

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 Ossiis, 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 Sirmio. 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 Basíledes (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 Virginitad». 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 verosímil (27). Con todo, en casos excepcionales, el Papa confirmaba los Obispos electos, en todo el Occidente, incluidas 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 «Civitas». 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 «civitas» (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 «civitas» 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. Justificanlo 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 sugerencias 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 «confesores 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 «confesores 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 Eclesiástica, es la más antigua mención histórica sobre la aparición de Osio en la Corte Imperial (42).

«Habiéndonos agradaado, —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 Mauritánias, 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 distribuida 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 Yabon (47). Allard le llama «director espiritual» de Constantino (48) y D'Elbée asimila sus funciones a las de «missus 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 dioses helénicos. No hay que olvidar que Diocleciano había adoptado el nombre de Jovius y Maximiano el de Hercules 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 heroica 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.º) 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.º) 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 324 (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 confluyeron en el Código 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 prohíbe la muerte y torturas de los esclavos (62) y la separación familiar de los mismos al dividirse un patrimonio. Se prohíben 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 eficacia 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 eligieron 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 sugerencias 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 «Epístola 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 abondándose 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 «mediante» 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 sustituido 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 septuagenario 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 excluidos: 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 Brilliantov, 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 sententia» (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.º que no hay prueba decisiva a favor de que Osio fuera legado de Silvestre I, y 2.º 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 transmitido 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 «consustancial» (consustantivus o consustancialis) «conditio sine qua non» para que cualquier fórmula propuesta fuera aprobada. De no afirmar el símbolo que el Logos, Verbo o Hijo, era «consustancial» 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 «consustancial» (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 «consustancial» 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 «consustancial» 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 «homocousios».

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 substantiae 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 «consustancialis» 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 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 «consustancial» 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 estudiaran 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 sustituida 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 Burekhardt 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 Sinodo de Antioquía del 341, cuyas resoluciones fueron una replica arriana al Sinodo 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 Sinodo 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 Teodoro, 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 Calzona; 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 religiosissimi 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 delectos 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 transecurso de la historia.

Entre los asistentes al Concilio, encontrábase 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, transmitida 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 incurrirían 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 destituidos 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, fué el de Atanasio. 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 Atanasio.

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 Atanasio, 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 «consustancialidad».

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 Constanancio, 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 Clereq, 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 Sardicensis abdicaverat synodus et quos absolverat recipiens*» (134).

Clereq 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 Magencio, 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 rebotante 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 instruido 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 Sinodo (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 llamasas a Athanasio a tu presencia y lo esparcieron al ir al Sinodo (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? Contento, 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 Clereq, 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 Sirmio es muy sencillo. Lo difícil es averiguar: 1.º) Si cometió la falta o delito que se le achaca. 2.º) Admitido que cayese, determinar cuál fué la naturaleza de su caída, y 3.º) El delito pudo ser grave, esto es, de naturaleza doctrinal, en cuyo caso la caída identificase 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 balcánica 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, recogándose 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 kai 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 piaie 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 rursus subscribendo damnarent quod fecerant. Quod utique ideo fecerunt ut aliud ante damnarent» (capítulo 3).

«Exemplum blasphemiae 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 iudicio 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 Galla a donde volvió en 360 (149).

Las acusaciones de Hilario pueden resumirse escuetamente en las siguientes: «exemplum blasphemiae apud Syrmium per Osium et Potamium conscriptae» (De Syn. cap. 41); «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 nicéana. 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 Kai 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 defecación 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, inadmisibles. 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, incluidas 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 atribuidas 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 concessisse opinio fuit*».

Del análisis del texto completo despréndese varias consecuencias: 1.º) Que San Severus no estaba muy seguro de que la caída de Osio fuese asunto tan grave como nos relata categóricamente San Hilario. 2.º) 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.º) Que parece recoger un eco de la opinión favorable a Osio de los obispos galos.

En el «Praefatio ad canones Serdicensis» 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 omoiudios, 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, que 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 gratuitas 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 Sirmio.

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 Serdicensis, 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 excluimos 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 Laodicea, 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 galá 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 opinión 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 Sirmió 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 irrefutable. 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 *Liborius* 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 «omousios» ¿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 Serdicensis», 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, Washington, D. C. 1954. Clercq ha hecho un trabajo exhaustivo sobre el tema, que casi agota históricamente. Tras minucioso 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, arrepintiéndose 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 aethos Osios» que sirvió de título al estudio apologético de Maceda. A este grupo pertenecen Massari, Maceda, Sancho del Castillo. Coincidió 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 Constantino 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 eclesiásticos. Historia fué «ancilla Religionis». De mucha más fuerza probatoria son los cien años de vida del Obispo cordobés. No documentos rabiamente 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. 13.
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-Washington, 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.; Pue-
yo, 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. Madr, 1950.
- (14) E. Gilson: La Filosofía de la Edad Media. T. I, págs. 215 y sigs.
Roger: L'enseignement des lettres classiques, caps. II y IV. París. Edi-
ciones Picard, 1905.
Gwynn: "Roman Education from Ciceron to Quintilian. Oxford, 1926.
Gerini, C.: "Le doctrine pedagogische di M. T. Cicerone, Séneca, Quin-
tiliano". Torino, 1914. María Angeles Galino: "Historia de la Educación" (Edu-
cación 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) "Kaf
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 medievales. 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 eveques dans l'Empire romain au IV^o et pendant la premiere moitié du V^o siecle" (Rev. Internationale des droits de l'Antiquité, 1950).

(29) Zeiller: L'Organisation ecclesiastique aux deux premiers siècles. (Histoire de l'Eglise depuis les origines á nos jours. Fliche Martin. París, 1939. T. I, pág. 374).

(30) B. Llorca, S. J.: Historia de la Iglesia. T. I, páge. 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 sgs.

(34) Tanto Lactancio como Eutropio coinciden en su retrato. Lact. in "De mortibus persecutorum", 8 y 15. Eutrop. in "Breviarium ab Urbe Conditum". 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 "hison" (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 Diocleciano) 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., (Crónica 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'après 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 kanón", 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 Isidoriana" (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 "Epist. 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.

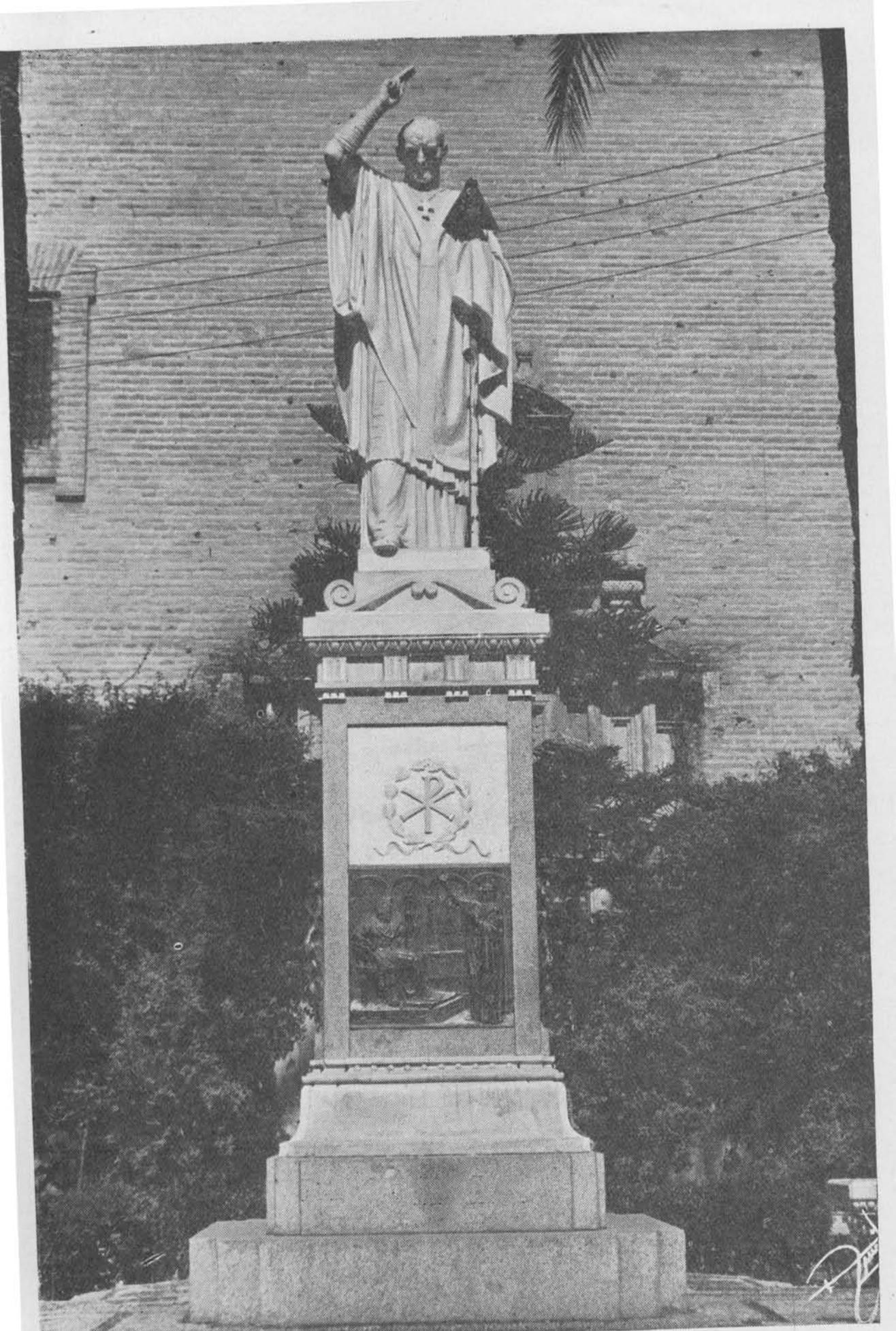


BIBLIOGRAFIA

- 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'élection des évêques dans l'Empire romain au IV^e et pendant la première moitié du Ve siècle. Paris, 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 from Cicero to Quintilian. Oxford, 1926.
- Heffele, Leclercq.** Histoire des Conciles d'Après les documents originaux. Paris, 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. Paris, 1911.
- Labriolle.** Histoire de la Litterature Chretienne. Paris, 1947.
- Lactancio.** De Mortibus persecutorum. (Migne. P. L.)
- Leclercq.** L'Espagne Chretienne. Paris, 1906.
- Loofs.** Hosius. Leipzig, 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 Eclesiástica. (Migne. P. G.)
- Piault.** El misterio de Dios Uno y Trino. Andorra, 1958.
- Piganiol.** L'Empereur Constantin. Paris, 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. Paris, 1905.
- Ruano.** Historia General de Córdoba.
- Rufino.** Historia Eclesiástica. (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 véritables grand d'Espagne. Osius évêque 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 premières siecles



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

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 «homousios» 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 calificuemos 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 inadmisibles 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 riéte 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 constituido 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 cumpliése 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 augustea 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) conciencia 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 helezación del Imperio a partir del siglo III.

Sobre los millones de ciudadanos, siervos, colonos, esclavos, el Emperador es el dómínus, 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 *minimum*. 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, Heraclés 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 «**síncrétismo**» 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 desdoblado 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 «do que es por sí mismo» (tó automaton), dedicándosele bajo tal advocación una inscripción en Pérgamo.

En la conciencia de siervos, esclavos, y tantos seres arrasados 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 estoica, 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 **astro-lógica con la astronomía científica** (19).

Las religiones místicas irrumpen con la avalancha de sus «**demonologías**». Los «daimones», que hasta entonces tuvieron 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 tanto 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 conecta 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 influido 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 sustituida 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, tecnificase 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 marchitanse. 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 «ecoi-cos». 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 atribuidas 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 «**Respon-sa**»; de Julio Paulo y de Domicio Ulbiano, autores respectivamente de «**Sententiae ad filium**» y de los 84 libros de «**Ad edic-tum**», obras ambas de fundamental importancia para la formación del «**Digesto**» justiniano (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 (Autun) 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 funcionarios 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 Pentecostés y fué estatuido 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 Harnak 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 laicos 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: episcopos, 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 similares a las del Superintendente del «Manual de Disciplina» (43), y la autoridad de los doce Apóstoles recuerda la de los doce laicos 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 («mebbaqer») que presiden las reuniones y vigilan el reparto de bienes y los «obispos» (episcopoi, inspectores, sinónimo de presbíteroi 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 «mebbaqer» 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 catholicidad, 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.

G) **Los Laicos.**—Diferenciados del clero (51) desde un principio colaboran con él en sus funciones de «lectores», «ostiaros» 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 instruidos 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 laicos 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 había 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 ningún sincero cristiano porque el primer mandamiento del Decálogo lo prohíbe 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-consulta 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 constituida 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 martyrurum 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 Esmirna; 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 destruidos.

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 Españolito:

Serrata lectum regula
denté in frequenti exasperat,
cui 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 transpara 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 inadmisibles. Otros le negaron toda virtud, presentándolo bajo el aspecto de un hombre demoníaco y maquiavélico, estampa esta tan inadmisibles como la del cándido e irreprochable caudillo cristiano. En obras de poca monta, ilustran estas posiciones anti-téticas 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-

ránneas (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 persecutorum*». 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 ditirámicos 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 difícilísimo 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, intelligen-

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 señalase 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 justis amoris, quem omnino 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
Rempubicam 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: entonces 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 «physis» 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 cálticas 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. Coincidió 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 disenta 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 tricotómica (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 Elkhesaitas 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, Basilides, 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 Cerinto 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 influido 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 «omooúsios», por estimarlo desacreditado y sospechoso por el reciente uso que de él habían hecho los gnósticos.

Ahora, los ortodoxos exigían que la palabra omooúsios 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 influida 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 (gennetos) 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 continuamente 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 Constantinopla 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 sabellianismo 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 fotiniano.

A pesar de los éxitos y progresos del arrianismo durante el último 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 fotinismo reunieron algunos conciliábulos y acusaron a Atanasio de defender el sabelianismo bajo la fórmula enmascaradora de la «consustancialidad» 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 «consustancialis» aprobado en Nicea, por el «omoiosios» semejante en substancia, objetando que «omoiosios» se confundía con el sabelianismo, del que encerraba algo. Se les llama por eso también «omoiosianos».

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 «pneumatomaquia», 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-fotimismo. 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 solemnísimamente se inició con un discurso de Constantino a los asambleístas. Los debates se desarrollaron en presencia del Emperador, que aconsejado probablemente por Osio, se inclinó a favor de la fórmula «omousios» 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 (généetos), Hijo único, de la substancia misma del Padre (omousios). 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 «consustancialem 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 Constantino 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. Fue 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 «consustancial», 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 hé-

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 helénistas, 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 Apophthegmata Patrum, la Historia Láusica, la Doctrina de Institutione monachorum de Osiscio, sucesor de Pacomio; las 50 Omiliai Pneumatikai, de Macario el Viejo, la Problémata Gnostiká y Antiretikós de Evagrio Pónico, 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 Melodía 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, etc... 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 Patristica. Se conoce con el nombre de «Patristica» 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 patristico), 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 patristicas. 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 consensus 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 recién 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 in se 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 aplicándose 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 «Essai sur la pensée hebraïque» (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 máximo 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.º) El mismo ambiente de Jerusalén estaba helenizado. 2.º) Las predicaciones de San Pablo coincidieron geográficamente con los núcleos judíos de la Diáspora. 3.º) 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, incluidas 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 inadmisibles 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 detestarentur 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 propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodatibus ea quibus 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 abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas novi veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, de quo ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur 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 eorum 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 prepararon 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 Acaedemus, 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 reunían 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 constituido 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 acontecer 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 johánica 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 consubstancial. (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 discípulo). 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 definitivamente 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 fundamental de la filosofía patrística. La idea era antigua, y se encontraba también en las religiones místicas. 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). Sólomente 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 arcaísmos 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 «extracanáonicas», helénizadas, 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 Melécio, 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 máximo el misterio de la religión cristiana. De esta tendencia deriváronse 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 destruido 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 «homooúsios» por no ser escriturístico; en cambio, es de destacar por su claridad la doctrina de la transubstanciación y presencia real de Cristo en la Eucaristía.

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 cristianismo. 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, helenico 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 Akoimetoí, 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 atribuidas 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 homilias 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 Resurrección 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 apóstol 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 «Madrache»; los «memre» o «discursos poéticos», compuestos por series de versos de número indefinido pero casi siempre heptasílabos; los «madrache» 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, Balai, 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 joven.

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», «ek-póreusis», 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 exe-géticos están «In Hexaemeron» y «De opificio hominis».

Su pensamiento, muy influido 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 patristico.

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 instruidos, 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 cültica, 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 persecutorum*». 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 Lactancio 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 Espíritu Santo distinto del Hijo. Y cayó en el dualismo al afirmar que, después del Hijo, Dios creó un tercer 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. Feadius: *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) Festugiere, A. J.: *Personal Religion 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 mystères de Mithra*, pág. 175. París, 1923.
El estudio de Franz Cumont sigue siendo de plena actualidad, sobre todo en el aspecto teológico del mitraísmo 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. Brehier: *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 (Estrasbourg, 1926).
- 35) Tertuliano: "De praescriptione haereticorum. 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 Labyrinthon), 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, colección 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.^{ca} 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 Journal, 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 "Apostolike Parádosis". Véase Luis M. Cádiz: "Patrología"; y Berthold Altaner: "Patrología", pero sobre todo la obra de R. H. Connelly, "The so-called Egyptian 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 Ecclesiástica, 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 Ricciotti "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 premières 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"*, (3ª 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 egoísta 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.^{el} 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'à 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 Autolyicum" (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 explicación 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 (451) 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'Eglisè. 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. Mále: El arte religioso, pág. 15. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1952.

NOTAS A LA TERCERA PARTE: «EL PENSAMIENTO CRISTIANO»

Patristica

- 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 Christoph 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., Bibliographies 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 "Erlöserezwartung in den östlichen 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: Legum 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) Nedoncelle: ¿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) Salmos: 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 chétienne au IV^a siècle" 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. Rivière 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 early Father of the Latin Church, Londres, 1928,

73) Gudeman: Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana, página 47. Sobre Arnobio son importantes los trabajos de Gabarrou, "Arnobé et son oeuvre", 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 siècle.

78) Monceaux: Hist. Litt. de l'Afr. Chret, t. III, págs. 373-422.



B I B L I O G R A F I A

- 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. Beauchesne. París, 1905.
- Baylis.** Minutius Félix and his place among the early Fathers of Latin Church. 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 Church. (Vol. XV de las Sesiones del «British 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 Mystères 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. Rouët. 1947).
- Connelly.** The so-called Egyptian Church Order and Derived Document. Londres, 1916.
- Coquerel.** Des premières 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. Ed. 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. Buenos Aires, 1954.
- 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.).

- Festuguière.** Personal Religion 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 oeuvre. París, 1921.
- Hartmann.** La Decadencia del mundo antiguo. Editorial Rev. de Occ. Madrid, 1925.
- Homo.** Nueva Historia de Roma. Ed. Iberia. Barcelona, 1955.
- Hausser.** 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 Gnosés. 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 Miliesve.** 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 prophetes d'Israel. Editorial du Genil. París, 1958.
- Teodoreto.** Historia Ecclesiástica. (Migne, P. G.). Andorra, 1958.

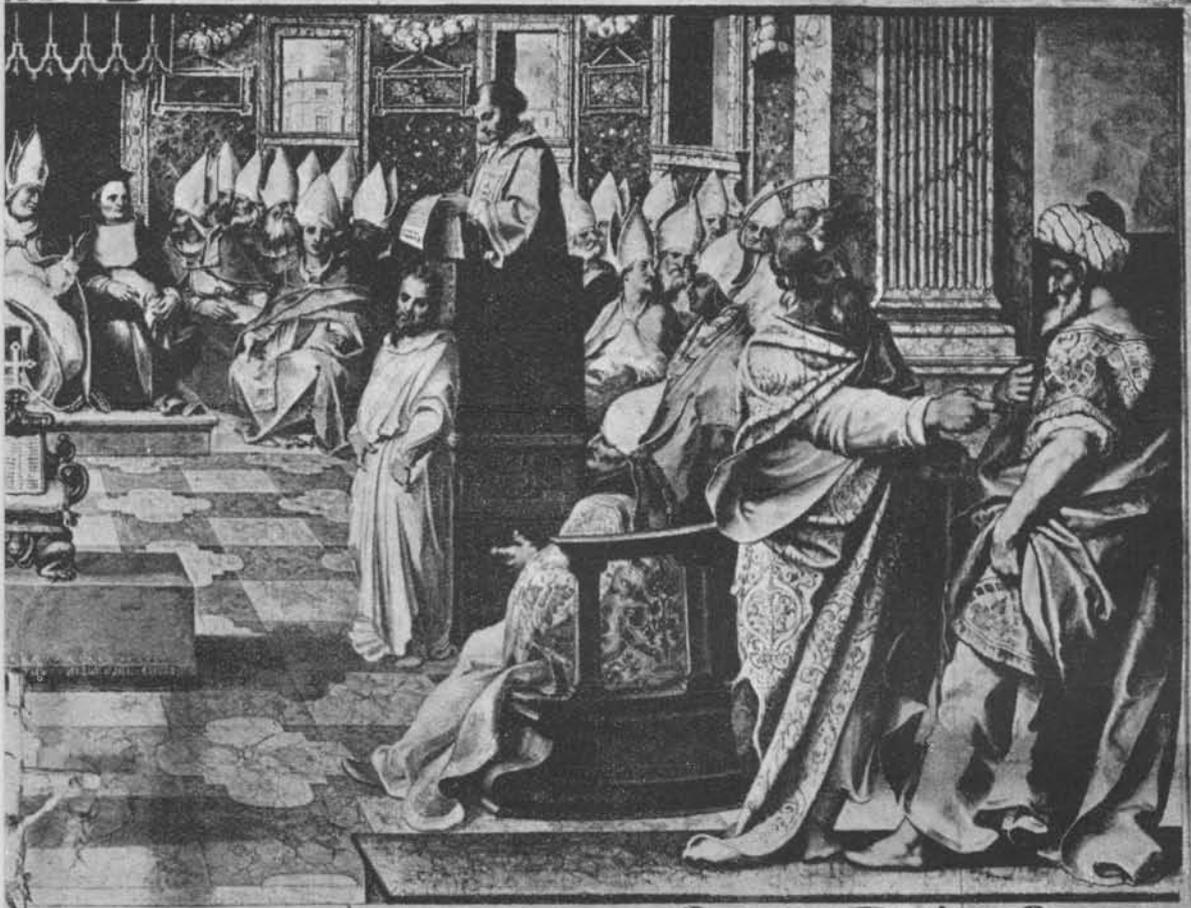
- Riccioti.** La Era de los Mártires. Ed. Eler. Barcelona, 1955.
- Rigt.** Apocryphal Acts of the Apostles. Londres, 1891.
- Reitzenstein.** Los misterios de las religiones helenísticas. Berlín, 1910.
- Righetti.** Historia de la Liturgia. Ed. BAC. 1956.
- Schwartz.** El Emperador Constantino y la Iglesia 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 siècle. 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

SSILVESTRO PP FLU CONSTANTINO P
CONSVB STANTIALIS DECLARATVR AP

CILIVM
ENVM-I



IMP CHRISTVS DEI PATRI
MPIETAS CONDEMNATVR



Fresco representando el
I Concilio de Nicea, en
la Biblioteca de Sixto V.

(Vaticano)