, de talento no sólido pero sí brillante, defiende en sucesivas enconadas discusiones sus sofismas con arrebatadora elocuencia que aplaude un buen grupo de obispos. Y Osio que se crece triturando, con abrumadora e irrebatible dialéctica uno a uno y todos los hábiles argumentos de la sutil herejía.

Por uno y otro bando se suceden las propuestas de fórmulas variadas para expresar las relaciones del Hijo con el Padre en la vida de la Trinidad. A veces, toda la diferencia y la discusión llega a ser sobre una sola letra, sobre una *i*; pero letra que tergiversaba todo el contenido de la Revelación, toda la inspiración de la cultura cristiana. Por fin, el genio y la influencia de Osio dirime la cuestión al proponer, defender y demostrar categoricamente esta fórmula, que aceptada por trescientos de los trescientos dieciocho obispos del Concilio, ya para siempre resonará bajo las bóvedas de todos los templos cristianos hasta la consumación de los siglos: "Creo en un Señor Jesucristo, Hijo de Dios Unigénito y nacido del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no hecho, CONSUSTANCIAL al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas".

He aquí la Obra de Osio: lo declara terminantemente testigo de la mayor excepción, San Atanasio, presente al Concilio, cuando dice refiriéndose a nuestro Obispo: "éste compuso la fórmula de la Fe de Nicea". Fórmula que no es sino la expresión más exactamente teológica de la afirmación que hiciera Cristo en el Evangelio: "El Padre y Yo somos una misma cosa".

El tiempo nos veda seguir ahora la odisea que por defender frente a los embrollos e intrigas de los arrianos, sostenidos por los altos poderes del Imperio, la fórmula de Nicea y a su campeón San Atanasio, hubo de sufrir Osio durante los 27 últimos años de su vida. Por defender al ya Patriarca de Alejandría, San Atanasio, vuelve a salir Osio de su sede de Córdoba, a cuyo gobierno habíase retirado en los últimos años de Constantino y acude en 347 a presidir el Concilio de Sárdica, donde hace un derroche de habilidad y de tacto para procurar la paz de la Iglesia, sin acceder a la condenación del inocente Patriarca de Alejandría.

Desgraciadamente la política de Constancio hizo ya inútiles los esfuerzos de Osio; y éste de nuevo en Córdoba, donde había reunido un Concilio provincial para ajustar la disciplina de la Iglesia española a los cánones de Nicea y Sárdica, hubo de dirigir al emperador, empeñado en hacerle condenar la conducta de San Atanasio, aquella famosísima carta de la que Tallemond, citado por Villar, escribe que "nada hay tan grande, tan sabio, tan generoso, en una palabra tan EPISCOPAL como esta carta". A ella pertenece el siguiente párrafo: "No te metas en las cosas de la Iglesia; ni nos mandes sobre puntos en que debes ser ins-

truído por nosotros. Volver al César, dice Dios, lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Por tanto ni a nosotros nos es lícito tener imperio en la tierra, ni tú, que eres emperador, gozas de potestad en las cosas sagradas".

Fácil es imaginar el efecto que esta carta hubo de producir en el ánimo del emperador; la herida que las viriles palabras de Osio abrían en la vanidad de Constancio, fué enconada por los hábiles manejos de los arrianos: depuesto tenían ya a San Atanasio y al propio Papa Liberio reducido a prisión y destierro; más todo esto nada les parece mientras enfrente tengan la figura decisiva de Osio; y así le escriben a Constancio: "La sola autoridad de Osio puede levantar el mundo contra nosotros: es el Príncipe de los Concilios; cuanto él dice, se oye y acata en todas partes..."

Y para acallar el oráculo de la verdad católica, Constancio condena al destierro a Osio más que centenario, quien tras un viaje de miles de kilómetros tan difícil en aquella época, queda recluído en Sirmio, hoy Nitroviza, en la Eslavonia, donde por un año es vejado, dos veces azotado, escarnecido... Todo para que "comunicase" con los arrianos. Mas si por un momento, extenuado, cede a las exigencias de éstos, no en materia de fe, sino meramente desciplinar; luego, al instante, se duele, se retracta y así muere en Sirmio, lejos de su querida Córdoba, en medio de enemigos que ni aún después de muerto habían de perdonarle; siendo sus últimas palabras nueva y perentoria condenación del arrianismo.

Sobre sus últimos días Pío XI, el Papa eruditísimo, dijo a los cordobeses que acudieron a la peregrinación Osio en 1925: "No faltará quien diga que en Sirmio palideció el resplandor de esta estrella, pero fué solamente una sombra falsa, porque los herejes quisieron atraérselo, pero no lo consiguieron y de nada les sirvió en aquella ocasión el apoyo de los altos poderes".

Para terminar, una pregunta: ¿Ha pagado Córdoba, ha saldado España la deuda de gratitud, que nace estremecida, hacia aquel venerable Obispo que tan alto puso el nombre de nuestra patria y de nuestra Iglesia cordobesa, defendiendo íntegro para nosotros el depósito de la Revelación: la plenitud de Dios en la persona de Cristo? El actual sucesor de Osio nos convoca a saldar esa deuda compareciendo colectivamente en peregrinación ante la Sede Romana, de cuyos derechos fué Osio en Nicea y en Sárdica campeón indomable y oráculo indiscutible.

J. J. R.

OSIO DE CORDOBA, PRINCIPE DE LOS CONCILIOS Y CONSEJERO IMPERIAL

Por José M.ª Rey Díaz
Cronista de la Ciudad

Que el gran Obispo nació hacia el año 256 y murió en Sirmio en el 357, son datos aseverados por críticos e historiadores, al hacer cómputos sobre su larga vida, más que centenaria; así como, en cuanto al lugar de su nacimiento han señalado a Córdoba para hacerlo natural de ella, la mayoría de los autores que sobre él han escrito en España. Desde tiempos remotos, se viene teniendo a Osio por cordobés; por obispo de Córdoba, y, hasta por fundador de la vida eremítica, en los alcores de nuestra sierra. En el calendario litúrgico de los griegos, en el que aparece catalogado como santo, consta que Osio hizo vida de anacoreta y que en ella acreditó virtud y santidad y se distinguió por su ascetismo.

Quienes estudiaron modernamente esta figura insigne de la Historia eclesiástica, señalan el año 294, como fecha en que Osio, ante las pruebas dadas de prudencia, cultura y celo por la gloria de Dios, fué elegido Pastor de la sede cordubense, silla episcopal antiquísima, entonces metropolitana de la Bética. Dos cualidades insignes: cordobés y prelado de sus compatricios.

Además, se ha identificado a este sacerdote, a este destacado jerarca de la Iglesia, como asistente a varios Concilios: primero el Iliberitano, el más antiguo de España y uno de los más antiguos del mundo, en cuyas actas aparece la firma de Osio en undécimo lugar, y donde adquirió ya fama de teólogo; más tarde —en el 311— al de Arlés, del que fué presidente, según se cree; luego, como legado del Papa al de Nicea, en el año 325, restituyéndose después a su silla de Córdoba. Por fin, y también en representación del Pontífice, consta que presidió el de Sárdica (Sofía) y, aún más: parece que también, al retorno de este último, y por fuerza de las circunstancias reunió Osio un nuevo sínodo, convocado en nuestra ciudad, para recibir y aprobar los decretos del de Sárdica.

Sabida es, la posición de firmeza en que estuvo siempre el excelso cordobés en estas Asambleas; su relevante personalidad; su fe inque-

brantable; confesada en el martirio que sufrió en la plaza del Senado en Córdoba; su prudencia y virtud merecedoras de delegaciones papales; su extensa fama como firmante de los decretos conciliares en nombre del Romano Pontífice, y no puede extrañar que todo ello unido, le valiera la confianza de los Emperadores, como había disfrutado de la de los Papas. Teólogo prudente Osio, ¿a quién mejor que a él podía acudir el César para consultar las arduas cuestiones que entonces preocupaban en la Corte Imperial?

Cuando apareció a los ojos de Constantino recortada en el azul del cielo la cruz luminosa ilustrada con la leyenda "Con este signo vencerás", conmoviendo el ánimo del Emperador e inclinándolo a salir de su paganía para hacerse cristiano, fué preciso llamar a Roma sacerdotes de Cristo que explicaran este misterioso hecho al hijo de Santa Elena. Osio allí estuvo y representó, según se ha dicho, importante papel.

En el manucristo, tan conocido, del jesuíta García de Morales, "Historia de Córdoba" que atesora el Ayuntamiento de la ciudad, se da otro origen a la llamada de Osio a los consejos imperiales. Dice allí que en los años de Cristo de 310 y 311, se levantó contra Osio una segunda persecución cruel. Su amistad con Ceciliano, obispo de Cartago le proporcionó la aversión y el odio de los herejes que lo complicaron injustamente y sin pruebas, en la entrega de libros católicos a los gentiles, y el escándalo subió a tal punto, que Constantino hizo comparecer ante su trono a muchos obispos de Africa y de España, herejes y católicos mezclados, y entre ellos al prelado cordubense. Este tomó a su cargo la defensa de los demás ante la faz del Emperador; y, lo hizo "con tal elocuencia y dando tales y tan grandes muestras de prudencia y de capacidad, que Constantino se aficionó a Osio y lo tomó por miembro de su Consejo Supremo".

A los dos años, aparece Osio disfrutando de la privanza imperial, nos dice el Padre Pueyo en su libro "Hacia la glorificación de Osio", y agrega, que, son perfectamente conocidos los resultados de la amistad e influencia del cordobés obispo, sobre el regio ánimo del Emperador... "tanto para su propia formación cristiana, como para la mudanza, que por su medio, había de experimentar el mundo pagano"...

La crítica ha discutido mucho la presencia de Osio en Roma y su influencia en la voluntad de Constantino como también en la de su madre la emperatriz descubridora del santo madero de la Cruz, pero parece estar fuera de duda, que cuando a partir del año 312, se opera en el ánimo imperial el decisivo cambio de creencias, en su palacio vivía Osio que le asistía ya con sus opiniones y consejos. El Padre Pueyo, que estudió a fondo estas cuestiones, sostiene, que, a pesar de lo poco que se sabe del papel preponderante del obispo de Córdoba en la Corte constantiniana, se sabe lo suficiente para atribuirle gran parte del mérito de los continuos y persistentes actos del Emperador a favor de la Iglesia católica y de la religión cristiana. Donaciones con mano pródiga a los Papas; inspiración de no pocas leyes, durante la década primera de libertad de los creyentes en la verdad única, tras del Edicto de Paz; contenido salvador del propio documento promulgado en Milán, en el

año 313 por Licinio de Oriente y Constantino de Occidente, escrito de gran transcendencia, código de leyes, sin duda inspiradas por el cordobés consejero permanente del César, que reconocieron capacidad jurídica y económica al Cuerpo cristiano, hasta entonces tolerada y desde entonces protegida oficialmente. El Edicto de Milán fué dado, después de largas conversaciones entre Osio y Constantino, que cualquiera podrá evocar viendo la escena plasmada en bronce por el escultor Coullaut Valera, en el frente del taurobolio en que Osio se alza en nuestra plazuela de Capuchinas.

Son no pocas las pruebas que se esgrimen para acreditar cómo y hasta qué punto Constantino se movía bajo la asistencia de Osio y por él influído. El Emperador manda repartir limosnas a Ceciliano, pero condiciona su distribución a que Osio sea quien la haga. Era bárbaro estigma la esclavitud, negra mancha en la sociedad romana, y el santo consejero, que tanto había luchado contra ella, es quien consigue del Emperador, en el año 323, la promulgación del decreto sobre manumisión de esclavos. Otra muestra más: Cuando ciertos herejes —los donatistas—, son condenados en la reunión sinodal de Arlés, y el Emperador emprende contra ellos riguroso castigo, es Osio quien con su influencia intercede y mitiga las penas decretadas. Y, cuando para resolver las disputas entre Arrio y Alejandro, Osio es enviado a Alejandría, en el año 324, al sentir que fracasaba como mediador, concibe la idea de celebrar la reunión ecuménica de Nicea en el año siguiente, de la que había de salir definida, nada menos que la divinidad de Jesucristo.

En esto está el remate de la gloria de Osio: en la fórmula nicena, por él concebida, sin duda por inspiración divina, palabra precisa, tan justa, tan clara, tan inconmovible que no ha bastado el paso de diez y seis siglos para modificarla.

El orgullo legítimo de los paisanos de Osio aún de los más fríos en materia de fe, es poder decir a los demás siempre que de Osio se habla, siempre que nos detenemos para mostrar su figura venerable de anciano más que centenario, traducida en piedra noble en la estatua de la plazuela de Capuchinas: ¡He aquí, un cordobés de gloria perdurable. Fué confesor de Cristo en el martirio, que aquí mismo sufrió, con San Zoílo, amarrados sucesivamente al recio trozo de fuste romano que en este paraje conocieron nuestros abuelos con el nombre de Mármol de los Bañuelos! ¡He aquí al hombre influyente en el Palacio Imperial de Constantino el Grande! Pero... lo que es más aún: Con palabras de este cordobés, rezan cada día, desde hace mil seiscientos años, todos los sacerdotes del Orbe, el Credo de la Misa...

J. M.ª R. D.

OSIO DE CORDOBA, EN EL XVI CENTENARIO DE SU MUERTE

Por Fray Mariano de Sanlúcar, o. f. m. cap.

Córdoba, ciudad de gran historial civil y religioso, ha comenzado a celebrar el centenario de la muerte de uno de sus más preclaros hijos y héroe del cristianismo, el gran Osio, "campeón de la Iglesia", como lo ha llamado últimamente Pío XII. El Obispo actual de la sede cordobesa, Fray Albino González y Menéndez-Reigada, no ha querido que este año centenario de su glorioso predecesor pase desapercibido. Ha organizado diversos actos, con el fin de que esta figura excelsa de la historia eclesiástica y española sea más conocida y venerada. En una pastoral que, con este motivo, ha dirigido a sus diocesanos, dice lo siguiente: "En cuanto a Osio, hoy se sabe ya cuanto se puede saber, pues datos nuevos de su vida no es nada probable que aparezcan. Lo que hace falta es que se extienda por todas partes el conocimiento de su santidad y grandeza. En España sobre todo, y principalísimamente en Córdoba, hay que darle a conocer al pueblo no sólo como gloria patria, sino también como santo que imitar, como héroe que admirar, como carácter indomable y recio, hasta ser dos veces azotado y martirizado".

Osio, es cierto, no es conocido lo suficiente ni en España ni en el mundo católico. Se tienen ideas de él, pero nada más. Este obispo de Córdoba que pasó su vida luchando por la ortodoxia de la fe de Cristo, fué, al final de su vida, víctima de los herejes, enemigos de su fama, autoridad y de su fe, quienes para conseguir sus intentos proselitistas no dudaron en propalar calumnias injuriosas contra este venerable anciano, logrando con ellas que no fuera inscrito en los catálogos antiguos de santos españoles, como se había merecido por su maravillosa constancia en la defensa de la fe cristiana.

No es de extrañar, por tanto, la falta de noticias completas de su vida. En trazos solamente la conocemos. Después de su muerte ningún historiador se preocupó de ello. Su gran amigo y admirador, San Atanasio de Alejandría, víctima también del engaño, prefirió callar. Los historiadores de la época nos hablan de él sucintamente, y esto sola-

mente cuando necesariamente han de hacer mención del mismo en los hechos que relatan. Callar entonces sería una verdadera injusticia.

Nos consta que estuvo presente en el Concilio de Elvira, Granada, celebrado a principios del siglo IV. Su firma está estampada en las actas del dicho Concilio. Conocemos que fué el consejero del emperador Constantino, aquel que en el año 313, mediante el Edicto de Milán, terminó con las persecuciones contra los cristianos, permitiéndoles, al mismo mo tiempo, después de tres siglos de ilegalidad, el libre ejercicio de su culto y restituyéndoles todos los bienes confiscados por sus predecesores. Constantino supo apreciar el valor de este hombre y le retuvo cerca de sí. Sabemos también que, en nombre del Papa, Osio presidió el primer Concilio ecuménico, celebrado en Nicea el año 325 y, que, asimismo, fué el autor del símbolo compuesto en aquella ocasión, que de manera admirable recogía todas las verdades de nuestra fe. Desde esta fecha hasta el año 343, en que se celebra el Concilio de Sárdica, la actual Sofía, capital de Bulgaria, no sabemos nada de él. Según modernos historiadores, durante este lapso de tiempo lo más probable es que se ocupó de la organización del sistema metropolitano en la Iglesia española. Lo cierto es que en aquel último año nuevamente le vemos preocupado en la defensa de la fe sostenida por San Atanasio, que era la promulgada por él en el símbolo de Nicea. Los adversarios de Atanasio se vieron vencidos por los argumentos de Osio y abandonaron el Concilio. No le perdonaron, sin embargo, esta humillación y comenzaron a trabajar en contra del mismo. Tanta era la autoridad del Obispo de Córdoba que aquellos herejes pronto se percataron de la necesidad de atraerse a su bando al ya octogenario, pero impugnable Osio. Inútiles serían todas sus victorias mientras quedase en pie este confesor de Cristo. Dejemos hablar a San Atanasio y que él nos narre todas estas maquinaciones: "Después de tantos y tales crímenes, pensaron los impíos no haber hecho nada mientras no experimentara el gran Osio su maldad. Procuraron, pues, con todo ahinco extender hasta él su furor. Ni les dió vergüenza el ser Osio padre de los obispos, ni les detuvo el haber sido confesor de la fe, ni les hizo sonrojar el tiempo que llevaba en episcopado, que excedía los sesenta años, sino que, apartando los ojos de todo, sólo los fijaron en la herejía, como seres que ni temen a Dios, ni temen al hombre. Acercándose, pues, a Constancio, le dijeron estas palabras: Mucho hemos hecho. Hemos desterrado al obispo de Roma y a bastantes otros antes que él. Hemos esparcido el terror por todas partes; pero de nada nos servirán todas tus hazañas, nada habremos conseguido mientras quede en pie Osio. Estando él entre los suyos, todos permanecerán fieles en sus Iglesias; pues él solo es capaz de concitar a todos con su palabra y con su fe contra nosotros. El suele presidir los sínodos, y cuando escribe es escuchado en el mundo entero. El redactó el símbolo niceno, y ha pregonado por doquiera que los arrianos son herejes. Si, pues, queda él, habrá el destierro de los otros sido inútil. Bien pronto se quitará del medio nuestra herejía. Arremete, pues, contra él. No repares en que es viejo, que nuestra herejía no respeta ni la blancura de las canas". En efecto, se valen de intrigas y se conquistan al emperador para hacer

claudicar al confesor de Cristo y defensor de su fe. Admirable y maravillosa es la carta con la que Osio responde a estas maquinaciones.

Es un documento de los más valiosos que posee la literatura cristiana del siglo IV. Por su gallardía y virilidad no puede leerse sin entusiasmo. Copiamos algunas de sus frases: "Yo confesé a Cristo ya una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persiguieres, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad. De ningún modo puedo aprobar tu conducta, ni tus escritos, ni tus amenazas... Créeme, Constancio, a mí, que por la edad podía ser tu abuelo... Desiste, pues, y acuérdate que eres mortal. Teme el día del juicio, y consérvate puro para él. No te entrometas en los asuntos eclesiásticos, ni nos mandes sobre puntos en que debes ser instruído por nosotros. A tí te dió Dios el Imperio; a nosotros nos confió la Iglesia. Y así como el que te robase el Imperio se opondría a la ordenación divina, del mismo modo guárdate tú de incurrir en el horrendo crimen de adjudicarte lo que toca a la Iglesia... Por lo tanto, ni a nosotros es lícito tener el imperio de la tierra, ni tú, ¡oh rey!, tienes potestad en las cosas sagradas... Contente, pues, y no te fíes de los hombres perversos, para que no te hagas responsable por la mutua participación de unos con otros; porque de lo que ahora condesciendes con ellos, has de dar cuenta tú solo en el día del juicio".

A pesar de todo y de todas sus protestas de fe y amonestaciones, los herejes consiguieron su intento: conquistaron al emperador e hicieron creer a todos que Osio murió habiendo antes desertado de la fe confesada en Nicea y haberse adherido voluntariamente a las doctrinas de Arrio. Este fué el motivo por el cual Osio rápidamente fué olvidado. Sus contemporáneos, engañados, no lo consideraron como santo, que bien se lo mereció. Incluso sus más allegados creyeron en la calumnia y, si es verdad que cuando escriben de él lo hacen siempre con veneración, al tratar este punto prefieren disimular. No se intentó entonces esclarecer la verdad y de aquí que sus enemigos aprovecharan este silencio para hechar sobre él los más inverosímiles hechos acaecidos en los últimos días de su existencia en la tierra.

Es necesario, por consiguiente, que el venerable obispo de Córdoba, el defensor de la fe promulgada en el Concilio de Nicea, nuestro compatriota Osio, sea reivindicado. Es menester que España y la Iglesia entera haga suya esta causa, consiguiéndose que este hombre, uno de los más grandes que la Iglesia de Cristo tuvo al salir de las catacumbas, sea venerado como santo, a igual que lo es de antiguo en la Iglesia griega.

Fr. M. de S.

OSIO, ATLETA DE CRISTO

Por F. Navarro Calabuig

La diócesis de Córdoba se dispone en estos momentos a organizar un gran homenaje a Osio, figura estelar del Concilio de Nicea y campeón de la "Iglesia del Silencio" del siglo IV, con motivo del XVI centenario de su muerte.

Osio era varón de prócer estatura, barba larga, frente ancha y ojos negros, soñadores, que brillaban con destellos de gloria y reflejaban su alma de creyente y su corazón sincero de español y ardiente como el sol de Andalucía. Nació en 253 y murió gloriosamente lejos de su patria cordobesa, en Sirmio de Panonia (antiguo territorio austríaco), a los cien años justos, después de una vida centenaria consagrada a la grandeza de la Iglesia y de la patria.

No está claro su origen ni siquiera el de su nombre, aunque su vida aparece fuertemente vinculada a Córdoba, cuya Iglesia rigió con edificante acierto en una época terrible en que luchaban los primeros rayos de luz de la naciente sociedad cristiana con las sombras del paganismo agonizante. Unos dicen que se llamaba Orosio y que en el Concilio de Sárdica se transformó en Osio (del latín *ossius*, es decir, santo, honesto), a causa de la impresión grande de santidad que produjo entre los padres de la Iglesia este excelso prelado, y según otros, es posible que heredara el nombre de alguna de las familias patricias de Córdoba y pudiese buscarse en ese su origen gentilicio el secreto inicial de su extraordinaria influencia en las altas esferas sociales del imperio, pues Osio llegó a ser el catequista, consejero y hombre de confianza del emperador Constantino.

CUARTO OBISPO DE CORDOBA

En Córdoba, primera de las colonias patricias romanas donde hubo escuelas públicas, Osio aprendió aquella cultura extraordinaria y aquel dominio soberano de las lenguas que habían de constituirle en árbitro y oráculo de dos civilizaciones, oriental y occidental, en un siglo tan lleno de eminentísimos sabios.

Según algunos historiadores, Osio es el número cuatro en la serie de los obispos cordobeses, después de Severo, Grato y Beroso. La Iglesia de Córdoba es una de las más antiguas de España. Se cree que ya en el período apostólico fué allí predicado el Evangelio, y es probable que, como capital de Andalucía y centro de la vida hispanoromana de la Bética, recibiera la visita de algunos discípulos de Santiago y San Pablo.

Parece ser que en su juventud, Osio practicó la vida eremítica en Egipto, y que luego, ya obispo, la introdujo en España, al fundar las célebres Ermitas de Córdoba. A su celo y solicitud como prelado se debe el ejemplo heroico de la Iglesia cordobesa con San Acisclo y Santa Victoria, patronos de la capital; San Zoílo y sus diez y nueve compañeros de martirio.

ALMA DE CONCILIOS

Una de las notas predominantes de la biografía de Osio fué su presencia destacadísima en los concilios eclesiásticos de su época, a partir del de Granada, primero de la Iglesia de Occidente, al que asistió recién consagrado obispo de Córdoba. Pero el hecho radiante de su vida fué haber promovido, iniciado y presidido, en representación del Papa San Silvestre, el Concilio de Nicea, donde el ilustre jerarca cordobés afirmó del modo más solemne y categórico la divinidad de Jesucristo, así como su eternidad y consustancialidad con el Padre, que habían sido negadas por el heresiarca Arrio. Osio es el autor del "Credo" de la misa, leído en aquella magna asamblea —la más trascendental en la historia de la Iglesia— y coreado después por todas las generaciones cristianas.

Nicea representó la victoria de la divinidad de Jesucristo sobre la herejía arriana. Quedaba afirmada y consolidada la sobrenaturalidad de la religión cristiana y abatido el racionalismo de todos los tiempos. El triunfo de la herejía arriana hubiera ocasionado la destrucción del

cristianismo en su calidad de institución social y divina, rebajándola a la categoría del zoroastrismo o de un culto egipcio cualquiera.

"IGLESIA DEL SILENCIO" EN EL SIGLO IV

Al Concilio de Nicea asistieron 318 obispos de Europa, Asia y Africa, los cuales, con su mezcla de acentos e idiomas, resaltaban más la unidad de la fe y la comunión en unos mismos sentimientos. También la fortaleza de atletas de Cristo atormentados, pero no abatidos por la fiereza de las persecuciones paganas.

Allí estaban Pafnucio, obispo de Tebalda, que acudió arrastrando una pierna, cuyos músculos habían seccionado los perseguidores, y dirigía a los asistentes la órbita apagada de su ojo vaciado; Pablo de Neocesárea, con su derecha mutilada por el fuego, con la que bendecía, y al mismo Osio, con las cicatrices en el rostro, estigmatizado como estaba con la marca de la confesión después de haber padecido los horribles tormentos de que hacían víctimas a las jerarquías de la Iglesia: les arrancaban el ojo derecho con un botón de fuego y les quemaban los costados con un hierro candente, de forma que quedaban imposibilitados. La emoción era grande y general en el Concilio, cuyos espectadores se apresuraban a besar las huellas de tantas heridas con las que sus víctimas daban testimonio de Cristo.

LUZ DE LA CRISTIANDAD

Osio llena con su personalidad todo el siglo IV, que comienza violentamente con la más cruel de las persecuciones imperiales decretada por Diocleciano. Posteriormente hubo tolerancia y protección a la Iglesia por parte de Constantino, y el período termina con la respetuosa y leal colaboración entre la Iglesia y el Estado, representados, respectivamente, en dos españoles: el Papa San Dámaso y el emperador Teodosio.

Aparece Osio en los albores de la gran época constantiniana para ser la figura cumbre caracterizada por el celo de la gloria de Dios, el afán de unidad de la fe católica, la defensa de la Iglesia en el orden espiritual y temporal así como de los sagrados intereses vinculados en la persona del Papa. Fué el mayor prelado de su siglo en letras, en gravedad, en integridad y en elocuencia, y, a causa de la notoriedad de su ciencia y de su virtud, consejero y auxiliar del Emperador y hombre de confianza del Papa.

Como catequista de Constantino contribuyó en gran parte a la for-

mación cristiana de éste, por lo que se debe a Osio en gran manera el mérito de los actos del Emperador en favor de la Iglesia y de la civilización cristiana, en especial del Edicto de Milán de 313, que representa el reconocimiento y la independencia absolutos a la potestad espiritual de la Iglesia en la persona de sus Pontífices. En este momento, Roma cristiana, orando y trabajando sobre las tumbas de los mártires, levanta los más famosos templos de la cristiandad como San Pedro del Vaticano, San Pablo, San Lorenzo extramuros y otros. La Cruz es también la enseña oficial del Imperio.

OBLACION MARTIRIAL DE OSIO

Pero la Iglesia fundada sobre la sangre del Redentor y sobre su sacrificio, sabe de nuevos mártires, y éstos se encarnan otra vez en la persona de Osio, que sellaría, al fin, con la oblación martirial de su vida, la fidelidad de una existencia hecha testimonio de Cristo. Nada le arredra, y cuando el Emperador Constancio olvida los ejemplos del pasado, Osio le escribe una carta afirmando con gallarda energía los imprescriptibles derechos de la Iglesia.

Constancio temió que el triunfo de Osio representara también el triunfo del Occidente cristiano sobre el Oriente, en gran parte arriano, y por eso decidió privar a España de aquel obispo que con sus cartas y su ejemplo mantenía en nuestra patria, más que en ninguna otra parte, la fe de Nicea. A mediados de 356, el Emperador mandó salir a Osio de Córdoba hacia Sirmio, y allí, en el destierro, ya centenario, el esclarecido obispo cordobés permaneció durante el último año de su vida, entregado a toda suerte de vejaciones y de violencias, hasta 357. El 27 de agosto de este año murió en brazos de los esbirros que lo azotaban.

REIVINDICACION DE UN GIGANTE DE LA IGLESIA

Los sirios le veneran como santo y los griegos tienen iglesias dedicadas a Osio, mientras que en Occidente o se le desconoce o —víctima de las calumnias de los arrianos, que se vengaron de su enemigo arrojando sombras sobre su memoria— se le ha creído lamentablemente un apóstata. Lo cierto es que la crítica histórica más rigurosa no ha encontrado hechos que evidenciaran la veracidad de estas graves acusaciones. Ahora, con la conmemoración del XVI centenario de la muerte de Osio, se presenta una magnífica ocasión para reivindicar la figura y la memoria de este gigante de la historia de la Iglesia y de España.

F. N. C.

SAN OSIO, «LUZ DE LOS CONCILIOS»

Por Diego Plata

"Querido director: Usted ya sabe, porque lo hemos comentado muchas veces, que España tiene eso que los toreros llaman "mala prensa". Es decir, que se habla poco y mal de ella por ahí afuera. De ella y de sus hombres, incluso de los que están, según todas las probabilidades, a la diestra del Señor. Si se hace alguna excepción es a favor de los que están exactamente "a la siniestra" del Señor, o así nos parece a los simples mortales. Y unas veces porque tienen razón, porque los de la siniestra pintan como los ángeles o tocan el "cello" como los querubines, y otras porque le niegan sectariamente el pan y la sal (y algo más) a los de la diestra, aunque sean tan buenos como los otros, el caso es que los definidores de la fama internacional han establecido una relación entre la política y el talento cuando se trata de España. Porque cuando se trata de ellos, ¡caramba! Se muere Claudel, y ya vió usted: duelo nacional e internacional por las dos bandas.

Esta mala prensa alcanza, como le digo, a los bienaventurados. Se salva nuestra Madre Teresa de Jesús, pero ha estado a punto de pasarle lo que a la batalla de Garellano, que, después de estar clavada en el corazón de la Infantería francesa durante cuatro siglos y medio como una derrota, de repente nos la escamotean, y ya no hay para Francia más batalla de Garellano que la que ellos ganaron a unas divisiones alemanas en retirada, protegidas por un puñado de bravos tudescos desde las ruinas de Montecasino. Menos mal que Santa Teresa es mucha Santa Teresa, pero ha faltado el canto de un duro (de papel) para que nos la hicieran el "pase magnético" y nos encontráramos con que la verdadera Santa Teresa ni era de Avila (ni de Gotarendurra), sino de un "chef-lieu" de la Normandía.

También, director, también en las cosas del cielo tenemos mala prensa y una incapacidad casi genial para la contrapropaganda. A mí en eso me gustaría ser francés. ¡De verdad! Porque hace falta echarle gracia (y en gran parte gracia de Dios) al asunto para anular la sentencia de un tribunal eclesiástico que declaraba hereje y relapsa a Juana de Arco y convertirla en Santa. Me gustaría tener la pajolera labia de nuestros vecinos para ayudar al santo obispo de Córdoba fray Albino González y Menéndez-Reigada —dominico asturiano y sabio filósofo— a postular la causa de la beatificación de su glorioso antecesor Osio.

Porque éste sí que es un caso de mala prensa, sostenido y no enmendado. Osio, a quien Menéndez Pelayo llamó "varón el más insigne que España produjo desde Séneca a San Isidoro" (que ya van siglos), y a quien el padre Flórez llama "el hombre mayor que en su línea ha producido España, uno de los más agigantados del mundo, milagro de su siglo, famoso en el Orbe"; Osio, terror de los herejes (si quiere usted, empleo el conocido cliché de "martillo de herejes"), es un personaje desconocido para el mundo vulgar y para la inmensa mayoría de los españoles, incluyendo a muchos universitarios.

Alfonso Sánchez les hubiera hecho picar en su "¿Está usted seguro?" porque le hubieran tomado por un metal nuevo: el "osio". Pues bien: el obispo cordobés, "luz de los concilios", debiera estar en los altares según lo que a mi insignificancia en la materia se le alcanza, pero también según lo que se le alcanza a la preclara inteligencia de fray Albino. Osio convirtió a Constantino el Grande. Estaba detrás de la silla del Emperador cuando se escribió el Edicto de Milán, por el que Roma capitulaba ante Cristo después de tres siglos largos de persecuciones. Osio redactó el Credo de Nicea, el símbolo de la fe. Nada más. A ver quién le presenta al cristianismo una tarjeta con más títulos. Por añadidura, fué martirizado por Constancio y murió a los ciento tres años, no sin dirigirle al Emperador una carta, "la más digna, valiente y severa que un sacerdote ha dirigido a un Monarca", lo cual le valió nuevos tormentos. Toda la defensa de la Iglesia durante la lucha contra el arrianismo tiene como más firme baluarte a Osio.

Por el sistema del libelo —tan querido de los enemigos de España—, Osio fué difamado por unos luciferinos portugueses, que le atribuyeron apostasía, dolido por los tormentos. Este libelo, como todas las calumnias, hizo buen camino y ha cerrado durante mil seiscientos años el paso de Osio hacia la veneración pública de los fieles. Un movimiento acaudillado por el actual obispo de Córdoba se ha iniciado. De él forma parte una peregrinación a Roma. La crítica histórica hace tiempo que ha pulverizado la argumentación, basada en documentos falsos, contra el gran Osio. Ahora se pide que, reconocida esa falsedad, el hombre que redactó el símbolo de la fe que repiten millones y millones de sacerdotes todos los días hace dieciséis siglos en la misa, sea reconocido oficialmente como bienaventurado.

A ver si hay suerte. Yo creo que sí. Y luego pondremos en claro, si se nos permite, y con ayuda del santo prelado que le ha sucedido, qué es lo que pasa en el santoral con otro español que redactó la otra oración clave hecha por los hombres (el Padre Nuestro fué hecho por Cristo, y el Ave María, por los ángeles). Hablo de San Pedro Menzonzo, redactor de la antífona "Salve Regina Mater", gallego de Sobrado de los Monjes, obispo de Compostela. ¡Lo que a mí me gustaría saber la Salve en gallego! Debe de sonar a Cantiga de Alfonso el Sabio.

¿Cree usted que me he metido en un lío de esos en que de vez en cuando me meto? Pues ayúdeme a salir, con el auxilio de los dos santos españoles que tienen mala prensa. Y a mandar.

D. P.

TESTIGO

Atibano Soto, O. S. A.

Si Nicea supo de la luz vertida
en tu verbo claro, noble cordobés,
Sirmio es un testigo de mayor hazaña;
tu virtud de Sirmio es gesta de ciprés.

Tus cabellos blancos —delirante espuma
sobre el agua honda de tu intacta fe—
dulces se doblaron a la edad. La duda
nunca entre tus sienes supo hacerse pie.

Yo soy el testigo de tus confesiones;
mi alma el testigo; yo quiero saber
dónde se ha escondido la cruel calumnia
que ha puesto ahora en tablas cien años de fe.

* * *

Osio de Córdoba, vuelve
sobre el caballo cansado
del tiempo y de los caminos,
y enciéndete como un faro
sobre estos hombres sin tino.
Blancos como una poesía
la más bella tus cabellos,
me pareció que eran ellos
la firma de tu valor;
por eso, sobre el azul
de tu Córdoba serena,
yo te lo digo, andaluz,
vuelve jinete a la tierra;
y, mientras Dios y el Quijote
nos salvan por su piedad,
haznos saber a los hombres
que Cristo-Dios es verdad.

Tu palabra estremecida
de tanto Dios puesto en ella
dará el calor de la vida
a un corazón que se seca,
y volverá a amanecer
el sol con sus albos radios
en el cielo cordobés
y en el rincón desolado
de cualquier alma sin fe.

Dicen los hombres del barro
—de Jesús, el Redentor,
que se vistió un saco de hombre,
que vivió en una guarida,
que murió en un palo alzado
como un ladrón, como un pobre—
dicen los hombres del barro
del Salvador de la vida,
que jugaba a separarse
de Dios y, al final, cayó.
Nosotros somos la broma,
esta broma de un Buen Dios...

Es la soberbia del hombre,
apóstata en su oración,
que prefiere ser ladrón
antes que saberse pobre!...

El tiempo existe; la nada;
todo existe; sólo Dios
no cabe en una oración,
ni tiene escaño en las gradas
de este mundo, donde el hombre,
al final, resulta un pobre
que pide limosna al paso
de las gentes alocadas.
Vengue tu piedad tamaño
desafío al sacro cielo,
y queme tu aliento eterno
en estos pechos de palo.
Vuelvan los ángeles nobles
con tu mensaje de hermano.
Vuelve rizón Centenario
con tu valor de Quijote,
con tu nobleza de hispano
a estos hombres que se ríen
de lo humilde y de lo santo,
que miran cómo los monos

tiran sus cocos abajo,
que se retiran de Dios
a sus islotes de barro!
Detén su ensayo rabioso.
Que no les llegue un destino
fatal, cuando tan hermoso
—Dios, Cielo, Patria y Amor—
es tu mensaje divino
cercado de resplandor.

Osio, Quijote andaluz,
vuelva tu aliento encantado,
vuelva el candor de tu luz.
Salte en el pecho del mundo,
abierto contra las peñas
del orgullo y la pasión,
una nota de aire puro
y una gota de calor.
Gota blanca de rocío,
gota de bálsamo azul,
métete en este vacío
inmenso del corazón,
como se metió la Cruz
estremecida de unción
en la cumbre del Calvario.
—El corazón es la cumbre
de los hombres solitarios—
De tus labios verdaderos,
Oráculo de Nicea,
espero yo la palabra
que haga del mundo una tea
iluminando la vida,
y que, echado de rodillas
el mundo como un carbón,
llore del polvo sal y agua,
y el barro mirando al sol
sepa su Dios y su nada.

Entonces habrás venido,
Osio, Quijote divino,
sobre este montón etéreo
de quereres solamente,
sobre un mar de insatisfechos,
sobre un alma que se muere.
Y cuando el ara del mundo
queme el aliento purísimo
de tu palabra secreta
y de tu verbo divino,

se oirá una voz que perdone
y otra que calle los ruidos
del corazón de los hombres.
Entonces veré que Dios
se aplaca y que coge un cirio
cualquier hombre de mi tiempo,
y que, al lado de la estrella
alta y lejana, sin miedo
canta el milenario Símbolo
de la fe que tú dijiste
en una alborada bella
para siempre. Osio, jinete
que tantas batallas diste
en el nombre del Dios-Hijo,
ven de nuevo con la antorcha
en tu mano de testigo.

Como cae del azul
de un cielo claro la nota
de música adivinada,
así caerán gota a gota
tus palabras en el alma
de este mundo endormecido:
Osio, Quijote y Anciano,
que fuiste de Dios cien años,
por los caminos de bronce
y por los caminos blancos
del Oriente y de la Hesperia,
la dura espada romana
rota en batallas de fe
gloriosamente. Trenzada
a tus cabellos se ve
fulgurante. Ya los campos
se mueven, ya los naranjos,
los vientos, a tu presencia
que pisa el polvo dormido
de cada palmo rebelde
—de mar, de cielo o de tierra—
con ternura y con firmeza,
y encuentra en cada chiquillo
de la calle una promesa
engendrada en la grandeza
fecunda de un estribillo
al Dios Trino y Sempiterno.

Osio, genial cordobés,
que eres la espuma que queda
encima, sobre mis pies,

flotando sobre la arena
de la duda y del engaño!...:
mientras un crudo silencio
atardece en el ocaso
de la fe en el Gran Misterio,
tú, palmera solitaria,
descubres el filo blanco
de tu verdad y entereza;
y este mundo de infortunio
con miedo a tu fe desnuda
se va arrancando la hierba
de su dogmática impura;
porque descubres tu espada,
la espada de tu palabra,
y porque tu aliento es puro,
Osio, testigo en el mundo.

Y, pues son puros tus labios,
yo te confieso —tu España,
dulce Iberia coronada
de malvas y de naranjos,
de tierra caliente y calma
de cielo dormido y alto—.
Por tus cabellos de plata
corre un perfume lejano,
y una estrella en tu sandalia
se posa, mientras tu brazo
desnudo, español y largo
traza en la nube extasiada
un misterioso triángulo,
y tu boca que cantaba
como un divino canario
dobla un acento de gracia
infinita en el ocaso
enfrente la tarde casta
como la flor del naranjo.

Osio, tú colmas la tierra
de oración y de recuerdo,
mientras la ingrata cadena
del olvido y del recelo
—este pudor insincero
hacia la pura verdad—
se deshace en crisantemos
que entierran la falsedad
de un mundo inclemente y bello.
Llenas los ámbitos claros
—el mar, el aire y la tierra—

de tu aliento poderoso,
y, mientras cara al misterio
arcano de la deidad,
como un barquillero loco
titila una dulce estrella,
y se oyen en el trascielo,
sobre los tristes despojos
de unos vapores de tierra,
las canciones eternales
del Símbolo de Nicea,
tu mano blanca y serena
pulsa una cítara de oro.

Córdoba azul y Nicea,
Castilla y España entera...

Ya no pueden sustentar
la tensión de tu palabra
milenaria de cristal,
y rompen —la flor y el aire,
el polvo y la ola del mar,
temblando— en tu antigua fe
en la Santa Trinidad...

A. S.

PARIDORA DE COLOSOS

Por Francisco González Alvarez de Luna
(Natural de Sevilla, premio *"Sánchez Bedoya"*, de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras, y otros premios).

Córdoba, la recatada,
la del vivir hondo y fino,
la de las calles austeras
y los patios florecidos,
la encantada y la que encanta,
la que sueña y la que hizo,
nimbada estás de una gloria,

de tan deslumbrante brillo,
que se tomara por fábula
de los áureos tiempos míticos
si las reliquias que aún guardas
de tus abuelos asirios,
y el puente que con sus ojos
tu esplendor romano ha visto,
amén del grandioso templo,
del genio árabe símbolo
de tu insólita grandeza
no fueran buenos testigos.

Córdoba, flor milenaria
de perfume no extinguido,
mitad poema oriental,
mitad romance castizo,
que sin olvidar tu ayer
forjas tu nuevo destino,
¿qué oculta virtud, no ajada
por el paso de los siglos,
imprime un carácter único
a tus cosas y a tus hijos?

¡Privilegio singular,
parcamente concedido
a los artistas geniales
y a los pueblos elegidos!

¡Tú tienes perfil señero,
propia vida, propio estilo!

Paridora de colosos
de ecuménicos destinos;
faro de ciencia y de arte,
que alumbraste al mundo antiguo
con fulgores tan potentes
que aún se vislumbran sus visos;
fuente sin pausa ni prisa,
tierra del recio heroismo,
del gesto viril y sobrio,
fiel a tu estóico signo.

Si a veces cantas o ríes,
o te alegra tu impar vino;
si algún día estás de fiestas,
o aparentas regocijo,
siempre en tus gozos se atisba
un patético lirismo,

un no se qué grande y trágico
que tiene a raya lo frívolo.

Tu rostro, sin ser adusto,
es siempre sereno y digno,
y aún al sonreir conserva
un rictus triste y altivo.

* * *

Síntesis esplendorosa
de virtudes cordobesas,
pilar de los más robustos
en que tu patria se asienta,
parigual de los titanes
que forjaron su grandeza,
de los que con altos hechos
le ganaron gloria eterna,
¡eso eres tú, oh gran Osio,
cordobés de pura cepa!

Lucano del verso heróico
de tu vida, toda entrega;
Séneca de la ortodoxia
contra heréticas tinieblas;
Gran Capitán de la hueste
que por Cristo alzó bandera,
humillando la de Arrio
con el triunfo de Nicea;
lidiador, a lo divino,
de la heterodoxia fiera,
con el celo por capote,
la constancia por muleta,
y por espada el Concilio
que al monstruo de muerte hiriera.

Un imperio conquistaste,
pues al que era su cabeza
lo ganaste para Cristo,
ensanchando así su Iglesia.

¡Buen combate tu vivir!
Si en tu carne crueles huellas
dejó la lucha, tu espíritu
no deformaron violencias.

Lidiaste, sí, a lo divino,

mas con el brío y destreza
que en su lidiar a lo humano
tus conterráneos demuestran.

Con el valor de un Gonzalo,
capitán a las derechas,
el garbo de un romancillo
de Góngora o Juan de Mena,
y la gallardía de un lance
de un torero de tu tierra.

Que al fin, toda lidia noble,
con espada o con esteva,
con pincel, palabra o pluma
al lidiador da nobleza,
¡y tierra de lidiadores
es la tierra cordobesa!

* * *

No importa que en el destierro,
como una flor arrancada
de su jardín, se extinguiera
tu vida, y allí quedaras.

No te ha olvidado la Historia,
tu memoria es venerada,
tu pueblo, tras tántos siglos
de tu fin, aún te honra y canta,
las centurias, lejanía
que a tántos grandes abaja,
parece que tu figura
más cada siglo agigantan.

Como el sol, que al ocultarse
deja una estela irisada;
como el árbol que da fruto
hasta consumir su savia;
como un lirio inmarchitable,
de celestiales fragancias,
así tú, Osio de Córdoba,
sigues dándole a tu patria,
para su esplendor, tu lumbre,
para ejemplo tu constancia,
para aroma tus virtudes,
tu nombre para su fama.

¡Córdoba, madre fecunda,
de inagotables entrañas,
paridora de colosos
de universal resonancia,
justo es que cantes a hijos
que tánta gloria te alcanzan!

F. G. A. de L.

O S I O

Por Vicente Orti Belmonte

Siglo cuarto, concilios, discusiones.
Constantino convoca el de Nicea,
y en palacios, tugurios y reuniones
de la Imperial Bizancio, *árria* pelea.

Dos tesis encontradas, ambiciones.
Es Osio, quien preside la asamblea.
Dálmaticas, capuchas y sermones;
brilla el lábaro, Cruz de Galilea.

Prelados muy tullidos por martirios
entran rezando, palidez de cirios.
Habla Arrio y anatema al fin se grita,
y del Mundo la Fé, que queda escrita,
Osio la dicta ungido y fervoroso:
"Creo en Dios Padre, todo Poderoso".

V. O. B.

CANTO AL ANGEL DE NICEA

Cantó un Angel y escribió su vida...

Por Fray Silvino Pérez
(Del Real Monasterio de El Escorial).

I

Quiero cantarte a tí, para que me oigas
Como un leve rumor, muy suavemente;
Y, en las notas de luz o de nostalgia,
Vengas a mí intocado prontamente.

Quiero que tengas por tus ojos, lirios,
Un romance andaluz o castellano,
Para hablar del misterio de tu espíritu
En el leve rumor del joven sándalo.

Quiero cantarte, sí, quiero cantarte
A ver si así mi lira no dormita
Y, a orillas de una playa, bebe lunas
De palabras, de amor, de luz bendita!...

Quiero cantarte, sí, quiero entonarte
Un himno que recuerde tu armonía
Y tu voz, al oirle, conmovido,
Nos diga desde el cielo: Aquí la Vida!...

II

Cómo era, Amor? Cómo era su mirada,
Estrellas, que le vísteis al miraros?
Cómo su labios, nieve, que una tarde
No se cansaron, ¡Niños!, de besaros?

Y su frente cómo era, Mediodía?
Y su andar, campos verdes, cómo era?
Cómo su sangre cordobesa, Aurora,
Cuando su alma tenía primavera?

Y sus manos ancianas, ¡Pordioseros!,
Oh, no sabéis vosotros cómo eran?
Eran azules, rosas, cristalinas?
Y su cuerpo y espíritu cómo era?

Hablad vosotros, cordobeses, todos,
Que le vísteis miraros y deciros.
...Oh muertos, que le oísteis, levantaros!!!

I I I

España:

El tenía mi voz y hablaba a las estrellas
Con un tono de luz que hacía sonreirlas...
Se extasiaba de amor en la tarde dorada
Y el cuerpo al alma, gracia, amor, se le rendía.
Llevaba en sus labios balcones de alegría,
Que eran trinos de cielo, aurora de armonía...

Siempre tenía a punto el tacto de la risa.
Nunca manchó mi sangre! Hizo del manto blanco,
En las manos del pobre, una estrella y divisa.
Brilló como un lucero al beso de una ola;
Y tenía en su boca el verbo de la Estola...

Murió una tarde blanca rendido de fatiga
Formando con sus labios amor para su España.
La agonía le abrió de par en par el alma;
Y el alba halló su cuerpo alado de rodillas.
Llevó por los senderos sangre de mi Historia;
Y, al vencer en Nicea, alzó su voz: Victoria!

Yo le quise y le hablé junto a mi vida virgen
Y en sus ansias le dí mi espíritu y mi ser.
Gravé en el tiempo: España!; en mí su nombre: Osio!
Y él se murió una tarde ¡azul! de sencillez!...

I V

Viejo adalid, reciente ángel lejano,
Oye mi canto; ven templa sus cuerdas;

Y, en esta melodía, toma y lee
La mística verdad de las estrellas!

Arbol celeste, azul, de mis creencias,
A tí rindo mi voz hoy descansada...
Por qué no he de esperar que vengas, cuando
En mi jardín desierto asome el alba?

Ven a mi canto ¡virgen ...y habla... y dinos
Rosas, estrellas, lunas y nostalgias...
No nos digas tardanzas, ni destiempos;
No nos llenes de frases la esperanza.
Dinos palabras, luces, que nos duelan
Como labios, que besan, cuando aman...

Ven a mi patria, ven hoy que te evoca
La Historia... Hermano, ven que aún hay jazmines
En los ojos cansados sin deseo
De tu España hoy abierta a tus jardines...

* * *

...Ahora dinos palabras, luz, creencias;
Dinos amor y más que nada cielos;
Y más que cielos... ¡Padre, Hijo, Amor!,
La sangre azul que corre por tus vuelos.

Cielo incansado, aquí en mis brazos puros
Como a una tarde de oro te sostengo...
Y, en un suspiro, que volviera a un labio,
Padre del Dogma, por tus años vuelo!!

V

Con la lumbre del punto y de la línea,
Con el ritmo del agua y del espacio
—Sirmio, Nicea, Córdoba: Tu vida
Por caminos azules— Yo te canto.

Gloria a tu voz, descanso de la gracia;
Hosanna a tu oración, celeste, ¡tuya!;
Honor a tu armonía, a tu callado
Vivir en el silencio. ¡A tí aleluya!

Otro poema, por mi canto, aspiro
Sólo para formar tu nombre lúcido
Imán del ser; sólo prefiero, un verso
Omnímodo en el aire puro y nítido.

Ya se ha alado la voz y las palomas
Ruborizan los aires con sus alas...
¡Osio español! hoy cantan los canarios
—¿Quién les ha dicho el nombre?—, y cómo cantan!

Cómo se eleva el alma, cómo surge
Del pecho la canción hacia la tarde,
Para clavar el nombre en las espaldas
De la nube y decir: No soy cobarde!

Vuela a su cielo, lira; arpa sonora
Prende a su nombre luz, verso, armonía;
Tenle en tus pulsos, como aurora dulce,
En la tierna mejilla de la ría...

Oye... mi voz que no ha bebido estrellas;
Siente mi verbo que no dice tardes;
Iza tu lema al aire conmovido
O dormido en la albura de los valles.
Al arrullo caliente de mi canto,
Que ha dejado de ser desde hoy cobarde!

...Osio, andaluz, de Córdoba te canto,
Por un sentir celeste hoy con tu España;
Osio, andaluz, de Córdoba te canto,
Porque al cantarte se me eleva, el alma!

...Ven a mi canto, ven, ave dorada,
Que, descalza, en la rama loca trinas;
Ven álamo de siempre, voz del río,
Clamor de una montaña en un ocaso;
Ven loco amor del pueblo acariciado
Por un cristal de toros y de nardo...

Aurora, luz, mañana, ocaso, noche,
Ven a mi canto a darle melodía.
Y tú, musa con sol, alza tu verbo
En memoria del Angel, que dormía,
Después de las Palabras Infalibles,
Una noche de cielos compasiva.

Pasad, tiempos; pasad, flores sencillas,
Olas del mar, montañas engañadas,
Cantos de amor, vecinos tomilleros,
Lenguas de luz tangibles por un cielo.
Pasad... Volved a vuestros tiempos tiernos,
Cuando besábais su sandalia intacta
Con un rumor de sándalo y romero...

Venid a mí, luceros, que le vísteis
Almas, que amásteis su mejilla anciana;
Venid y uniros a mi canto todos:
Quiero que el alba suba al Alba!
Quiero que un nombre hoy llene el cielo
Y su sangre le beba una alborada...

Osio, andaluz, de Córdoba te canto
Por un sentir celeste hoy con tu España;
Osio, andaluz, de Córdoba te canto,
Porque al cantarte se me eleva el alma!!

Quiero formar con tu poema un verso;
Quiero hacer de tu verso una palabra;
Y volver con el verbo donde encienda
El misterio de Dios la voz velada...

Y allí cantarte melodiosamente,
Como pía un jilguero a la alborada;
Y en tu cáliz beber de la ambrosía
Llena de amor y gracia agustiniana...

Quiero, celeste, confundirme siempre
Con la leve sonrisa de la escarcha,
Que en un rezo de espíritus velados
Nos dice: Aquí está Dios...; poeta, canta!

Quiero tener el tono de un ocaso...
Quisiera ser como la voz y el agua,
para amarte y cantarte al mismo tiempo,
¡Osio Español!, desde esta luz lejana!...

Mi canto... hasta mi lira por tus versos
Con estrofas sencillas, no cansadas;
Mi canto todo por tus manos vírgenes
Sin mancha!

Osio, andaluz, mi voz te aclama!

Alas para tu carne; ...alas ...alas !...

Fr. S. P.

A OSIO DE CORDOBA

Por Nicolás Carrera Rodríguez.
(Teólogo de la Universidad
de Comillas, Santander).

Por el Guadalquivir, en amarilla
caja de mimbre, flota la sorpresa
de un diminuto cuerpo, y la barquilla
timón dirige a playa cordobesa.
¿Venida de qué monte, de qué luna,
de qué nube? No sé. Tú navegabas,
Osio libertador. Voces esclavas
por la ribera lloran sus cadenas
y atraca un Angel tu sencilla cuna.
Y una madre acaricia tus melenas
y te regala besos de aceituna...

Tu niñez era blanco laboreo
de perfumes y túnicas de lirio
para tu carne pronto mausoleo.
Y era tu carne tierna como un cirio,
como un cirio dispuesto a la tortura
de la punzante rosa del martirio.
Los dientes estrenabas con dentera
de jugo agraz y leche de limones
y probabas, tan niño, la amargura.
Te inclinabas, de tarde, a los balcones
del río para ver en la pecera

la dulce subterránea primavera
de florecidos peces retozones.

Sacerdote, tu Misa matutina
te perfuma de llanto y de rosales,
y mientras tu azulada mano empina
sus temblorosos pulsos desiguales
y la Sagrada Forma sube y sube,
bajo el párpado frío de una nube
busca el sol matorrales de espesura,
y la luz del Señor brilla en la altura.

¡Por fin, Osio de Córdoba, un anillo
por tu carne dibuja su esmeralda!
¡Y dibuja rubíes a tu espalda
la fragua del tirano y su martillo!
¡Confesor de Jesús, llevas el santo
y seña de tu fe y tu valentía
sobre tu rota piel de tanto y tanto
látigo, tanta hiel, tanta sangría!
No besa el cordobés tu anillo verde
de Pastor, besa el hoyo de tu herida,
besa la dentellada enrojecida,
dulce anillo de sangre, que recuerde
tus gritos de Pastor al sucio lobo
que tu redil olía para el robo.

¡Príncipe de Concilios! En Nicea
tu palabra era dogma. Tesorero
de la Verdad, abrías tu granero
para sagrado pan de comuniones
teológicas, y Cristo era tu idea
repetido en tu cuerpo y tus sermones!:

"Omousios to Patri", tu labio dijo.
"Omousios to Patri: Cristo es el Hijo
natural de Dios Padre, y en su esencia
no difiere del Padre, ni en su ciencia.
¡Quien, clavado a la Cruz, amó y bendijo
es Dios que quiso hacerse Crucifijo!
¡Rasgad mi manto, Padres Conciliares,

tocad mis retorcidas cicatrices,
tocad y ved si es cierto cuanto digo!
Cristo puso en mi carne duros mares
de tortura y de sal, hondas raíces.
¡Arrancarán mi vida con el trigo!".

¡De Córdoba, de Córdoba y del mundo,
cordobés Osio! Padre de cristianos,
de tus pechos abiertos un fecundo
manjar baja caliente a nuestras manos
en vasija, y en tus azules ramas
alegre fruto cuelga, miel divina
que, chorro de oro, celestial doctrina,
sobre nuestra oquedad, Osio, derramas.

Adorabas a Dios en la belleza
de tus vegas de Córdoba y limones
y naranjas y flores de aceituna.
Tu corazón ardía en la pureza
de los jilgueros verdes y temblones,
de los ardientes labios de la Luna.

Constancio fué traidor a su corona,
pero no te doblaste a los arrianos.
Y un pregonero tu virtud pregona
cuando anuncia tormentos sobrehumanos
para tu carne que se desmorona.

Ya casi centenario, por caminos
difíciles, de España te destierran.
Amarran al caballo el duro rumbo
de tu cordel, y, en locos remolinos
de arcilla y polvo, tus sandalias yerran,
y ruedas y se ríen de tu tumbo.

A Sirmio te arrastraron asesinos
y en Sirmio te ha matado la tristeza
y los golpes y aquellos tan divinos
arrobos que velaban tu cabeza
de gasas encendidas y de linos.

Yo quiero ser el perro fiel que muera
sobre tu cementerio, venteando
enemigos, escudo de tu blando
y luminoso corazón de cera,
que tanto amó que aún vive en Primavera,
y que tanto ha sufrido que adelanta
por sus heridas la Vigilia Santa.

Pero hundiste tu carne en sementera
desconocida, humilde Osio, y no sabe
mi garra escarbadora qué frontera
pones a tu sepulcro, ni qué nave
funeraria ocultó tu calavera.

Nadie besó tus huesos, nadie ha escrito
madrigales de amor sobre tu losa.
Por eso llamo al Angel de la Muerte.
Por eso en su bandeja deposito
la misión de un soneto y una rosa.
Yo sé que animarás tu pecho inerte
cuando inicien violines su lamento
y el epitafio ruede por el viento:

"No hagas ruido, viajero, aquí reposa
fatigado de cruces y senderos,
alegrado de lunas y luceros,
Osio, el de voz humilde y luminosa.

Aquí duerme, acunado en esta fosa,
visitado de flores y jilgueros,
y sus azules ojos extranjeros
naranjas sueñan, rubia miel jugosa.

Sueñan naranjas, sueñan olivares,
Guadalquivir lejano y dulce sueñan
sus cordobeses ojos, y es tan pura
su esperanza de vegas estelares
que los párpados muertos se despeñan
en dos Guadalquivires de ternura".

N. C. R.

CRONICA DEL XVI CENTENARIO DE OSIO

La proximidad del Centenario y la necesidad de iniciar la organización de los actos pertinentes fué anunciada por el Excmo. Obispo de Córdoba Fray Albino González y Menéndez-Reigada, de la Orden Dominica, quien publicó una Pastoral con tal objeto en el "Boletín del Obispado de Córdoba", agosto, número 8.

Señalaba en ella la celebración de un acto literario, en unión con la Academia de Córdoba, "que recoja y coleccione cuanto ya la crítica tiene firmemente establecido", y proponía además un certamen literario-poético-musical para premiar trabajos y composiciones, entre aquellos una biografía de Osio de carácter popular.

Nuestra Academia le comunicó oficialmente su completa adhesión a tan noble finalidad, y así surgió la organización definitiva que alcanzó tres objetivos principales: La peregrinación a Roma, bajo el patronazgo titular de Osio, que fué organizada y llevada a cabo íntegramente por el Obispo de Córdoba, la conmemoración académica, y el certamen literario.

El anuncio de tales actos y la propaganda de su organización movieron la opinión naconal, y aún podemos decir sin ampulosidades que también la internacional, de lo cual fueron elocuente ejemplo los artículos de prensa, conferencias y actos de toda índole que por entonces se desarrollaron.

Digamos que fué norte científico de todas las evocaciones la hermosa obra del Padre Víctor C. de Clercq, C. I. C. M., publicada en Washington, en 1954, bajo el título *Ossius of Cordova, a contribution to the history of the Constantinian period,* en la serie de *Studies in Christian Antiquity, de The Catholic University of América,* y que vino a constituir el mejor pórtico de los estudios osianos. Dicha obra, con los anteriores libros que a través de los siglos se vienen escribiendo sobre dicha gran figura de la sede episcopal cordobesa se han visto aumentados en esta ocasión con una ya copiosa bibliografía, de la cual en este BOLETIN se acusa cumplida muestra y que constituye una colectánea de alto valor, sobre la vida y la obra del gran Osio Obispo de Córdoba.

LA PEREGRINACION OSIO A ROMA

Organizada por el Obispado de Córdoba tuvo como finalidad principal llevar al Santo Padre el deseo de la ciudad nativa del gran Obispo cordobés del siglo III y IV de alcanzar la canonización de su ilustre hijo.

La invitación de nuestro Obispo actual para formar parte de dicha peregrinación fué amplia y cordial, y respondieron a ella con entusiasmo autoridades y elementos eclesiásticos y seglares de toda condición.

La presidió y acompañó el propio Obispo y apesar de que se utilizaron para trasladarse a Roma los varios elementos de transporte, hubo necesidad de organizar un tren especial con cerca de un millar de plazas.

La Gran Peregrinación Osio a Roma, como fué llamada, salió de Córdoba el día 12 de octubre de 1957, regresando el día 27. Para mayor satisfacción de los peregrinos se organizó un completo viaje turístico que permitió visitar las capitales de tránsito (Madrid, Barcelona, Niza), para estar en Roma los días 16 a 20 de octubre, visitando después Assis, Siena, Florencia, Bolonia, Venecia, Padua, Milán, Marsella y Lourdes, para entrar en España por la ruta de Zaragoza y Madrid.

La parte turística fué deliciosa y tanto por la buena época del año como por las bellezas naturales y artísticas del país italiano dejó gratísima impresión en el ánimo de los peregrinos.

La audiencia del Santo Padre se celebró el día 19 de octubre en el Palacio de Castelgandolfo, con la cariñosa solemnidad acostumbrada. Su Santidad Pío XII acogió paternalmente a los peregrinos cordobeses a los que dirigió un bellísimo discurso en español y de los que recibió las más cariñosas muestras filiales de respeto y amor cristiano.

Insertamos a continuación la reseña del acto publicada en *L'Osservatore Romano,* el domingo 20 de octubre de 1957:

NEL XVI CENTENARIO DEL GRANDE VESCOVO OSIO DI CORDOVA

ISPIRATE CONSIDERAZIONI DEL SOMMO PONTEFICE A UN PELLEGRINAGGIO DELL'INSIGNE CITTA

In occasione del XVI Centenario della morte del grande Vescovo spagnuolo Osio di Cordova, Confessore della Fede, e una delle più alte figure nel primo Concilio Ecumenico di Nicea (325), la Diocesi che lo ebbe illustre Pastore ha organizzato un Pellegrinaggio in Roma per riconfermare, a distanza di ben sedici secoli, la medesima adesione del grande Vescovo alla Cattedra di San Pietro.

Il pellegrinaggio era guidato da S. E. Rev.ma Mons. Albino Gonzalez y Reigada Menendez, O. P., e composto delle Rappresentanze del Clero,

delle Autoritù Civili, dei Sodalizi Religiosi e dell'Azione Cattolica. Tra i presenti abbiamo notato il Decano della Cattedrale, Rev.mo Can. Josè Maria Padilla; il Presidente della Deputazione Provinciale, Signor don Rafael Cavello de Alba; il Sindaco di Cordova, Signor don Antonio Cruz Conde.

Il Santo Padre è stato accolto nella Sala degli Svizzeri, ove si è svolta l'Udienza, da feridissime acclamazioni. Esse volevano sintetizzare l'ossequio secolare di tutto un popolo alla Sede di Pietro e la fedeltà adamantina alla Chiesa di Nostro Signore Gesù Cristo.

L'Augusto Pontefice ha paternamente gradito il significativo omaggio e Si è compiaciuto di rivolgere ai presenti un alto Discorso nel quale, accanto alla esaltazione dell'insigne Osio, sono indicate le vie luminose che oggi i seguaci di Cristo devono percorrere per essere degni della loro grande storia e delle loro glorie immortali.

Lo riportiamo cosi come lo abbiamo potuto raccogliere.

Esa rueda del tiempo, que nunca se detiene —Venerable Hermano y amados hijos, peregrinos cordobeses— en su infatigable correr, Nos va trayendo continuamente tántas fechas y tántas conmemoraciones, que apenas alcanza Nuestra atención a considerarlas todas.

Pero entre ellas, ¿cómo podríamos dejar pasar este centenario del nacimiento de aquella insigne figura cuyos perfiles se destacan entre las nieblas de los primeros siglos como los de un gigante que, a la boca de un puerto, señala la ruta segura a quien navega; del gran Osio de Córdoba, gloria de vuestra ciudad y de vuestra patria, pero honor no menos de toda la Iglesia, que le cuenta entre sus más insignes campeones?

La vetusta y maravillosa Córdoba, recostada junto a las aguas caudalosas del Guadalquivir en la serenidad de su hondonada, se diría que está hecha a oir cantar las glorias de sus grandes hijos, desde un Séneca y un Lucano en la época romana hasta un Averroes y un Maimónides en los días del Califato, o un Ambrosio de Morales y un Luis de Góngora en los siglos posteriores, a los que fácilmente podrían añadirse no pocos otros que el pueblo español bien conoce. Todos proclaman las eximias dotes de una estirpe en quien, como Nos mismos tuvimos ocasión de notar (Discorsi e Radiomessaggi, *vol. XIV, pág. 147*) *"parecen hermanarse la leve gracia andaluza y la sesuda gravedad romana, la típica austeridad ibérica y la riqueza imaginativa y ornamental del árabe invasor".*

Pero, peregrinos cordobeses, estas frases las pronunciábamos con ocasión de haber exaltado al honor de los altares a una auténtica hija de vuestra tierra, la Beata Rafaela María del Sagrado Corazón, a una heroína de la santidad; como si quisiéramos notar que todas vuestras cualidades mejores resplandecen sobre todo cuando se muestran en la firmeza de vuestra fe y de vuestra adhesión a la Cátedra de la verdad; cuando vuestra Córdoba se presenta al mundo como la ciudad de los confesores y de los mártires; cuando podéis gloriaros de obispos como el gran Osio, del que no tenemos intención de trazar ahora una semblanza,

pero en quien no pueden ignorarse aquel prestigio extraordinario que le llevó a la dirección de magnas Asambleas ecuménicas; aquella altura y solidez teológicas de las que dejó huella patente en las definitivas formulaciones de Nicea y aquella estabilidad en la fe en los terribles momentos del poderío arriano.

Y es precisamente este fervor de espíritu, esta firmeza en la fe y esta filial adhesión a la Cátedra de Pedro lo que vosotros —Venerable Hermano e hijos amadísimos— habéis venido hoy a repetirnos en este momento difícil que el mundo vive, cuando, sin que pretendamos compararlo con los tiempos de Osio, también hoy parece que experimenta una inquietud, una inseguridad y un desasosiego que querrían invadirlo todo, desde lo más exterior de la organización social hasta lo más profundo de las conciencias, en las que no puede menos de sentirse el reflejo de tantas agitaciones e incertidumbres, sobre todo si se tiene en cuenta que nunca faltará la insinuación malévola que pretenda hacer a la religión y a la Iglesia la culpable, o por lo menos, la cómplice, de tantos males.

Superando todo esto, hijos amadísimos, por encima de las obscuridades del porvenir y de las ansias del presente, prescindiendo de pequeñeces y de mezquindades, permaneced siempre "fortes in fide" (1 Pet. 5, 9), *unidos sólidamente entre vosotros por el vínculo de la sincera caridad, dóciles y obedientes a la voz de vuestros Pastores y Prelados, con los ojos puestos en la única verdad, que os enseñará infaliblemente el recto camino. Y si algo hubiera que padecer, no os espante, pues, como dijo vuestro gran filósofo (Séneca, "De Providentia" cap. II):* "Non quid, sed quemadmodum feras, interest": *"No importa qué, sino cómo sufras"; Porque él, sin haber llegado a gozar de la luz del Evangelio, se diría que supo ya intuir el valor eximio de aquella virtud que, siendo una y llamándose fortaleza, es, sin embargo, como una parte de todas las demás, a las que comunica firmeza y seguridad (cfr.* S. Th. *1ª 2ª p. q. 61, art. 3 in c.).*

Id, pues, hijos amadísimos, y conmemorad como es justo a vuestro gran Osio; pero no olvidéis jamás las grandes lecciones que, desde la altura de los siglos, él os da con aquella voz robusta y aquella energía, que admiramos a través de sus grandes hechos. Así este Centenario será fecundo en gracias espirituales para vosotros, como muy de veras deseamos.

Prenda de estas gracias y testimonio de Nuestra particular benevolencia quiere ser la Bendición, que en estos momentos os damos para vosotros aquí presentes, con vuestras intenciones y deseos, para vuestra diócesis, para toda la risueña Andalucía y para toda la queridísima España.

Il Discorso e la Benedizione del Supremo Pastore hanno avuto entusiastiche accoglienze da parte del distinto Pellegrinaggio. Allorchè il Santo Padre Si è benevolmente avvicinato all'intero gruppo, innumerevoli manifestazioni di gratitudine Gli sono state espresse, a cominciare da quella dell'Ecc.mo successore di Osio, il Vescovo di Cordova.

Terminada la audiencia papal con fervorosas aclamaciones de los peregrinos cordobeses, y entre tanto se retiraban éstos de la cámara pontificia, tuvo lugar una audiencia privada de Su Santidad con el Obispo de Córdoba.

Cuando éste se reunió con los peregrinos les dió cuenta amablemente de los términos principales de su conversación con el Santo Padre, especialmente del objeto esencial de la peregrinación, que se desarrolló en los siguientes términos:

El Obispo de Córdoba preguntó: —*Santísimo Padre ¿sería posible que los cordobeses viéramos realizado alguna vez nuestro sueño de rezar a Osio en los altares?*

Su Santidad Pío XII, tras levísimos instantes, contestó afablemente: —*Si, è possibile, possiamo fare una canonizazione equipolente como quella di San Alberto Magno.*

La importancia de esta declaración, en los autorizadísimos labios de tan glorioso Papa llenó de júbilo a los peregrinos.

A continuación Su Santidad encargó a Fray Albino que se pusiera en comunicación con el Presidente de la Sagrada Congregación de Ritos y Procesos de Canonización, Monseñor Cicognani, para llevar a efecto el programa señalado.

Según nos fué informado a los indoctos, la canonización "equipolente" es la que se hace con aquellos santos de reconocidísimo prestigio universal y de hechos notoriamente comprobados, para los cuales no se necesita instruir el formal proceso de canonización, y ésta es declarada solemnemente por el Santo Padre.

Precisamente para recibir instrucciones de Monseñor Cicognani, el Obispo de Córdoba, en el viaje de regreso, se despidió de la peregrinación en la estación del ferrocarril de Génova, regresando a Roma para entrevistarse con dicho Cardenal, y recibiendo de sus diocesanos las más cariñosas y efusivas manifestaciones de despedida y precisamente el día de San Rafael.

Apesar de que durante toda la peregrinación Fray Albino mostró la más saludable energía física y la más perfecta lucidez mental, pocos meses después enfermó de fatal dolencia que le llevó al sepulcro el 13 de agosto de 1958.

También Su Santidad Pío XII, lumbrera radiante de la Cristiandad, fué llamado al seno de Dios el 9 de octubre de 1958.

Estos luctuosos acontecimientos interrumpieron el desarrollo de unos propósitos que habían comenzado de modo tan animoso y esperanzador, y que no hemos logrado reanudar apesar de nuestras obligadas gestiones.

LA CONMEMORACION ACADEMICA

Para realizar un acto solemne y público, que fuera expresión de nuestra continuada admiración y reverencia hacia el gran Obispo cordobés, se constituyó una Comisión organizadora del XVI Centenario de Osio, la cual se dirigió al pueblo de Córdoba con el siguiente manifiesto:

CORDOBESES:

Hace diez y seis siglos murió en el destierro, con más de cien años de edad, el que había sido obispo de Córdoba hasta entonces y con este cargo fué el alma del Concilio de Nicea, fué inspirador y consejero del Emperador Constantino hasta conseguir el Edicto de Milán que reconoció la independencia de la Iglesia Cristiana, fué pilar firme de nuestra religión para la cual redactó el Credo, con cuyo rezo ratifican diariamente su fe en el mundo centenares de millones de católicos.

Córdoba, que tiene a Osio por su hijo más excelso, organiza actos y conmemoraciones diversas en su honor y recuerdo. Principio de ellos fué la peregrinación Osio, celebrada el pasado mes de octubre, que tuvo como objetivo principal impetrar del Santo Padre la canonización del que fué gran obispo de nuestra ciudad, para que un día puedan rezarle en los altares los fieles que acudieron a Roma, con tan santo propósito, y los católicos del orbe entero.

En días próximos tendrá lugar una velada literaria, solemne, en la que será divulgada y loada la vida y obra de aquel dignísimo Padre de la Iglesia.

Más adelante será convocado un certamen al que podrán concurrir todos los autores que estudian y glosan la vida y obras del gran obispo Osio, con otros actos eclesiásticos y seglares que nos hagan dignos de pertenecer a la diócesis y patria de aquél cuya sombra gigantesca en defensa de la fe se proyectará eternamente sobre Córdoba.

Pedimos a todos los cordobeses su colaboración y su ayuda en la conmemoración centenaria que está en curso, seguros de contar con ellos y con sus preces hasta lograr la consecución del noble, patriótico y religioso fin que nos proponemos.

Córdoba, febrero de 1958.

LA COMISION ORGANIZADORA

Presidente Honorario: El Excmo. Sr. Obispo, Dr. Don Fray Albino González Menéndez-Reigada; Presidente Efectivo: El Gobernador Civil de la Provincia, Excmo. Sr. Don Juan Victoriano Barquero y Barquero; Vicepresidentes: El Alcalde de la Ciudad, Iltmo. Sr. Don Antonio Cruz-Conde y Conde, y Presidente de la Excelentísima Diputación Provincial, Iltmo. Sr. Don Rafael Cabello de Alba y Gracia; Vocales: Los muy ilustres Sres. Director de la Real Academia de Córdoba, Don Rafael Castejón y Martínez de Arizala; Doctoral de la Santa Iglesia Catedral, Don Narciso Tibau Durán; Director de la Escuela Normal del Magisterio, Don Miguel Angel Orti Belmonte; Decano del Ilustre Colegio de Abogados, Don José Tomás Valverde Castilla; Director del Instituto de Enseñanza Media, don Juan Gómez Crespo; Chantre de la Santa Iglesia Catedral, Don José Torres Molina, y el Sr. Presidente del Círculo de la Amistad, Don Antonio Muñoz Ramírez de Verger; Secretario, el Académico, Don Rafael Aguilar Priego.

Era propósito de esta Comisión Organizadora, como dice el texto de su proclama, anunciar un Certamen Literario de trabajos sobre Osio que pusieran al día las cuestiones osianas, así como celebrar una Velada Académica con la mayor solemnidad posible, recabando para ello las ayudas de toda índole, incluso las necesarias para llevar a cabo el expediente de canonización, que hubieron de ser interrumpidas, una vez celebrados estos dos actos señalados, por falta de objetivo inmediato.

De todos modos las adhesiones y primeras ayudas recibidas dieron elevada muestra del entusiasmo de la ciudad madre de Osio en el recuerdo de su venerando hijo.

Para celebrar la Velada Académica fué señalado el día 1 de marzo de 1958, bajo el siguiente programa:

XVI CENTENARIO DE OSIO OBISPO DE CORDOBA

Solemnidad literaria y académica que se celebrará el día 1 de marzo de 1958, a las ocho y media de la tarde en el Círculo de la Amistad, organizada por la Comisión del Centenario, con la colaboración de este Liceo Artístico y Literario:

1.º—Palabras inaugurales, por el Director de la Real Academia de Córdoba, Iltmo. Sr. D. Rafael Castejón y Martínez de Arizala.

2.º—Intervención de don Dionisio Ortiz Juárez, Académico, sobre *"Osio, figura española"*.

3.º—Intervención del Canónigo Doctoral de la Santa Iglesia Catedral, muy ilustre señor D. Narciso Tibau Durán, sobre: *"Treinta años de Catolicismo en el siglo IV"*.

4.º—Intervención del Iltmo. Sr. D. José María Pemán.

El acto tuvo lugar en el gran salón del Círculo de la Amistad y la reseña del mismo que insertó la prensa diaria fué la siguiente (las intervenciones oratorias de los Sres. Ortiz Juárez y Tibau Durán, por haber sido escritas nos permiten publicarlas en la anterior sección de "Varia" de este mismo *Boletín*. En cuanto al discurso de Pemán sentimos vivamente no poderlo dar con mayor amplitud a la referencia periodística, porque fué no sólo la magistral pieza oratoria de tan insigne orador nacional, sino un escrupuloso estudio de la obra del gran Obispo cordobés).

He aquí lo que dijo el diario "Córdoba" del 2 de marzo de 1958:

Anoche, a las ocho y media, en el salón de actos del Círculo de la Amistad, se celebró un acto académico de homenaje a la egregia figura de Osio, Obispo de Córdoba, organizado por la comisión del XVI centenario conmemorativo de su muerte.

En el escenario se situó la presidencia, formada por el Excmo. y Reverendísimo Sr. Obispo de la Diócesis, Dr. Fray Albino González Menéndez-Reigada, presidente honorario del centenario; Excmo. Sr. Gobernador Civil y Jefe Provincial del Movimiento, don Juan Victoriano Barquero y Barquero, presidente efectivo; Presidente de la Diputación, don Rafael Cabello de Alba y Gracia, y Teniente de Alcalde, don Antonio Muñoz Ramírez de Verger, en representación del Alcalde de la ciudad, vicepresidentes; así como los Vocales de la Comisión, don Rafael Castejón y Martínez de Arizala, Presidente de la Real Academia de Córdoba, y Muy Ilustre Sr. don Narciso Tibau Durán, Canónigo Doctoral de la S. I. C.

PALABRAS DEL SR. CASTEJON

Abrió el acto el Sr. Castejón y Martínez de Arizala, quien explicó el programa de la Comisión de homenaje a Osio, culminado con la peregrinación a Roma durante el pasado Otoño, y al que sigue este acto y los que le dedicarán las entidades culturales de Córdoba. También habrá un certamen literario para exaltar la gigantesca personalidad del ilustre Prelado cordobés de los primeros tiempos del Cristianismo. Señaló la feliz coincidencia de celebrarse este acto en la fiesta onomástica del actual ocupante de la silla de Osio, el Dr. Fray Albino, para el que pidió un aplauso que resonó potente en el Salón Liceo.

INTERVENCION DE D. DIONISIO ORTIZ

A continuación hizo uso de la palabra, el académico de Córdoba, don Dionisio Ortiz Juárez, que disertó sobre el tema "Osio, figura española".

El orador centró su discurso en la recia personalidad hispánica del "Padre de los Concilios" y su valor de símbolo del cristianismo arraigado en España, caracterizado en sus creyentes por un conjunto de virtudes

típicamente españolas como el delicado sentido espiritual, su elevado concepto de la dignidad humana, su pasión de eternidad y su defensa de la igualdad esencial entre todos los hombres. Este cristianismo había de ser la vanguardia de la Iglesia, adalid de la paz entre los hombres y los pueblos.

Al finalizar su interesante intervención, el Sr. Ortiz Juárez, dice que Córdoba, solemne y profunda, filósofa y discreta —tanto que ha tardado diez y seis siglos en reivindicar la figura de Osio— se apresta a dar los pasos necesarios para que pueda ser glorificado su eminente obispo, y que lo hace, aunque tarde, no demasiado tarde. Fué muy aplaudido.

HABLA EL DR. TIBAU

Seguidamente ocupa la tribuna el Canónigo Doctoral de la Santa Iglesia Catedral, Dr. Tibau, el cual hizo un documentado estudio, en el cual desarrolló con gran dominio de la materia estos cuatro puntos: Osio y Constantino; Osio y el Papa; Osio y la Herejía Arriana, y Osio y la disciplina eclesiástica.

Osio, no sólo es el catequista del Emperador Constantino, si no también su gran consejero en asuntos eclesiásticos, que dejó impresa su inmensa personalidad como jurista en diversos documentos tales como el "Edicto de Milán", mediante el cual la Iglesia católica, sale de las catacumbas, y otros testimonios, cuya redacción no pudo ser hecha por un neoconverso y soldado, aunque fuera Emperador.

Como brazo derecho del Papa San Dámaso, Osio aconseja al Sumo Pontífice, como igualmente al Emperador, en una época sumamente difícil, en la que logra concertar el poder temporal y el espiritual al servicio del bien de las almas.

La grandeza de Osio, está en el Concilio de Nicea, al que asistió como representante del Papa y del Emperador. Aunque no fué el teólogo de esta gran asamblea eclesiástica, pues esta misión estuvo reservada a San Atanasio, fué seguramente el presidente del Concilio, y compuso la fórmula magistral del "Credo" solemne de la Misa, que desde entonces recitan todas las generaciones cristianas. Su mayor gloria estuvo en haber aniquilado la herejía arriana, la más importante en toda la historia de la Iglesia, porque negaba la divinidad de Jesucristo, a costa del propio sacrificio de Osio. Como jurista, dice el Dr. Tibau, que algunas de sus disposiciones sobre disciplina eclesiástica promulgada en el Concilio de Sárdica, han servido de base e inspiración para algunas vigentes en el actual código del Derecho Canónico.

Las últimas palabras del Dr. Tibau fueron acogidas con grandes aplausos.

DISCURSO DE D. JOSE MARIA PEMAN

Por último se adelantó al escenario el ilustre orador, don José María Pemán, quien hizo un bello canto a la personalidad señera de Osio.

En su introducción se refiere a las sombras lanzadas sobre la memoria del esclarecido prelado cordobés por sus enemigos y a la falta de documentos que sean un testimonio en contra de este maravilloso atleta de Cristo. Dice que ahora estamos en mejores condiciones de comprender el final de su vida de mártir de la Iglesia, porque en los tiempos contemporáneos, la "Iglesia del silencio", tiene figuras como los cardenales Mindszenti y Stepinac, quien saben del secuestro y de las drogas, de la crueldad y malicia de los enemigos de Dios, por lo que no podemos dar validez a los hipotéticos resultados de la violencia.

Su futura canonización reafirmaría la lección de Dios que a cada época ha suscitado el Santo correspondiente, y en ésta pondría de manifiesto con la gloria eclesiástica de Osio, el triunfo rotundo del espíritu, contra las más refinadas persecuciones. Osio, figura cordobesa, es símbolo de nuestra estirpe española y andaluza, amplia y convivente y a la vez entera y resistente. Compuso el "Credo" niceno, también escrito en su propia carne con renglones de cicatrices para mostrar al mundo que el verdadero Cristo no era el de los arrianos, demasiado simplificado y fácil, sino el Cristo del amor infinito hasta dar su sangre para redimir al hombre. Este es Osio, consejero de Constantino, defensor de los derechos de la Iglesia, teólogo y jurista, pastor de almas y mártir de Cristo, que si antes dió al mundo una lección de sus razonamientos y cicatrices en los Concilios, en el futuro pueda darlas también desde su hornacina de héroe glorioso.

El Sr. Pemán, fué muy aplaudido en el transcurso de su discurso y al final recibió una cálida ovación por parte del numeroso y selecto público que ocupaba el salón.

De otros actos celebrados en esta conmemoración, destacamos el celebrado en el Seminario Conciliar de San Pelagio, de Córdoba, el día uno de marzo, con motivo de la fiesta onomástica del Prelado de la Diócesis, y en homenaje al mismo, que fué de gran altura y mereció los honores de la publicidad. Se ajustó al siguiente programa:

Epoca y patria de Osio, Sr. Puertas G.

Canto de pescadores (4 v. gr.), Arm. Benedito.

Osio en Nicea, Sr. Gatón R.

Oremos pro Antistite (4 v. gr.), Muset, Pbro.

Ultimos años de Osio, Sr. Briones G.

EL CERTAMEN LITERARIO.

El Certamen Literario fué convocado de la siguiente manera:

La Real Academia de Córdoba, en nombre de la Comisión Organizadora del XVI Centenario del Obispo Osio, abre un concurso literario entre escritores nacionales o extranjeros, para premiar los trabajos que se presenten bajo los siguientes temas:

1.º *Biografía de Osio.* Premio de cinco mil pesetas, ofrecido por el Excmo. Ayuntamiento de Córdoba.

2.º *La época de Osio y la Cristianización del Imperio Romano.* Premio de cinco mil pesetas, ofrecido por la Excma. Diputación Provincial de Córdoba.

3.º *Córdoba en tiempos de Osio.* Premio de cinco mil pesetas, ofrecido por la Real Academia de Córdoba.

4.º *Las Bellas Artes en la Bética Contemporánea de Osio.* Premio de cinco mil pesetas, ofrecido por la Comisión de Monumentos de Córdoba.

5.º *Composición poética en honor de Osio.* Premio de dos mil quinientas pesetas, ofrecido por el Círculo de la Amistad, Liceo Artístico y Literario de Córdoba.

Tema especial. *Osio en los Concilios de Sárdica y Sirmio.* Premio de cincuenta mil pesetas, ofrecido por la Junta de Patronos del Monte de Piedad de Córdoba.

Los trabajos que opten a este concurso habrán de ser remitidos al señor Secretario de la Real Academia de Córdoba, Palacio de la Diputación Provincial, hasta el día 31 de diciembre de 1958, bajo las acostumbradas condiciones de ir señalados con un lema que se repetirá en sobre cerrado que contenga el nombre y señas del autor. Los trabajos deberán estar escritos en castellano o latín. Deberán ser de verdadera investigación, especialmente el llamado "tema especial", con cita de textos y bibliografía rigurosamente científica, ya que en este último, como se comprende, su finalidad ha de ser la de esclarecer de modo definitivo la pretendida caída de Osio en la herejía, y su retractación en caso de haberse producido. El fallo de adjudicación de premios lo hará la Real Academia en el mes siguiente a dicha fecha. Los trabajos premiados quedarán propios de la Real Academia de Córdoba, con el fin de editarlos en sus publicaciones.

Córdoba, 1.º de junio de 1958.

El Secretario,
Rafael Aguilar Priego

V.º B.º: El Director,
Rafael Castejón y Martínez de Arizala

Los Jurados para los cinco primeros temas fueron designados entre Académicos de nuestra entidad, y para el premio sexto fué mixto de Académicos y entidad ofertante del premio.

Fueron declarados desiertos, apesar de haberse presentado trabajos optantes a todos los temas, cuatro de ellos, y alcanzaron premio el tema segundo, cuyo autor es don Ricardo Molina Tenor, y el cuarto, en cuya plica apareció el nombre de don Dionisio Ortiz Juárez.

Estos trabajos premiados se publican en este número del *Boletín*.

La Real Academia de Córdoba declara su satisfacción por el logro de la celebración del XVI Centenario de Osio, agradece públicamente a autoridades y colaboradores de toda índole las ayudas recibidas, y confía en la Divina Providencia para alcanzar el deseado día en que la Canonización del gran Obispo de Córdoba confirme sus desvelos por la fe de Cristo y selle el consuelo de sus trabajos y torturas en defensa de ella.

INDICE

Páginas

I. *Osio de Córdoba y su época,* por Ricardo Molina 5

II. *Osio en Sirmio,* por Gonzalo González Román 157

III. *Osio, inocente y santo,* por el Dr. Rafael Higueras Alamo 177

IV. *Las Bellas Artes en la Bética contemporánea de Osio,* por Dionisio Ortiz Juarez 237

V. *Breve biografía de Osio, Obispo de Córdoba,* por Miguel Angel Orti Belmonte 281

VI. *Osio de Córdoba y los orígenes del Priscilianismo,* por V. C. de Clercq 301

VII. *Varia* 309

INDICE

Publicaciones de la Real Academia de Córdoba

La Estación Prehistórica de Alcolea, por A. Carbonell T.-F., Vicente de la Fuente y Aurelio Rodríguez. 38 páginas. Diversos fotograbados. 1942. 12 pesetas.

La Enseñanza entre los musulmanes españoles y Bibliotecas y bibliófilos en la España musulmana, por Julián Ribera. 122 páginas. Tercera edición. 1925. 25 pesetas.

Versos de Góngora. Antología gongorina editada con ocasión del III Centenario de Góngora, con ordenación, prólogo y vocabulario de José Priego López. 354 páginas y varios fotograbados. 1927. 50 pesetas.

Ideas sobre la Tectónica de España, por R. Staub. Traducción y prólogo de A. Carbonell T.-F. 88 páginas y un mapa. 1927. 25 pesetas.

La Higiene de Albucasis, por Eugenio M. C. Dognée, traducido por Rafael Castejón, con numerosos grabados tomados del manuscrito original. 1925. 50 pesetas.

Córdoba durante la Guerra de la Independencia, (1808-1813), por Miguel Angel Orti Belmonte. 302 páginas y grabados. 1930. 100 pesetas.

Hospitales de Córdoba. Monografía histórico-médica, por Germán Saldaña Sicilia. 264 páginas y 41 figuras entre fotograbados y planos. 1935. 120 pesetas.

Anales de la Ciudad de Córdoba, (1236-1850), por Luis M.ª Ramírez y de las Casas-Deza. 210 páginas y fotograbado del autor. 1948. 100 pesetas.

Obras completas de San Eulogio. Edición bilingüe. Versión castellana por el P. Agustín S. Ruiz, O. B. Editadas en el XI Centenario del Santo (859-1959). 436 páginas.

El Boletín de la Real Academia de Córdoba empezó su publicación el año 1922, y está agotado hasta el número 29. Las colecciones anuales desde dicho número se venden al precio de 100 pesetas.

De la mayoría de los artículos publicados en dicho Boletín existen separatas, que pueden solicitarse de los autores, o directamente a la Academia.

