

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

— 217 —

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1977 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN,
Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia

VICEPRESIDENTE: Excmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico*; Dr. GABRIEL PÉREZ RODRÍGUEZ, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Decano de la Facultad de Filosofía*; Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación*; Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología*; Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Secretario General de la Universidad Pontificia*.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXVII

PROF. JOHANNES QUASTEN

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE AMÉRICA

PATROLOGÍA

II

*La edad de oro de la literatura
patrística griega*

EDICIÓN ESPAÑOLA PREPARADA POR

IGNACIO OÑATIBIA

PROFESOR DE PATROLOGÍA EN EL SEMINARIO DIOCESANO DE VITORIA

TERCERA EDICIÓN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXVII

Título de la edición original:

PATROLOGY

VOL. II (1960)

Spectrum Publishers. Utrecht Brussels

© Biblioteca de Autores Cristianos, de EDICA, S. A. Madrid 1973

Con censura eclesiástica

Depósito legal M. 32381-1977

ISBN 84-220-0419-4 obra completa

ISBN 84-220-0418-6 tomo 2

Impreso en España. Printed in Spain

I N D I C E G E N E R A L

	<i>Págs.</i>
PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA	VII
INTRODUCCION	3
CAPITULO I.—Los escritores de Alejandría y Egipto	8
Arrio	10
Alejandro de Alejandría	16
Atanasio	23
Serapión de Thmuis	85
Dídimo el Ciego	91
Teófilo de Alejandría	108
Sinesio de Cirene	114
Nonno de Panópolis	123
Cirilo de Alejandría	126
APÉNDICE.—Dos papiros litúrgicos de Egipto	154
CAPITULO II.—Los fundadores del monaquismo egipcio...	158
San Antonio	161
Ammonas	166
Pacomio	167
Orsiesio	173
Teodoro	174
Macario el Egipcio	176
Macario el Alejandrino	184
Evagrio Póntico	184
Paladio	193
Isidoro de Pelusio	198
Shenute de Atripe	203
Los «Apophthegma Patrum»	205
CAPITULO III.—Los escritores de Asia Menor	209
Eusebio de Nicomedia	209
Teognites de Nicea	213
Asterio el Sofista	214
Marcelo de Ancira	217
Basilio de Ancira	221
Los Padres Capadocios	223
Basilio el Grande	224
Gregorio de Nacianzo	261
Gregorio de Nisa	282
Anfiloquio de Iconio	331
Asterio de Amasea	335

	<i>Págs.</i>
CAPITULO IV.—Los escritores de Antioquia y Siria	337
Eustacio de Antioquia	337
Aecio de Antioquia	341
Eunomio de Cícico	342
Eusebio de Cesarea	344
Acacio de Cesarea	385
Gelasio de Cesarea	386
Euzebio de Cesarea	388
Eusebio de Emesa	388
Nemesio de Emesa	391
Cristianismo y maniqueísmo	396
Hegemonio	398
Tito de Bostra	399
Cirilo de Jerusalén	403
Apolinar de Laodicea	420
Epifanio de Salamis	427
Diodoro de Tarso	441
Teodoro de Mopsuestia	446
Policronio de Apamea	470
San Juan Crisóstomo	471
Acacio de Berea	538
Antíoco de Ptolemaida	539
Severiano de Gábala	539
Macario de Magnesia	542
Hesiquio de Jerusalén	544
Nilo de Ancira	552
Marco el Ermitaño	562
Diadoco de Fótice	566
Nestorio	571
Euterio de Tiana	577
Proclo de Constantinopla	580
Genadio de Constantinopla	584
Basilio de Seleucia	585
Historiadores eclesiásticos de Constantinopla	587
Felipe de Sido	587
Filostorgio	590
Sócrates	592
Sozomeno	594
Teodoreto de Ciro	596

INDICES:

A. Indices de referencias	615
I. Referencias bíblicas	615
II. Fuentes patrísticas	616
III. Autores modernos	621
IV. Palabras griegas	641
B. Indices analíticos	643
I. Indice litúrgico	643
II. Indice analítico general	645

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

AL presentar este segundo volumen de mi PATROLOGÍA, que abarca la literatura patristica griega desde el concilio de Nicea (325) hasta el concilio de Calcedonia (451), quiero aprovechar la ocasión para expresar mi agradecimiento a tantos investigadores de diversos países que me han distinguido con su fraternal colaboración. No puedo mencionar aquí los nombres de todos, pero a todos ellos quedo agradecido por su generosa ayuda. Los ejemplares de los artículos y libros que me han enviado me han facilitado enormemente la difícil tarea de recoger los resultados de sus investigaciones y de proporcionar una bibliografía completa de los textos críticos, traducciones y estudios.

He seguido también en este volumen el sistema, que ya adopté en el primero, de indicar exactamente el lugar donde han de buscarse las ediciones y traducciones de cada obra. De esta manera el lector podrá ponerse en contacto con las fuentes lo más rápidamente posible.

La edición original inglesa de este volumen se publicó en 1960. En la edición española he incorporado más de quinientas publicaciones que han visto la luz pública después de aquella fecha. También el texto ha sido retocado y ampliado en varios lugares.

No puedo menos de mencionar a quienes me han ayudado a preparar esta edición, en especial a D. Ignacio Oñatibia, que se ha encargado de la traducción, y al P. M. Aubineau, S. I., que me ha hecho algunas observaciones muy valiosas.

JOHANNES QUASTEN

The Catholic University of America.

***LA EDAD DE ORO DE LA LITERATURA
PATRISTICA GRIEGA***

INTRODUCCION

La victoria de Constantino en el Puente Milvio señala el momento decisivo en la historia de la Iglesia antigua. Significa el fin de la Roma pagana y la inauguración del Imperio cristiano. De religión fuera de ley, el cristianismo se convirtió primero en religión tolerada, y, finalmente, en religión preferida. Después que fracasó el intento efímero del emperador Juliano (361-363) de restaurar el paganismo, la religión cristiana vino a ser pocos años más tarde, bajo Teodosio I, la religión del Estado.

La Iglesia, con su ciencia, su liturgia y su arte, entra así en una nueva era. Empieza el período de los grandes Padres de la Iglesia, la edad de oro de la literatura eclesiástica. Los escritores cristianos de los siglos IV y V están en condiciones de dedicar sus talentos a otras causas, además de la defensa de la Iglesia contra los paganos. El rasgo distintivo de esta época es el desarrollo de la ciencia eclesiástica. Libre ya de la opresión exterior, la Iglesia se dedica a preservar su doctrina de la herejía y a definir sus principales dogmas. Es la época de los grandes concilios ecuménicos, y su característica más sobresaliente, efecto de las disputas cristológicas, es una intensa actividad teológica. La mayor parte de los escritores, absorbidos por los problemas candentes de su época, se entregan a la polémica y al dogma. Principalmente en Oriente, escenario de los famosos concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Efeso (431) y Calcedonia (451), un crecido número de eminentes escritores se enfrentan con las herejías del arrianismo, macedonianismo, sabelianismo, nestorianismo, apolinarismo y monofisitismo. De esta suerte, este período produce grandes teólogos, como Atanasio, los Padres Capadocios, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y otros, cuyas obras nos traen el eco de los conflictos intelectuales de la época.

Además del desarrollo interior de la ciencia teológica, hubo un segundo elemento que contribuyó a las realizaciones de la literatura cristiana en el período postconstantiniano. A la victoria de la religión cristiana siguió la franca asimilación de la educación y del saber profanos y la adopción decidida de todos los géneros literarios tradicionales. Así, por ejemplo, los autores clásicos de la Iglesia griega, como Basilio Magno, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno, reúnen en sus personas, juntamente con una excelente preparación teológica, una gran cultura helenística, brillante elocuencia y dominio del estilo, todo ello aprendido en escuelas y academias antiguas. Nacía así un humanismo cristiano en el que la literatura eclesiástica alcanzó su perfección.

La libertad de culto concedida por Constantino dio muy pronto como resultado las conversiones en masa. La Iglesia viene a ser un factor dominante en el mundo. El peligro grave estaba en que no hubiera una suficiente transformación de los corazones y de las inteligencias, dando pie a un relajamiento de la moral y de la vida espiritual de los cristianos. Para impedirlo, la Iglesia produjo el monaquismo, que renuncia al mundo y aboga por una vida de ascetismo y de misticismo. En un principio, el nuevo movimiento reaccionó violentamente *contra todo ensayo de humanismo cristiano y contra todo maridaje entre la cultura clásica y la religión cristiana*. En las primeras comunidades de cenobitas se recomendaban el trabajo manual y la oración más que la ciencia sagrada y la actividad literaria. A medida que pasaba el tiempo, esta actitud hacia la literatura y la ciencia fue cambiando completamente. Es más, muchos monasterios vinieron a ser cuna de la teología y filosofía cristiana, y no pocos de sus moradores tomaron parte activa en las controversias dogmáticas de su tiempo. Además, el crecimiento del monaquismo dio origen a un nuevo tipo de literatura cristiana. Se compusieron vidas de monjes famosos, se recogieron anécdotas sobre sus dichos y hechos, se escribieron manuales ascéticos que tenían como fin el promover la perfección espiritual y explicar los deberes particulares de los monjes. Los fundadores del monaquismo redactaron reglas y estatutos de disciplina. Fue el Oriente, una vez más, el lugar de origen de este género: la vida monástica surgió en Egipto.

Mientras tanto, los antiguos centros del saber eclesiástico, las escuelas de Alejandría y Antioquía, no interrumpieron su labor de interpretación del Libro de los libros, la Sagrada Escritura. Sus puntos de vista divergentes ya quedaron suficientemente explicados en el vol. I (p. 317-319. 419-420). En los siglos IV y V se vieron hondamente envueltas en las grandes controversias dogmáticas que precedieron y siguieron a los concilios ecuménicos. De resultas de esta intervención, su oposición mutua aumentó de tal manera, que algunos de sus miembros cayeron en la herejía.

La escuela de Alejandría, que había llegado con Orígenes a la cima de su apogeo, conoció en el siglo IV una segunda primavera. Aun cuando en lo principal siguió el impulso y las ideas de su gran maestro, se desembarazó, sin embargo, de algunos de sus errores, usando la exégesis alegórica únicamente para fines de edificación. Hay, pues, una diferencia entre los miembros antiguos y los miembros nuevos de esa escuela. Como Arrio y otros herejes trataban por todos los medios de probar sus opiniones erróneas por la Escritura, para refutarlos, la escuela neoalejandrina adoptó, en todas las discusiones y controversias polémicas y teológicas, la interpretación histórico-gramatical de la Escritura, propugnada desde siempre por la escuela de Antioquía. El método alegórico se había mos-

trado insuficiente para estos fines. El orientador de esta nueva escuela fue San Atanasio, defensor de la fe contra Arrio. Sus discípulos más brillantes fueron Eusebio de Cesarea, los tres Capadocios, Dídimo el Ciego, Hesiquio de Jerusalén y Cirilo de Alejandría, protagonista de la ortodoxia en contra de Nestorio. Sin embargo, la fidelidad a los viejos principios de interpretación dio lugar a confusas especulaciones del tipo del monofisitismo y del monoteletismo.

La escuela de Antioquía alcanzó durante este período la cima de su fama, siendo su jefe Diodoro de Tarso. El y sus grandes discípulos, San Juan Crisóstomo, Melecio de Antioquía y Teodoro de Mopsuestia, se mantuvieron fieles a los principios de su fundador Luciano (cf. vol.1 p.448-450), quien ponía mucho énfasis en la traducción literal del texto bíblico y en el estudio histórico y gramatical de su sentido. Con todo, las tendencias racionalistas de esta escuela, que pretendía eliminar de la doctrina cristiana el elemento de misterio, llevaron a muchos de sus representantes a conflictos con la enseñanza tradicional de la Iglesia. No fue Arrio, discípulo de su fundador Luciano, el único hereje que recibió su formación teológica en Antioquía. Nestorio y Apolinar de Laodicea pertenecieron también a esta escuela exegética, lo mismo que Teodoro de Mopsuestia. Este último, sin embargo, es acreedor a un juicio más positivo que el que se le ha otorgado hasta ahora; sus comentarios bíblicos, junto con los de otros escritores de la escuela antioquena, como Teodoreto de Ciro, hacen gala de una extraordinaria habilidad exegética, tanto en la forma como en el contenido.

Los progresos hechos en la explicación e interpretación de la Sagrada Escritura, así como la técnica desarrollada por las escuelas helenísticas de retórica, contribuyeron al enorme éxito de otro género literario cristiano en el período postconstantiniano, que supera en importancia a todos los demás géneros: la homilía. Han llegado hasta nosotros, en número incalculable, los sermones de los siglos IV y V, gracias, principalmente, a la abnegada labor de los taquígrafos cristianos. El ejemplo más famoso es San Juan Crisóstomo.

El glorioso desenlace de tres siglos de conflicto con el Estado dio ocasión a los primeros ensayos de historia universal de la Iglesia. El padre de esta nueva ciencia es Eusebio de Cesarea. Continuaron su obra, pero sin superarle, otros muchos historiadores eclesiásticos: Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, Felipe de Sido y Hesiquio de Jerusalén. Sus obras, aunque de escaso valor literario, tienen una importancia inmensa como fuentes de nuestro conocimiento de la Iglesia antigua.

También nos proporcionan excelente información las numerosas cartas que nos legaron muchos de los más eminentes escritores cristianos de este período. La libertad concedida a la Iglesia provocó un aumento de correspondencia entre los cristianos.

que, en cuanto a la forma y el estilo, continuó la tradición de la literatura epistolar del mundo helenístico, que estaba muy desarrollada. Como la mayor parte se compuso con vistas a su publicación, aun los mensajes privados siguen las reglas dictadas por los estilistas griegos. Aun cuando el género epistolar es la forma literaria cristiana más antigua, las primeras grandes colecciones de cartas sólo empiezan en el período post-constantiniano. No sólo revelan los diversos intereses de sus autores, sino que, entremezclada con discusiones doctrinales, suministran también información de primera clase sobre todos los detalles de la vida económica, profesional, social, política y religiosa: toda la sociedad de aquellos tiempos pasa y vive delante de nuestros ojos. No se les ha reconocido hasta ahora todo el valor que tienen desde el punto de vista teológico, filosófico e histórico; son una mina de información que está muy lejos de haber sido agotada. Por ejemplo, las cartas festales, encíclicas y personales de Atanasio ofrecen una fuente extraordinariamente rica para la historia de la Iglesia de Egipto, para las controversias trinitarias, para el arrianismo y para los orígenes del monaquismo. Las cartas de San Basilio Magno son perlas del arte epistolar cristiano, que no han sido superadas todavía por lo que toca al lenguaje y estilo, a la profundidad y calor de sentimientos, a la gama de temas abordados y variedad de relaciones personales. Ahí están también las chispeantes cartas aticistas de Gregorio Nacianceno, los mensajes de Gregorio de Nisa, prácticos y llenos de sabiduría, y las misivas de San Juan Crisóstomo, tiernas y valientes, así como la elegante correspondencia de Sinesio de Cirene. Todos los tipos de la epistolografía antigua encuentran su perfección en estas grandes colecciones.

Fue también en Oriente, como vimos (vol. I p. 161-176), donde empezó la poesía cristiana y donde se cantaron los primeros himnos cristianos. No seguían la prosodia antigua, pues imitaban la traducción en prosa de los Salmos. Sin embargo, en la época postconstantiniana, la Iglesia entra en este campo en competencia con el paganismo agonizante y con los herejes que intentaban popularizar sus doctrinas con cantos populares. Arrio, Apolinar de Laodicea, el Viejo y el Joven, y la emperatriz Eudoxia compusieron himnos de este tipo para sus fines, y las antiguas escuelas filosóficas hacían uso de composiciones de esta clase para propagar sus ideas metafísicas. Siguiendo las huellas del neoplatonismo, Gregorio de Nacianzo escribió versos en alabanza del Dios incomprensible y desconocido. Es autor de más de 400 poemas cristianos. Más brillante aún que él, Sinesio de Cirene tiene himnos en honor de la Santísima Trinidad. Ambos siguieron fielmente las leyes del metro antiguo, aunque en Gregorio encontramos ya, de vez en cuando, una nueva forma de ritmo que depende del acento. Vemos aquí

la primera influencia de la poesía siríaca, que nos dio al más grande de los poetas de este período, a Efrén de Siria.

La diferencia entre los tiempos de persecución y la nueva era no es menos evidente en el desarrollo de la liturgia. La Eucaristía, al principio simple Cena del Señor en las casas privadas de los cristianos, va tomando cada vez más el aspecto de una ceremonia de corte para la recepción de un rey. Las liturgias orientales, en particular, conocen una rápida evolución en este sentido. Los centros rectores, al igual que en el terreno teológico, son Alejandría y Antioquía. El rápido crecimiento de las comunidades, en número y extensión, que certifican las numerosas edificaciones cristianas, las basílicas de Constantino, hacen necesaria la codificación de la oración pública. Así es como aparecen en Oriente, en el siglo IV, los primeros sacramentarios. Son tres las colecciones más importantes de textos: el Eucologio de Serapión de Thmuis, para Alejandría y Egipto; la Liturgia del libro VIII de las *Constituciones Apostólicas*, la llamada Liturgia Clementina, para Antioquía y Siria (cf. vol. I p.489-490), y la llamada Liturgia de San Basilio, para el Asia Menor.

CAPÍTULO I

LOS ESCRITORES DE ALEJANDRIA Y EGIPTO

Ya llamamos la atención en el volumen precedente sobre la importancia del lugar que ocupa en la historia del pensamiento cristiano Alejandría de Egipto. Esta ciudad del saber, famosa por su monumental biblioteca y por sus escuelas de religión, filosofía y ciencias, fue también el lugar donde el cristianismo se puso en contacto más directo con el helenismo que en ninguna otra metrópoli del Oriente o del Occidente. Por eso mismo fue en este ambiente donde plantearon el problema fundamental de la teología, el problema de la fe y la ciencia, y el problema, con él relacionado, de la fundamentación y defensa filosóficas de la fe. La potencia intelectual del genio griego ayudó a hacer del cristianismo una fuerza espiritual y contribuyó a desarrollar una elevada teoría del conocimiento, capaz de avanzar mucho hacia la meta de contentar aun a las inteligencias más eminentes. Con todo, la búsqueda de una sabiduría más elevada y los comienzos de la investigación teológica no estaban exentos de peligros para la pureza de la fe. Alejandría se convierte en escenario de especulaciones doctrinales, pero también de controversias dogmáticas; en laboratorio donde se elabora y formula el dogma, pero donde se fraguan también teorías nuevas e interpretaciones personales, que con frecuencia no están de acuerdo con la doctrina tradicional de la Iglesia. La patria de la escuela teológica más famosa lo fue también de la peor herejía de la antigüedad cristiana, que trató de suplantar la verdad revelada con principios y métodos filosóficos. La cuna de la ciencia sagrada es también la cuna del arrianismo.

Casi todos los escritores del presente capítulo y la mayoría de los restantes estuvieron envueltos, más o menos, en la gran controversia a que dio origen la rebelión del presbítero alejandrino. A pesar de los numerosos estudios hechos recientemente, los orígenes del arrianismo y su historia anterior al concilio de Nicea presentan problemas que aún no han hallado respuesta. Así, por ejemplo, se discute todavía si las ideas precursoras de la doctrina de Arrio se han de buscar en las teorías de Orígenes o más bien en las de Pablo de Samosata o Luciano de Antioquía. Asimismo, los historiadores no se han puesto aún de acuerdo sobre las fechas de algunos hechos acaecidos en la fase prenicena de la disputa arriana. Gwatkin, Seeck, Snellman, Opitz y Schneemelcher piensan que la disputa comenzó el año 318 ó 320, antes de la persecución de Liciniano. En cambio, Schwartz, Batiffol, Bardy y Telfer opinan que el

primer choque franco de Arrio con su obispo Alejandro y su condenación por éste no ocurrieron hasta la primavera o el otoño de 323, y que los acontecimientos ulteriores se desarrollaron un tanto rápidamente, en el espacio de dieciocho a veintidós meses.

Fuentes: H. G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328* (Athanasius' Werke, Band III, I) (Berlín y Leipzig 1934-35), que continuarán S. Schneemelcher y M. Tetz.

Estudios: Sobre Egipto y sobre la Iglesia de Egipto en este período: H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy* (Londres 1924); J. G. MILNE, *A History of Egypt under Roman Rule* 3.^a ed. (Londres 1924); G. BARDY, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte: Mémorial M. J. Lagrange* (París 1940) 203-216; E. R. HARDY, *Christian Egypt: Church and People* (Nueva York 1952). Cf. vol.1, 316-7.

Sobre el arrianismo: H. GWATKIN, *Studies of Arianism* 2.^a ed. (Cambridge 1890); C. HEFELE y H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* I 349-385; O. SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils: ZKG* 17 (1896) 1-71 y 319-362; P. BATIFFOL, *Sozomène et Sabinos: BZ* 7 (1898) 265-284; P. SNELLMAN, *Der Anfang des arianischen Streites* (Helsingfors 1904); E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius: NGWG* 5 (1904) 338-401 y 518-547; 6 (1905) 164-187 y 257-299; 9 (1908) 305-374; 12 (1911) 367-426; S. ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites* (FLDG 7,1) (Paderborn 1907); G. SCHOO, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos* (Berlín 1911) 97-110; G. BARDY, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode In Encaeniis* (341): *RSR* 3 (1912) 139-155; Id., *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée: RSRUS* 8 (1928) 516-551; Id., *Saint Lucien d'Antioche et son école: les collucianistes: RSR* 22 (1932) 437-462; J. ZEILLER, *Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain: RSR* 18 (1928) 73-86; H. G. OPITZ, *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis 328: ZNW* 33 (1934) 131-159; E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts: ZNW* 34 (1935) 129-213; G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (París 1936); Id., *L'Occident en face de la crise arienne: Irénikon* 16 (1939) 385-424; Id., *L'Occident et les documents de la controverse arienne: RSRUS* 20 (1940) 28-64; R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch* (SPCK) (Londres 1940); G. GENTZ, *Arianer: RCh* I (1943) 647-652; W. TELFER, *When did the Arian Controversy begin?: JThSt* 47 (1946) 129-142; N. H. BAYNES, *Sozomen, Ecclesiastica Historia* I 15: *JThSt* 49 (1948) 165-8; W. TELFER, *Sozomen, I 15. A Reply: JThSt* 50 (1949) 187-191 (contra Baynes); E. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena 1948) 17-24; G. GIGLI, *L'ortodosia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II* (337-361) (Roma 1950); G. H. WILLIAMS, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century: CH* 20 (1951) n.3,3-33; n.4,3-26; V. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova* (SCA 13) (Washington 1954) 189-195; W. SCHNEEMELCHER, *Zur Chronologie des arianischen Streites: ThLZ* 79 (1954) 393-400; T. E. POLLARD, *The Origins of Arianism: JThSt* 9 (1958) 103-111; H. CHADWICK, *Faith and Order at the Council of Nicaea: NThR* 53 (1960) 171-195; M. NOVAK, *Newman on Nicaea: TS* 21 (1960) 444-453; E. POLLARD, *The Creeds of A. D. 325: Antioch, Caesarea, Nicaea: Scottish Journal of Theology* 13 (1960) 278-300; M. TETZ, *Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises: Evangelische Theologie* 21 (1961) 354-368; C. BOVER, *Il concilio di Nicea e il dogma della ss. Trinità: Divinitas* 5 (1961) 218-227; C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: ZNW* 52 (1961) 1-39; L. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople* (París 1963; ed. esp., Vitoria 1969); A. GRILLMEIER, *Christ in*

Christian Tradition (Nueva York 1965) 183-193; M. SIMONETTI, *Studi sull'Arianesimo* (Verba Seniorum, N. S. 5) (Roma 1965); J. H. CREHAN, *Patristic Evidence for the Inspiration of Councils*: SP 9 (TU 94) (Berlín 1967) 210-215.

A R R I O

Arrio (256-336), oriundo de Libia, recibió su formación teológica en Antioquía, en la escuela de Luciano, a quien el obispo Alejandro de Alejandría calificó como uno de los padres del arrianismo. De Antioquía pasó a Alejandría, donde, ordenado diácono y más tarde sacerdote, fue destinado a la iglesia de San Baucalis. Hacia el año 318 empezó a provocar muchas discusiones a causa de una doctrina teológica propia, que él presentaba en sus sermones como creencia de la Iglesia. Como escribió muy poco y sólo queda un número reducido de fragmentos, es difícil hacerse una idea cabal de su doctrina original. Con todo, cabe determinar y resumir en pocas palabras sus ideas fundamentales.

Como base de su sistema se encuentra un axioma que le impidió desde un principio entender rectamente las relaciones entre Dios Padre y Dios Hijo. Este principio afirmaba que la divinidad tiene que ser necesariamente, no sólo increada, sino ingénita (*ἀγγέννητος*). Se seguía lógicamente que el Hijo de Dios, el Logos, no podía ser verdadero Dios. Es el primero de las criaturas de Dios y, como todas las demás, fue creado de la nada (*ἐξ οὐκ ὄντων*) y no de la substancia divina. Es un Dios de segundo orden. Hubo un tiempo en que el Hijo de Dios no existía (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*). Es Hijo de Dios, pero no en el sentido metafísico de la palabra, sino en su sentido moral. Se le atribuye impropriamente el título de Dios, porque el único Dios verdadero lo adoptó como Hijo en previsión de sus méritos. De esta filiación por adopción no resulta ninguna participación real en la divinidad, ninguna semejanza verdadera con ella. Dios no puede tener ningún semejante. El Logos ocupa un lugar intermedio entre Dios y el universo. Dios lo creó para que fuera el instrumento de la creación. El Espíritu Santo es la primera criatura del Logos. Es menos Dios todavía que el Logos. El Logos se hizo carne en el sentido de que cumplió en Jesucristo la función del alma.

Esta doctrina es un producto típico del racionalismo teológico. Satisfacía plenamente a las inteligencias superficiales, pues daba una respuesta sencilla y fácil a la intrincadísima cuestión de las relaciones que existen entre Dios Padre y Dios Hijo. Ahorraba a Arrio y a sus secuaces el trabajo de investigar la vida íntima de Dios, puesto que negaba que existieran en El relaciones internas. Este carácter racionalista atrajo a muchos a la herejía. Además, estas falsas ideas presentaban muchos puntos de contacto con las teorías neoplatónicas, todavía en boga, sobre seres intermediarios entre Dios y el mundo;

muchos estaban ya preparados para colocar entre estos seres al Dios de los cristianos. Hay que tener en cuenta, por fin, si se quiere comprender la fuerza de este movimiento, que la teología de Arrio no era enteramente nueva. No era otra cosa que la teoría del subordinacionismo, pero llevada al extremo; en forma más moderada, ya la habían profesado antes que Arrio otros que tuvieron muchos seguidores.

La doctrina fue denunciada muy pronto como contraria a la tradición. Efectivamente, atacaba a la verdadera naturaleza del cristianismo, al atribuir la redención a un Dios que no era verdadero Dios y que, por lo mismo, era incapaz de redimir a la humanidad. Despojaba así a la fe de su carácter esencial.

La situación se hizo grave cuando, al recibir primero una invitación y luego una orden formal de abandonar la innovación, Arrio y sus seguidores se negaron obstinadamente. Alejandro, a la sazón obispo de Alejandría, creyó su deber convocar a toda la jerarquía de Egipto. Se reunieron en sínodo casi un centenar el año 318; la reunión se celebró en Alejandría. Arrio fue condenado; él y sus adictos fueron depuestos. Lejos de aceptar su excomunión, Arrio puso objeciones a la sentencia y trató de ganar adeptos entre sus antiguos compañeros de estudios de Antioquía. Algunos eran ya obispos; el más influyente de todos ellos, Eusebio de Nicomedia, recibió calurosamente al heresiarca y le prestó su más completo apoyo; siendo también él discípulo del maestro de Arrio, Luciano de Antioquía, comulgaba con sus mismas ideas. La disensión se extendió de esta manera a la Iglesia griega, y el peligro iba en aumento. Para zanjar la cuestión, Constantino convocó en Nicea el primer concilio ecuménico, en el que participaron más de 300 obispos. Aquí no solamente se mantuvo, sino que se confirmó la sentencia de Alejandro contra Arrio. Para cortar el paso a todo nuevo brote de la controversia, el concilio redactó el célebre Símbolo Niceno.

El emperador desterró a Arrio a Iliria, pero volvió a llamarlo el año 328. Los obispos reunidos en el sínodo de Tiro y Jerusalén, el año 335, decidieron admitirle de nuevo en la Iglesia y rehabilitarlo en su rango dentro del clero. Constantino ordenó que el obispo de Constantinopla lo reconciliara solemnemente. Pero Arrio murió repentinamente la víspera del día señalado (336).

Estudios: Cf. *supra*, p.9. Las principales fuentes de su vida y de su doctrina son los escritos de Atanasio y de los historiadores de la Iglesia de los siglos IV y V, completadas con las cartas de San Basilio y con *Haer.* 69 de Epifanio. J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius* (Leipzig 1900); X. LE BACHELET, *Arianisme: DTC* 1 (1901) 1779-1848; N. H. BAYNES, *Athanasiana: Journal of Egyptian Archaeology* 2 (1925) 58-69 (la revocación del destierro de Arrio); G. BARBY, *Le souvenir d'Arius dans Praedestinatus*; RB 40 (1928) 256-261; F. J. KELLY, *Athanasius and the Arian Controversy*; AER 79 (1928)

173-183; G. BARDY, *Fragments attribués à Arius*: RHE 26 (1930) 253-268; W. ELLIGER, *Bemerkungen zur Theologie des Arius*: ThStKr 103 (1931) 224-251; W. E. BARNES, *Arius and Arianism*: ExpT 46 (1934) 18-24; W. TELFER, *Arius takes Refuge at Nicomedia*: JThSt 37 (1936) 59-63; M. J. LUBATSKIWSKYJ, *Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus*: ZkTh 66 (1942) 20-38; M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*: MSR 4 (1947) 5-54; W. TELFER, *St. Peter of Alexandria and Arius*: AB 67 (1949) 117-130; C. W. MÖNNICH, *De achtergrond van de Ariaanse Christologie*: NTT 4 (1950) 378-412; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 231-262; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG I (1951) 68-77; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Göttingen 1954); P. GALTIER, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ*: Greg 36 (1955) 553-589; P. WORRALL, *St. Thomas and Arianism*: RTAM 23 (1956) 208-259; ID., *Was St. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism?*: SP 1 (1957) 168-176; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge [Mass] 1956) 217-9.306-7.585-7.593-4; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (Londres 1956) 146-156.209-213; T. E. POLLARD, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*: SP 2 (1957) 282-7; ID., *The Exegesis of John X 30 in the Early Trinitarian Controversies*: New Testament Studies 3 (1957) 334-349; L. UEDING y J. LIÉBAERT, *Arianismus*: LThK² 1 (1957) 842-8; W. SCHNEEMELCHER, *Arianischer Streit*: RGG³ 1 (1957) 593-5; J. N. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 226-233.236-240.244-251; E. BOULARAND, *Les débuts d'Arius*: BLE 65 (1964) 175-203; G. C. STEAD, *The Platonism of Arius*: JThSt 15 (1964) 16-31; E. BOULARAND, *Denis d'Alexandrie et Arius*: BLE 67 (1966) 161-169; ID., *Aux sources de la doctrine d'Arius*: ibid. 68 (1967) 3-19; ID., *Aux sources de la doctrine d'Arius. La théologie antiochénienne*: ibidem 241-277; A. LEROY-MOLINGHEN, *La mort d'Arius*: Byz 38 (1968) 105-111; L. W. BARNARD, *The Antecedents of Arius*: VC 24 (1970) 172-188.

LOS ESCRITOS DE ARRIO

Tenemos noticia de tres escritos que compuso Arrio en el período preniceno de la controversia.

1. *Carta a Eusebio de Nicomedia*

El primero es un mensaje que envió (ca.318) a Eusebio de Nicomedia (cf. *infra*, p.209) después de haber sido excomulgado por Alejandro. Su texto griego nos lo han conservado Epifanio (*Haer.* 69,6) y Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,5,1-4). Existen también dos versiones latinas. Empieza así: «Arrio, injustamente perseguido por el obispo Alejandro a causa de aquella verdad, victoriosa en todos los respectos, que tú mismo profesaste, envía sus saludos en el Señor a su queridísimo señor, hombre de Dios, al fiel y ortodoxo Eusebio». Se lamenta de «que el obispo nos maltrata y persigue muy severamente y nos causa mucho dolor: nos ha arrojado de la ciudad como a ateos, por no estar de acuerdo con él en lo que públicamente predica, a saber: que el Padre lo fue siempre y que el Hijo lo fue siempre; que el Hijo es igual al Padre; que el Hijo es ingénito como el Padre; que siempre está siendo engendrado, sin haber sido engendrado; que Dios no es anterior al Hijo ni por pensamiento ni por ningún intervalo, ya que Dios y el Hijo han

existido siempre, y que el Hijo procede de Dios». Es muy característico el final de la carta:

Nos persiguen porque decimos que el Hijo tiene comienzo, pero que Dios es sin comienzo. Por esto nos persiguen; y, asimismo, porque decimos que es de la nada. Y esto lo decimos porque El no es ni parte de Dios ni (está hecho) de otra materia subyacente. Por esto nos persiguen; lo demás ya lo sabes. Adiós. Como condiscípulo en la escuela de Luciano (συλλουκιστοτά) y como hombre verdaderamente piadoso que eres, no olvides nuestros sufrimientos.

Ediciones: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III, I, 1-3 (documento 1) GEODORETO, *Hist. eccl.* I 5,1-4 (GCS 19,25-7 ed. Parmentier); EPIFANIO, *Haer.* 69,6 (GCS 37,156-7 ed. Holl.). La colección más manejable de los fragmentos que quedan de los escritos del propio Arrio es la de G. BARDY *Recherches sur Lucien d'Antioche* (París 1936) 216-278 (L'héritage littéraire d'Arius).

Versiones latinas antiguas: Una en MARIO VÍCTOR, *Adv. Arium*, pról. (PL 8,1035s); la otra fue publicada por D. DE BRUYNE: RB 26 (1909) 93s del código 54 (f.158v) de la catedral de Colonia.

Traducciones: *Alemana:* A. SEIDER: BKV² 51 (1926). — *Francesa:* A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée* (París 1926) 57-8. — *Inglésas:* B. JACKSON: LNPF ser.2 vol.3,41; E. R. HARDY, *Christology of the Later Fathers* (LCC 3) (Londres y Filadelfia 1954) 329-331.

Estudios: P. SNELLMAN, *Der Anfang des arianischen Streites* (Helsingfors 1904) 79s; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*: NGWG 6 (1905) 260-270; G. BARDY, l.c., 185s; P. NAUTIN, *Deux interpolations dans une lettre d'Arius*: AB 67 (1949) 131-141.

2. Carta a Alejandro de Alejandría

Invitados por Eusebio, Arrio y algunos de sus seguidores fueron a Nicomedia. Allí compusieron (ca.320) una Exposición de su fe (ἐκθεσις πίστεως) en forma de carta pública, pero cortés, dirigida al obispo Alejandro de Alejandría. Nos han conservado su texto griego Atanasio (*De synodis* 16) y Epifanio (*Haer.* 69,7-8). Hilario (*De Trinitate* 4,12-13; 6,5-6) trae una traducción latina. Epifanio es el único que registra la firma de Arrio y de los miembros del clero alejandrino que le acompañaron a Nicomedia.

Ediciones: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III, I, 12-13 (documento 6) ATANASIO, *De synodis* 16: PG 26,709; EPIFANIO, *Haer.* 69,7-8: GCS 37, 157-9 ed. Holl.

Traducción latina: HILARIO, *De Trinitate* 4,12-13; 6,5-6: PL 10,104-107.139-140.160-1.

Traducción francesa: A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée* (París 1926) 58-59. — *Inglésas:* J. H. NEWMAN: LNPF ser.2 vol.4,458; E. R. HARDY LCC 3.332-4.

Estudios: R. ARNOU, *Arius et la doctrine des relations trinitaires*: Greg 14 (1933) 269-272; J. DE GHELLINCK, *Qui sont les ὡς τινες λέγουσι de la lettre d'Arius*: Miscellanea G. Mercati I (ST 121) (Roma 1946) 127-144; N. H. BAYNES, *Sozomen Ecclesiastica Historia* I 15: JThSt 49 (1948) 165. 168; W. TELPER, *Sozomen I 15. A Reply*: JThSt 50 (1949) 187-191.

3. *El Banquete* (Θάλεια)

En el mismo lugar, en Nicomedia, Arrio compuso la *Thalia*, de la cual sólo tenemos fragmentos, que consisten principalmente en sentencias citadas por Atanasio en su *Oratio contra Arianos* 1,2-10, *De decretis syn. Nic.* 16, *De sent. Dionys.* 6, *De synodis* 15 y en otros lugares. Parece que esta larga rapsodia, en la que alababa su herejía y ensalzaba las bellezas de la metafísica, la escribió en verso, al menos en parte, pues Atanasio dice de ella que es una imitación de los cantos de banquete de Sotades el egipcio y habla del «tono disoluto del metro» (*De syn.* 15) y de su «melodía y carácter afeminados» (*Or. Ar.* 1,5). Además, el arriano Filostorgio cuenta (*Hist. eccl.* 2,2) que, para hacer popular su doctrina, Arrio «compuso cantos para el mar, para el molino y para el camino, y les puso música apropiada». Tenemos derecho a pensar que la *Thalia* contenía algunos de estos cantos y que, probablemente, era una mezcla de verso y prosa. Según Atanasio, empezaba de esta manera:

Según la fe de los elegidos de Dios, de los prudentes de Dios, de los santos hijos, de los ortodoxos, de los que reciben el Espíritu Santo de Dios, he aprendido esto de los que participan de la sabiduría, de los buenos, de los que han sido adoctrinados por Dios y son prudentes en todo. He caminado en pos de sus huellas, con opiniones parecidas, yo que me he hecho famoso y he sufrido mucho por la gloria de Dios; y enseñándome Dios, he alcanzado sabiduría y conocimiento (*Or. Ar.* 1,5).

Al mismo tiempo cita este pasaje de la *Thalia*:

Por consiguiente, el mismo Dios, en su propia naturaleza, es inefable para todos los hombres. Sólo El no tiene nadie que le sea igual o parecido o de igual gloria. Le llamamos ingénito a causa de Aquel que es engendrado por naturaleza. Le ensalzamos como a quien no tiene origen y le adoramos como eterno por razón de Aquel que empezó a existir en el tiempo. El que no tiene comienzo hizo al Hijo, comienzo de las cosas creadas, y se lo ofreció a Sí mismo como Hijo y lo adoptó. Nada tiene propio de Dios según su propia subsistencia, ya que no es igual ni consubstancial con El... Hay pruebas evidentes de que Dios es invisible para todos los seres que traen su origen del Hijo y es también invisible para el mismo Hijo. Diré claramente cómo ve el Hijo al Invisible: por aquel poder por el cual ve Dios y en su propia medida, así puede el Hijo ver al Padre, como es justo. Hay, pues, una Trinidad, pero no con glorias iguales; sus subsistencias no se entremezclan; una es infinitamente más gloriosa que la otra. El Padre, por no tener origen, es, en cuanto a esencia, ajeno al Hijo. Comprende

que la Mónada existía; en cambio, la Díada no existía antes de que empezara a existir. Ahora bien, aun no existiendo el Hijo, el Padre es Dios. Por consiguiente, no existiendo el Hijo—pues empezó a existir por voluntad del Padre—, es Dios Unigénito y ajeno a los dos. La Sabiduría existió como sabiduría por beneplácito del Dios sabio. Se concibe, pues, de mil maneras; Espíritu, Poder, Sabiduría, Gloria de Dios, Verdad, Imagen y Palabra. Comprende que también se concibe como Resplandor y Luz. El Todopoderoso puede engendrar a uno que sea igual al Hijo, pero no es capaz (de engendrar) a otro más excelente, superior o mayor. Lo que es y cuanto es, el Hijo lo es por voluntad de Dios. Desde que ha existido y siempre que ha existido, ha existido de Dios. Siendo un Dios fuerte, alaba en parte al Superior. Para decirlo brevemente, Dios es inefable para su Hijo. Porque es para Sí mismo lo que es, es decir, inefable. De suerte que el Hijo no puede expresar nada de las cosas que son según la comprensión, porque no puede investigar al Padre tal cual es en Sí mismo. Porque el mismo Hijo no conoce su propia esencia. Pues, siendo Hijo, existió en realidad por voluntad del Padre. ¿Qué argumento hay para afirmar que quien procede del Padre no pueda conocer a su propio padre por comprensión? Porque es evidente que uno que haya tenido comienzo no puede entender o comprender, tal como es, al que no tuvo principio (*De syn.* 15).

Edición: G. BARDY, *La Thalie d'Arius*: RPh (1927) 211-233.

Traducciones: Cf. *infra* (p.29 y 67) las traducciones de Atanasio, *Orat. contra Arianos* y *De synodis*.

Estudios: P. MAAS, *Die Metrik der Thaleia des Areios*: BZ 18 (1909) 511-515; W. WEYH, *Eine unbemerkte altchristliche Akrostichis (Thaleia)*: BZ 20 (1911) 139; G. BARDY, *Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius?*: RSRUS 16 (1926) 527-532; Id., *La Thalie d'Arius*: RPh 53 (1927) 211-233; W. J. W. KOSTER, *De Arii et Eunomii sotadeis*: Mnem 16 (1963) 135-141 (prólogo); D. WYSS, *La Thalia di Ario*: Dioniso 37 (1963) 241-254; C. KANNENGIESSER, *Où et quand Arius composait-il la Thalie?*: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 346-351.

4. Carta al emperador Constantino

De la época que siguió al concilio de Nicea tenemos una carta que dirigieron Arrio y Euzoio al emperador Constantino a fines del año 327. La copian Sócrates (*Hist. eccl.* 1,26,2) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 2,27,6). Contiene un credo con el que Arrio y Euzoio pretenden probar su ortodoxia.

Ediciones: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III, I 64 (documento 30); SÓCRATES, *Hist. eccl.* 1,26,2: PG 67,149; SOZOMENO, *Hist. eccl.* 2,27,6: PG 67,1012.

Traducciones: Cf. las traducciones de Sócrates y de Sozomeno *infra*, p.593 y 595s.

Estudios: G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (París 1936) 274s; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 189-190 (texto griego y traducción inglesa del Credo).

El número de los escritos de Arrio que se han perdido ha debido de ser considerable; cf. J. DE GHELLINCK, *En marge des controverses ariennes. Quelques allusions à des écrits disparus. Réminiscences d'écrits d'adversaires:* *Miscellanea Historica Alberti de Meyer* (Lovaina 1946) 159-180. Sobre una homilía acerca del demonio, atribuida a Atanasio, cf. *infra*, p.53. Sobre otros dos sermones de un autor arriano desconocido, cf. M. RICHARD: *Bull. d'Inform. de l'Inst. de Recherches et d'Hist. des Textes* 1 (1952) 76.—Draguet demostró que un comentario sobre Job, atribuido a Orígenes (LOMMATZSCH 16,3-24), que se conserva en una versión latina y comprende tres libros, no puede ser obra de Julián de Halicarnaso, como creyó Usener haberlo probado, sino que fue escrito por un arriano, probablemente en el siglo IV: R. DRAGUET, *Un commentaire grec arien sur Job:* *RHE* 25 (1924) 38-65. Cf. E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 533-548.—E. AMAND y M. CH. MOONS, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité, adressée aux pères de famille:* *RB* 63 (1953) 18-69.211-328, publicaron una interesante homilía *Sobre la virginidad* que los manuscritos atribuyen a San Basilio el Grande. Su autor es, probablemente, un asceta arriano del período preniceno que sentía cierta inclinación hacia las ideas ascéticas de los encratitas. Amand y Moons ofrecen una edición con notas, traducción francesa del sermón, un estudio de la tradición manuscrita, sus principales ideas teológicas y morales, el estilo y los artificios retóricos del autor.

ALEJANDRO DE ALEJANDRIA

Una de las figuras clave del concilio de Nicea (325) fue Alejandro, quien sucedió a Aquiles como obispo de Alejandría hacia el año 312. Durante su pontificado brotó la controversia arriana y siguió arrastrando el cisma meleciano. Alejandro defendió la fe contra ambos peligros. Con Arrio empleó primeramente amabilidad y advertencias paternales, y trató de ganarlo nuevamente mostrándole que sus puntos de vista eran contrarios a la tradición. Sin embargo, cuando el heresiarca y sus seguidores rehusaron someterse, casi un centenar de obispos se agruparon en torno a Alejandro en un sínodo (318), censurando sus falsas doctrinas, y excomulgaron a su autor y a sus adeptos. Viendo que este paso no había surtido efecto, se convocó el concilio de Nicea (325), y tanto Arrio como Melecio fueron al fin condenados. Tres años más tarde (328) moría Alejandro, después de haber soportado grandes tribulaciones por combatir el arrianismo.

1. SUS ESCRITOS

1. Cartas

Según Epifanio (*Haer.* 69,4), existió una colección de setenta cartas de Alejandro. Todas ellas se han perdido, a excepción de dos importantísimas cartas encíclicas referentes a la controversia arriana.

a) Teodoreto de Ciro conservó en su *Hist. eccl.* 1,4 una epístola dirigida a «Alejandro, obispo de la ciudad de Bizancio», que había sido enviada a todos los obispos de fuera de Egipto para ponerles en guardia contra Arrio y sus secuaces, caso de que alguno de ellos se atreviese a poner pie en sus diócesis. Debió de escribirla hacia el año 324, después de la primera condenación de Arrio en el sínodo de Alejandría:

Arrio y Aquiles se han confabulado recientemente para conspirar, emulando la ambición de Coluto, haciéndose mucho peores que éste. En efecto, Coluto es una reprensión contra estos hombres, pues él siquiera tuvo algún pretexto para sus perversos fines; éstos, en cambio, viendo cómo traficaba aquél con Cristo, no pudieron soportar por más tiempo el seguir sometidos a la Iglesia. Se han construido para sí guaridas de ladrones y en ellas tienen continuamente sus asambleas, lanzando día y noche sus calumnias contra Cristo y contra nosotros. A la manera de los judíos, ponen en tela de juicio todas las doctrinas piadosas y apostólicas, y han levantado una oficina para luchar contra Cristo, negando la divinidad de nuestro Salvador y predicando que es igual a todos los demás. Han reunido todos los pasajes que hablan de su plan redentor y de su humillación por causa nuestra, y tratan de deducir de ellos la predicación de su impiedad, rechazando en absoluto los pasajes que afirman su divinidad eterna y su inefable gloria en el Padre. Como respaldan la impía opinión de judíos y griegos respecto de Cristo, tratan por todos los medios de ganar su aprobación, ocupándose de todo lo que aquéllos acostumbran a ridiculizar en nosotros y provocando diariamente sediciones y persecuciones contra nosotros... Ahora bien, aunque, a causa de su disimulo, hemos descubierto más bien tarde su manera de vivir y sus impíos propósitos, los hemos arrojado por unanimidad fuera de la Iglesia, que adora la divinidad de Cristo (1-2).

Alejandro no vacila en hacer remontar la herejía arriana a Luciano de Antioquía y a Pablo de Samosata:

Vosotros habéis recibido de Dios vuestra doctrina; no podéis, pues, ignorar que ésta, que últimamente ha levantado su cabeza contra la piedad de la Iglesia, es la misma de Ebión y Artemas; no es otra cosa que una imitación de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, quien fue alejado de la Iglesia por decisión de todos los obispos de todas partes reunidos en concilio. A él le sucedió Luciano, quien estuvo muchos años separado de la comunión de tres obispos. Ultimamente, habiendo sorbido las heces de impiedad de todos ellos, se han levantado entre nosotros como brotes disimulados Arrio y

Aquiles y la congregación de los que se juntan a ellos en su maldad, que enseñan esta doctrina de una creación a base de cosas que no existen (9).

Alejandro admite que han prestado su apoyo a Arrio tres obispos de Siria. Por otra parte, Alejandro ha recibido muchas cartas de aprobación de sus colegas los obispos y pide al obispo una declaración parecida. Aunque Teodoreto menciona a Alejandro de Bizancio como destinatario de la carta, es más probable que lo fuera Alejandro de Tesalónica, como sugiere Opitz.

Ediciones: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III, I 19,29 (documento 14); PG 18,547-572.

Traducciones: *Alemana:* A. SEIDER: BKV² 51 (1926) 6-25 (Teodoreto).—*Inglésa:* J. B. H. HAWKINS: ANL 6,291-296.

Estudios: V. HUGGER, *Wie sind die Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen?*: ThQ 91 (1909) 66-86; G. LOESCHKE, *Zur Chronologie der beiden grossen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien*: ZKG 31 (1910) 584-6; O. SEECK, *Die Chronologie der beiden Schreiben des Alexander*: ZKG 32 (1911) 277-281 (contra Loeschke); H. OPITZ, *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328*: ZNW 33 (1934) 131-159.

b) Sócrates (*Hist. eccl.* 1,6) y Gelasio Cícico (*Hist. concil. Nic.* 2,3) citan pasajes de otra carta encíclica, dirigida «A nuestros queridos y reverendísimos coministros de la Iglesia católica en todos los lugares». Parece haber sido escrita hacia el año 319, antes que la carta precedente, y nos informa sobre los comienzos de la herejía arriana. Eusebio, obispo de Nicomedia, residencia del emperador, «imaginando que de él dependen todos los asuntos eclesiásticos» (1), se ha asociado a los apóstatas y se ha impuesto la tarea de escribir a todas partes con ánimo de propagar la nueva herejía. En estas circunstancias, Alejandro «ya no se siente obligado a guardar silencio por más tiempo, y cree ser deber suyo anunciaros a todos que podéis conocer a los que se han hecho apóstatas y las malvadas palabras de su herejía; y si Eusebio (de Nicomedia) os escribe, no le prestéis atención» (1). Con este motivo Alejandro hace un resumen de la doctrina arriana, que es importantísimo:

Dios no fue siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que Dios no era Padre. El Verbo de Dios no existió siempre; fue hecho de la nada: el que es Dios formó al que no existía de la nada; hubo, pues, un tiempo en que El no era. El Hijo es una criatura, un producto; no es semejante al Padre en cuanto a substancia; ni es el Verbo verdadero y natural del Padre; ni es su verdadera Sabiduría. Es uno de los tantos seres creados y hechos. Se le llama Verbo y Sabiduría por abuso de lenguaje. puesto que El mismo ha sido creado por el verdadero Verbo de Dios y por la sabiduría que está en Dios, con

la cual le creó Dios como creó los restantes seres. Por lo tanto, por propia naturaleza, puede variar y cambiar, igual que los demás seres racionales. El Verbo es también extraño, ajeno y distinto de la substancia del Padre. El Padre es inefable para el Hijo; pues el Verbo no puede conocer perfecta y adecuadamente al Padre, ni le puede ver perfectamente. El Hijo ni siquiera conoce su propia substancia tal como es. Fue creado por causa nuestra para que Dios nos creara por El como por un instrumento; y no hubiera existido de no haber querido Dios crearnos a nosotros. Alguien les preguntó si el Hijo de Dios podría cambiar, como cambió el demonio; no tuvieron reparo en afirmar que sí puede; siendo un ser creado y hecho, está, por naturaleza, sujeto a cambios.

Como los que rodean a Arrio dicen estas cosas y las sostienen desvergonzadamente, reunidos los obispos de Egipto y Libia en número de cien aproximadamente, los hemos anatematizado junto con sus seguidores (2-3).

Ediciones: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III, I 6-11 (documento 4b); PG 18,571-8.

Traducciones: Inglesas: J. H. NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians* vol.1 4.^a ed. 11.^a impr. (Londres 1920) 3-7; M. ATKINSON, *Historical Tracts of St. Athanasius* (LFC) (Oxford 1873) 299-304; J. B. H. HAWKINS: ANL 14 (1869) 333-363. Reimpreso: ANF 6 (1886) 296-9.

Estudios: G. BARDY, *Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius?*: RSR 6 (1926) 527-532; T. E. POLLARD, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 282-287.

c) Esta segunda encíclica, conservada por Sócrates y Gelasio en su texto original griego, se encuentra también, en algunos manuscritos de las obras de Atanasio, bajo el título *Deposición de Arrio y de sus seguidores* (Καθάρσεις Ἀρείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ). Aquí, antes del texto, va una carta que Alejandro dirigió al clero de Alejandría y de Mareotis, pidiendo a todos sus componentes que suscribieran la encíclica anterior.

Ediciones: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III, I. 6 (documento 4a); PG 18,581-2.

Traducciones: Inglesas: M. ATKINSON, l.c., 297-8; J. B. HAWKINS: ANF 6 (1886) 299.

2. Sermones

Sólo un sermón se ha conservado, en una traducción siríaca y en otra copta: *De anima et corpore deque passione Domini*. En la introducción trata de las relaciones entre el cuerpo y el alma; en el cuerpo del sermón habla de la necesidad y frutos de la pasión del Señor. De índole pronunciadamente retórica, el sermón está influenciado, en cuanto al pensamiento y al len-

guaje, por la *Homilía sobre la Pasión* de Melitón, recientemente descubierta (cf. vol. I p. 239-243).

Ediciones: Texto siríaco: La versión siríaca la publicó A. MAI por vez primera del Códice Vat: Syr. 368 en: *Nova Patrum Bibliotheca* 2 (Roma 1844) 529-539, con traducción latina (reimpresa en PG 18,585-604). E. A. W. BUDGE editó la versión siríaca del Cod. Brit. Mus. Syr. add. 17192 en: *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1910) 407-415. *Texto copto:* BUDGE, 115-132. La versión copta es completa; la siríaca representa una forma abreviada.

Traducciones modernas: Inglesas: Del siríaco: BUDGE, 417-424; J. B. H. HAWKINS: ANF 6 (1886) 299-302. Del copto: BUDGE, 258-274.

Estudios: G. KRÜGER, *Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?*: Zeitschr. f. wiss. Theologie 31 (1888) 434-448; C. THOMAS, *Melito von Sardes* (Osnabrück 1893) 40-51; C. BONNER, *The Homily on the Passion by Melito of Sardis* (SD 14) (Londres 1940) 46-47.62-65, demuestra que el sermón de Alejandro se basa, en parte, en el sermón de Melitón *Sobre el alma y el cuerpo* y que en su segunda parte utiliza la *Homilía sobre la Pasión* del mismo Melitón; W. SCHNEEMELCHER, *Der Sermo de anima et corpore, ein Werk Alexanders von Alexandrien?*: Festschrift für G. Dehn (Neukirchen 1957) 119-143, sugiere también que Alejandro manejó una homilía de Melitón; O. PERLER, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (Papyrus Bodmer XII) (Paradosis 15) (Friburgo-Suiza 1960) 23s.

De otros discursos auténticos sólo poseemos pequeños fragmentos en versiones siríaca y copta. Aunque se atribuya a Alejandro un panegírico copto editado por H. Hyvernat (cf. vol. I p. 426), es una falsificación tardía. El panegírico elogia a su predecesor Pedro y se supone que fue pronunciado en el aniversario de dicho mártir alejandrino y en el oratorio a él dedicado.

Ediciones: H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte* (París 1886) 247-262; L. TH. LEFORT, *Athanase: Sur la virginité*: Mus 42 (1929) 256-259 (texto copto y traducción francesa de un sermón sobre la virginidad atribuido a Alejandro).

2. ASPECTOS DE SU TEOLOGÍA

La descripción que hace Alejandro de la herejía arriana coincide con la información que nos proporcionan otras fuentes de que disponemos. Tiene razón al afirmar que el error era una derivación del subordinacionismo de Pablo de Samosata y de Luciano de Antioquía, pues en una carta dirigida a Eusebio de Nicomedia Arrio se llama a sí mismo discípulo de Luciano (cf. vol. I p. 448). Alejandro se refiere a sus propias doctrinas como al «dogma apostólico por el cual morimos». Declara que el Hijo de Dios no fue hecho «de cosas que no son» y que no hubo «un tiempo en que El no era» (1,4), sino que fue engendrado por el Padre (1,11). Al igual que el Padre, es inmutable e invariable y no le falta nada. Es la imagen exactísima del Padre, sin que en nada se diferencie de El (1,12). No dice el Señor: «Yo y mi Padre somos una cosa» (Io 10,30), para proclamar que El es el Padre n° para de-

mostrar que dos personas son una sola persona, sino para mostrar que el Hijo del Padre conserva exactísimamente la semejanza impresa del Padre, quien imprimió en El, por naturaleza, su semejanza en todos los respectos; es la imagen del Padre que en nada discrepa, la figura impresa del ejemplar original (1,9):

Por consiguiente, deberíamos reservar al Padre ingénito su propia dignidad, proclamando que nadie es la causa de su existencia; pero al Hijo hay que reconocerle el honor que le corresponde, atribuyéndole, como dijimos, una generación del Padre que carece de principio y tributándole adoración, aplicándole a El sólo, con piedad y propiedad, las expresiones «fue», «siempre» y «antes de todos los siglos»; sin negarle de ningún modo la divinidad, antes bien atribuyéndole la total semejanza en todo que corresponde a la Imagen y Ejemplar del Padre. Pero debemos decir que sólo al Padre pertenece la propiedad de ser ingénito, pues el mismo Salvador dijo: «Mi Padre es mayor que yo» (Io 14,28) (1,12).

Siendo las cartas de Alejandro las únicas declaraciones escritas contra la herejía arriana antes del concilio de Nicea, interesa notar que no aparece en ellas todavía la palabra *homoousios*, aunque ya se afirma que el Hijo «fue engendrado por el mismo Padre», ἐξ αὐτοῦ ὄντος πατρός (1,11)—fórmula casi idéntica a ἐκ τῆς οὐσίας—. Por añadidura, Alejandro pregunta: «¿Cómo puede ser El distinto de la substancia del Padre (πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρός), el que es la imagen perfecta y el resplandor del Padre, y dice: «El que me ve a mí ve al Padre»? (Io 14,9). Y si el Hijo es el Verbo y la Sabiduría y la razón de Dios, ¿cómo hubo un tiempo en que no era? Es como si dijeran que hubo un tiempo en que Dios estaba sin razón y sin sabiduría» (ἄλογος καὶ ἄσοφος) (2,4).

¿Cómo no va a ser una impiedad el decir que la Sabiduría de Dios no existió durante algún tiempo, cuando ella dice de sí misma: «Estaba yo con El como arquitecto de todo, siendo siempre su delicia» (Prov 8,30); o que hubo un tiempo en que el poder de Dios no existía; o que algún tiempo su Verbo estuvo mutilado; o que faltaban otras cosas por las cuales se conoce al Hijo y se caracteriza el Padre? Pues quien afirma que el resplandor de la gloria no existía, elimina también la luz original, cuyo resplandor es. Y si la imagen de Dios no existió siempre, es evidente que tampoco existió siempre Aquel cuya imagen es. Además, al decir que no existía el carácter de la subsistencia de Dios, se elimina también a Aquel que se expresa perfectamente en dicha imagen (1,7).

El Verbo es Hijo de Dios, no por adopción (θεῖσαι), sino por naturaleza (φύσει).

De todo esto se puede deducir que la filiación de nuestro Salvador no tiene nada que ver con la filiación de los demás. Pues, así como se ha probado que su inexplicable subsistencia está por encima de todos los demás seres, a quienes ha dado El la existencia, con una superioridad que no admite comparación, así también su filiación, que es según la naturaleza de la divinidad del Padre, trasciende, con una superioridad que no cabe explicar, la filiación de aquellos que han sido adoptados por El (ibid.).

Además, en los Salmos el Salvador dice: «El Señor me ha dicho: Tú eres mi Hijo» (Ps 2,7). Al decir aquí que El es el Hijo verdadero y genuino, da a entender que no hay otros hijos genuinos más que El. ¿Y cuál es también el significado de esto: «Desde el seno, antes de la aurora, te engendré»? (Ps 110,3). ¿No indica llanamente la filiación natural de la generación paterna, que no la obtuvo por arreglar cuidadosamente sus modales ni mediante el ejercicio y progreso en las virtudes, sino por propiedad de naturaleza? Por tanto, el Hijo unigénito del Padre posee ciertamente una filiación indefectible; en cambio, a los hijos racionales la adopción no les pertenece por naturaleza, sino que se les concede por la integridad de sus vidas y como don gratuito de Dios (1,8).

Por esta razón, María es realmente Madre de Dios, y Alejandro la llama lógicamente *theotokos*:

Después de esto, profesamos la resurrección de los muertos, cuyas primicias fue nuestro Señor Jesucristo, quien realmente, y no sólo en apariencia, tomó un cuerpo de María, la Madre de Dios (ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας) (1,12).

El Hijo es el mediador unigénito por cuyo medio Dios Padre saca el universo entero de la nada a la existencia:

Estos ignorantes no saben cuán grande es la diferencia entre el Padre ingénito y los seres, tanto racionales como irracionales, que fueron creados por El de la nada. En medio de ellos, ocupando un lugar intermedio, la naturaleza unigénita (ὡς μεσιτεύουσα φύσις μονογενῆς) de Dios, el Verbo por quien el Padre creó todas las cosas de la nada, fue engendrado del mismo verdadero Padre (1,11).

Estudios: A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 5.^a ed. vol.2 (Tubinga 1931) 204-207; H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism* 2.^a ed. (Cambridge 1900) 17s; C. E. RAVEN, *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church* (Cambridge 1926) 72-78; G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (Paris 1936); A. GRILLMEIER: CGG I (1951) 79s.125s; V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova* (SCA 13) (Washington 1954) 224-6.267s.

A T A N A S I O

A Alejandro le sucedió el año 328 una de las figuras más importantes de toda la historia de la Iglesia y el más eminente de todos los obispos de Alejandría, San Atanasio. De indomable valor, firme ante el peligro o la adversidad, a quien ningún hombre era capaz de intimidar, fue el denodado campeón y gran defensor de la fe de Nicea, «la columna de la Iglesia», como le llama San Gregorio Nacianceno (*Or.* 21,26). Los arrianos veían en él a su principal enemigo e hicieron cuanto pudieron para destruirlo. Para reducirlo al silencio, se procuraron el favor del poder civil y corrompieron a la autoridad eclesiástica. Por cinco veces fue expulsado de su sede episcopal y pasó más de diecisiete años en el destierro. Pero todos estos sufrimientos no consiguieron romper su resistencia. Estaba convencido de que luchaba por la verdad y empleó todos los medios a su alcance para combatir a sus poderosos enemigos. A pesar de su irreconciliable hostilidad para con el error y no obstante el ardor con que le hacía frente, poseía la cualidad, rara en semejante carácter, de ser capaz, aun en lo más arduo del combate, de usar de tolerancia y moderación con los que se habían descarriado de buena fe. Muchos obispos orientales habían rechazado el *homoousios* por no comprenderlo, y Atanasio da pruebas de gran comprensión y paciencia para ganarlos nuevamente a la verdad. La Iglesia griega le llamó más tarde «Padre de la Ortodoxia», y la Iglesia romana le cuenta entre los cuatro grandes Padres del Oriente.

Para la historia de su vida, las fuentes más importantes son sus propios escritos y la introducción siríaca a sus *Cartas festales*. Existen, además, una *Historia Athanasii*, conservada en latín, que se conoce generalmente con el nombre de *Historia acephala* por estar mutilada; el *Discurso* 21 de Gregorio Nacianceno y unos fragmentos de un panegírico copto.

Atanasio nació, hacia el año 295, en Alejandría, donde recibió la formación clásica y teológica. De la introducción a su *Vida de San Antonio* se desprende que en su juventud se relacionó con los monjes de la Tebaida. El año 319 fue ordenado diácono por su obispo Alejandro, a cuyo servicio entró poco después como secretario. En calidad de tal acompañó a su obispo al concilio de Nicea (325), donde llamaron la atención sus discusiones con los arrianos (ATANASIO, *Ap. c. Arian.* 6; SÓCR., *Hist. eccl.* 1,8). Tres años más tarde sucedía a Alejandro.

Su nueva misión no era fácil. Aunque condenada en Nicea, la doctrina arriana estaba en condiciones de encontrar considerable apoyo en Alejandría. Para colmo de dificultades, el nuevo obispo no era del agrado de los melecianos. Bien pronto estos círculos lanzaron toda clase de falsas acusaciones contra

él; estas calumnias crecieron en número cuando, habiéndole ordenado Constantino que admitiera de nuevo a Arrio a la comunión, Atanasio rehusó. Sus enemigos se reunieron en sínodo el año 335 en la ciudad de Tiro y lo depusieron. Poco más tarde, el emperador lo desterró a Tréveris. Su contacto con el Oeste había de ejercer una influencia grande y duradera. Constantino murió el año 317 y Atanasio pudo volver a su diócesis el 23 de noviembre del mismo año.

Mas sus contrarios no cesaron. Por instigación de Eusebio, obispo de Nicomedia, depusieron nuevamente a Atanasio en un sínodo de Antioquía (339) y eligieron para obispo de Alejandría a Pisto, un sacerdote excomulgado. Cuando se vio que era incapaz, instalaron a Gregorio de Capadocia a la fuerza. Atanasio se refugió en Roma. Un sínodo, convocado allí por el papa Julio I el año 341, lo exoneró completamente, y en el gran sínodo de Sárdica del año 343 fue reconocido como el único obispo legítimo de Alejandría. Sin embargo, no le fue posible volver a Egipto antes de la muerte de Gregorio de Capadocia (345). Llegó a la ciudad el 21 de octubre del 346. Pronto empezaron de nuevo las intrigas. Constante, el protector de Atanasio, moría el año 350. Constancio, único emperador ahora de Oriente y Occidente, deseoso de actuar en contra de Atanasio, convocó en Arlés un sínodo el año 353 y otro en Milán el 355 para condenar a Atanasio e introdujo en la sede de Alejandría a otro usurpador, Georgio de Capadocia. Atanasio se vio obligado a abandonar su diócesis por tercera vez. Esta vez se refugió entre los monjes del desierto egipcio. Permaneció con ellos seis años, dedicándose a escribir la *Apología a Constancio*, la *Apología por su fuga*, la *Carta a los monjes* y la *Historia de los arrianos*. A la muerte de Constancio, ocurrida en el año 361, la situación cambió rápidamente. El usurpador Georgio de Capadocia fue asesinado el 23 de diciembre de ese mismo año. El nuevo emperador, Juliano, llamó a los obispos exilados. Así el 22 de febrero del 362, Atanasio podía entrar en la capital de Egipto.

Se puso a trabajar sin demora en la reconciliación de los semiarrianos con el partido ortodoxo. Celebró un sínodo en Alejandría el año 362 para disipar las desavenencias. Pero nada de esto era del agrado de Juliano, quien no quería entre los cristianos la paz, sino la discordia y la disensión. Así, pues, Atanasio fue desterrado por orden imperial como «perturbador de la paz y enemigo de los dioses». Pero Juliano murió al año siguiente (363) y Atanasio pudo volver. Fue desterrado por quinta vez el año 365, cuando Valente empezó a reinar en la parte oriental del imperio (364-378). Se estableció durante cuatro meses en una casa de campo fuera de la ciudad. Cuando Valente vio que la gente de Alejandría amenazaba con rebelarse contra esta orden, temió las consecuencias que pudieran seguirse e hizo volver al primado. Atanasio fue rehabilitado en

su oficio el 1 de febrero de 366. Pasó en paz el resto de sus días y murió el 2 de mayo del año 373.

Fuentes para la historia de su vida: Introducción siríaca a sus *Cartas festales*: W. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius* (Londres 1948). Traducción latina: PG 26,1351s; traducción inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,503-6.—La *Historia acephala* cubre el período que va del año 346 hasta su muerte, el año 373. Se encuentra en la famosa *Collectio Theodosii Diaconi* del Cod. Veron. LX (cf. E. SCHWARTZ, *Über die Sammlung des Cod. Veron. LX*: ZNW 35 [1936] 1-23); es la traducción parcial de una crónica alejandrina compuesta en el siglo IV. La publicó por primera vez S. MAFFEI, *Osservazioni letterarie* 3 (Verona 1783) y la reimprimió Migne (PG 26,1443s). La edición mejor es la de C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* (Oxford 1899-1939) 1.2,663-671; traducción inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,496-9. Cf. H. FROMEN, *Athanasii historia acephala*, Jena diss. (Münster 1914).—GREGORIO NACIANCENO, *Discurso 21 «Sobre el Gran Atanasio»*, pronunciado en Constantinopla el año 379 ó 380 (cf. *infra*, p.269).—Sobre los fragmentos de la eulogía copta, véanse: O. V. LEMM, *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens*: Mémoires de l'Académie imp. de St. Pétersbourg, sér.7 t.36 n.11 (1888); IDEM, *Kleine koptische Studien Nr. 57*: Mémoires, sér.8 t.11 n.4 (1912).—Sobre las *Vitae* legendarias, cf. B. BECK, *Die griechischen Lebensbeschreibungen des Athanasius auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Quellen untersucht*. Jena diss. (Weida 1912).

Monografías: J. A. MÖHLER, *Athanasius der Grosse* 2.^a ed. (Maguncia 1844); F. LAUCHERT, *Leben des hl. Athanasius des Gossen* (Colonia 1911); LE BACHELET, *Athanase*: DTC 1 (1901) 2143-2178; G. BARDY, *Saint Athanase* (Les Saints) 3.^a ed. (París 1925); ID., *Athanase*: DGH 4 (1930) 1313-1340; M. CONSTANTINIDES, *Ο Μέγας Ἀθανάσιος καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ* (Atenas 1937); G. GENTZ: RACH 1 (1943) 860-6; H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 72-85; P. T. CAMELOT, *Athanasius der Grosse*: LThK² 1 (1957) 976-981.

Estudios especiales: H. LIETZMANN, *Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius*: Zeitschr. f. wiss. Theologie 44 (1901) 380-390; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*: NGWG 5 (1904) 338-401, 518-547; 6 (1905) 164-187, 257-299; 9 (1908) 305-374; 12 (1911) 367-426; N. W. SHARPE, *Athanasius the Copt and his Times*: Bibl. sacra 72 (1915) 618; N. H. BAYNES, *Athanasiana*: Journal of Egyptian Archaeology 2 (1925) 58-69 (vuelta de Atanasio de su primer destierro); K. F. HAGEL, *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius*, Diss. (Giessen 1933).—Sobre la fecha de su muerte, cf. S. EUSTRATIADIS, *Ἀθανάσιος ὁ μέγας, πατριάρχης Ἀλεξανδρείας*: Ῥωμανός I (1932-3) 55-58; O. SEEL, *Die Verbannung des Athanasius durch Julian*: Klio 32 (1939) 175-188; K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Nueva York 1941) 67-83, 198-9; W. SCHNEEMELCHER, *Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker*: ZNW 43 (1950-51) 242-256; P. PEETERS, *Comment St. Athanase s'enfuit de Tyr en 335* (Recherches d'histoire et de philologie orientales: Subsidia hagiographica 27) (Bruselas 1951); V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova* (SCA 13) (Washington 1954) 232-303, 315-358, 401-438, 460-480, 506-527; E. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, Band III: *Zur Geschichte des Athanasius* (Berlín 1959); H. NORDBERG, *Athanasius and the Emperor* (Soc. Scient. Fennica, Comment. Hum. Litt. 30/3) (Helsingfors 1963); M. G. HIGGINS, *Two Notes (I. Athanasius and Eusebius on the Council of Nicaea)*: Polichronion. Festschrift F. Dölger (Heidelberg 1966) 238-243; M. SIMONETTI, *Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli Ariani*: Studi e materiali di Storia delle Religioni 38 (1967) 512-535; E. P. MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?* (Leiden 1968); A. LOUTH, *Reason and Revelation in Saint Athanasius*: JThSt 23 (1970) 385-396.

I. SUS ESCRITOS

Es sorprendente que, a pesar de tan grandes privaciones y en medio de tantas actividades, Atanasio encontrara tiempo para una producción literaria tan vasta. La mayoría de sus escritos, es verdad, están estrechamente relacionados con su lucha en defensa de la fe nicena. Somete a examen crítico una y otra vez la argumentación dialéctica y exegetica de sus adversarios y refuta las acusaciones que algunos enemigos sin escrúpulos lanzaban contra él. No se presenta como un sabio de profesión; dejaba de buen grado a otros la tarea de explorar los secretos del saber. Pero sus conocimientos de la Escritura, su habilidad en la lucha y la profundidad de sus convicciones le granjearon la admiración de las generaciones posteriores. Focio señala que «en todos sus escritos el estilo es claro, libre de redundancias y sencillo, pero serio y profundo, y sus argumentos, de los cuales tenía una buena reserva, son eficaces en extremo» (*Bibl. cod.* 140). Se advierte, sin embargo, cierta negligencia en la forma y falta de orden en la disposición de su material, que son causas de prolijidad y de frecuentes repeticiones. En sus *Apologías* y, sobre todo, en su *Vida de San Antonio*, fue creador de nuevos géneros literarios.

Ediciones: PG 25-28. Una nueva edición crítica en tres volúmenes para la Academia de Berlín está en preparación desde 1934. Hasta ahora van publicados: *Athanasius' Werke herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften* von H. G. OPITZ, II, I 1-280: *Die Apologien* (Berlín y Leipzig 1935); III, I 1-76: *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328* (Berlín y Leipzig 1934); continuarán la edición W. SCHNEEMELCHER y M. TETZ. Cf. E. SCHWARTZ: DLZ 6 (1935) 715-720; F. SCHEIDWEILER, *Zur neuen Ausgabe des Athanasios*: BZ 47 (1954) 73-94, con observaciones muy valiosas de crítica textual; M. TETZ, *Studien zur Überlieferung der dogmatischen Schriften des Athanasius*, Diss. (Bonn 1955); Id., *Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien*: ZKG 67 (1955-56) 1-28; W. LORIMER, *Critical Notes on Athanasius*: JThSt 40 (1939) 37-46. Para la tradición del texto es indispensable: H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23) (Berlín y Leipzig 1935). Para los manuscritos griegos, cf.: F. WALLIS, *On Some MSS of the Writings of S. Athanasius*: JThSt 3 (1902) 97-110.245-258; K. LAKE, *Some Further Notes on the MSS of the Writings of S. Athanasius*: JThSt 5 (1904) 108-114; R. P. CASEY, *Greek Manuscripts of Athanasian Corpora*: ZNW 30 (1931) 49-70.

Diccionario griego: *Lexicon Athanasianum*, digessit et illustravit G. MÜLLER (Berlín 1944-52). Cf. H. EMONDS: *Das neue Lexicon Athanasianum und seine Beziehung zur Liturgiewissenschaft*: ALW 2 (1952) 110-114.

Versiones: *Latinas antiguas:* B. ALTANER, *Allateinische Übersetzungen von Schriften des Athanasios von Alexandria*: BZ 41 (1941) 45-59; G. BARDY, *Sur les anciennes traductions latines de saint Athanase*: RSR 41 (1947) 239-242; A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (München-Pasing 1949) 49-50.—*Siriaca:* J. LEBON, *Athanasiana Syriaca*: Mus 40 (1927) 205-248; 41 (1928) 169-216; R. P. CASEY, *A Syriac Corpus of Athanasian Writings*:

JThSt 35 (1934) 66-67; H. G. OPITZ, *Das syrische Corpus Athanasianum*: ZNW 33 (1934) 18-31; R. W. THOMSON, *The Text of the Syriac Athanasian Corpus*: Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey (Friburgo 1963) 250-264; R. W. THOMSON, *Athanasiana syriaca* (CSCO 272 y 273) (Lovaina 1967).—*Armenia*: F. C. CONYBEARE, *On the Sources of the Text of S. Athanasius*: The Journal of Philology 24 (1896) 285-300; R. P. CASEY, *Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria*: HThR 24 (1931) 43-60.—*Copta*: L. T. LEFORT, *S. Athanase, écrivain copte*: Mus 46 (1933) 1-33.—*Arabe*: G. GRAF, *Geschichte der arabischen Literatur*. I. *Die Übersetzungen* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 310-6.

Traducciones modernas: *Alemanas*: *Sämtliche Werke der Kirchenväter* vol.13-18 (Kempten 1835-37); J. FISCH: *BKV Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius* 2 vol. (Kempten 1872-75); J. LIPPL y A. STEGMAN: *BKV*² 13 (1913); A. STEGMANN y H. MERTEL: *BKV*² 31 (1917).—*Francesas*: F. CAVALLERA, *Saint Athanase* (París 1908); J. LEBON: SCH 15 (1947); T. CAMELOT: SCH 18 (1947); J. M. SZYMUSIAK: SCH 56 (1958). *Inglésas*: J. H. NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians* 4.^a ed. 11.^a impresión (Londres y Nueva York 1920): LFC vol.8 (1842) y 19 (1944); *Select Treatises in Controversy with the Arians* by J. H. NEWMAN; vol.13 (1843); *Historical Tracts* by M. ATKINSON; vol.38 (1945); *The Festal Epistles* by H. BURGESS; vol.45 (1881); *Later Treatises* by W. BRIGHT; A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4 contiene la colección más completa de obras de San Atanasio en inglés.—*Rusa*: A. P. SOSTIN, 4 vols. (1.^a ed. Moscú 1851-54; 2.^a ed. 1902-03).

Estudios: K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius* (Friburgo i. B. 1899); A. STÜLCKEN, *Athanasiana, Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (TU 19,4) (Leipzig 1899); J. LEBON, *Pour une édition critique des oeuvres de saint Athanase*: RHE 21 (1925) 524-530; M. J. BASTGEN, *Athanasius. Wirtschaftsgeschichtliches aus seinen Schriften*. Giessen Diss. (Darmstadt 1928); F. L. CROSS, *The Study of St. Athanasius* (Oxford 1945) (conferencia); F. CHATILLON, *La «région de la dissemblance» signalée dans saint Athanase*: RML 3 (1947) 376 (una cita de Platón); B. ALTANER, *Augustinus und Athanasius. Eine quellenkritische Studie (De Trinitate)*: RB (1949) 82-90; G. ROCHEFORT, *Une anthologie grecque du XI^e siècle, le Parisinus Suppl. Gr. 690 (texte de S. Athanase)*: Scriptorium 4 (1950) 3-17; M. J. RONDEAU, *Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes*: RSR 56 (1968) 385-434.

1. Escritos apologeticos y dogmáticos

1. *Contra los paganos y La Encarnación del Verbo*

Los tratados *Oratio contra gentes* (Λόγος κατὰ Ἑλλήνων) y *Oratio de incarnatione Verbi* (Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως) son, en realidad, dos partes de una misma obra, que San Jerónimo (*De vir. ill.* 87) llama *Adversum gentes duo libri*. El primero es una refutación de las mitologías, culto y creencias de los paganos. Después de estudiar la naturaleza del mal, su origen e historia, el autor describe la inmoralidad y necesidad de la idolatría en todas sus formas. A la refutación del politeísmo popular sigue la condenación de la forma más elevada del culto de la naturaleza o panteísmo filosófico. Siendo distintos la naturaleza y Dios, la única religión razonable es el monoteísmo. Es posible el conocimiento de Dios, porque el alma del hombre, por su inmortalidad, es semejante a Dios.

Como espejo del Logos que es, puede conocer a Dios, al menos a través de la creación. La disposición y el contenido de este opúsculo siguen el modelo de las apologías del siglo II.

La *Encarnación del Verbo*, continuando las ideas de la obra precedente, muestra que, fuera de la Encarnación, no hay remedio para la corrupción de la humanidad ni es posible la restauración del hombre en su creación y constitución originales. Se dan las razones que hay en favor de la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo, y se defiende la fe cristiana en este gran misterio contra las objeciones de judíos y paganos. Podríamos calificar este opúsculo como la exposición clásica de la doctrina de la Redención y la réplica patristica del *Cur Deus homo* de San Anselmo.

Hasta hace pocas décadas se ignoró la existencia de una segunda recensión más breve del *De incarnatione*. J. Lebon llamó sobre ella la atención de los estudiosos y R. P. Casey estudió la tradición de su texto, que se conserva en cuatro manuscritos. H. G. Opitz aduce buenos argumentos para probar que esta recensión tuvo su origen en Antioquía en el siglo IV, pues se echa de ver en ella una tendencia antiapoli-narista. Casey, por el contrario, resume así sus investigaciones (XI): «Aún parece que la recensión original es la Recensión larga; la Recensión breve es una revisión literaria de segundo orden, que no revela claramente motivos dogmáticos definidos. En vista de que no se dan alteraciones dogmáticas importantes en los textos auténticos de ambas recensiones y dada la semejanza de contenido y estilo entre las adiciones y substituciones de la Recensión breve y de la Recensión larga, se puede atribuir aquélla plausiblemente al mismo Atanasio o a alguno muy allegado a él». En un artículo reciente, M. Tetz señala que este problema sigue aún sin resolverse.

E. Schwartz es de la opinión que Atanasio escribió ambos tratados, *Contra los paganos* y *La Encarnación del Verbo*, hacia el año 336, cuando se encontraba desterrado en Tréveris. Pero el hecho de que en estos opúsculos no se pueda señalar ningún rastro de la controversia arriana ni de la teología nicena parece indicar una fecha anterior. Probablemente fueron compuestos hacia el año 318, antes de que se extendiera la noticia de la doctrina de Arrio.

Ediciones: PG 25,3-96 *Contra gentes*, 95-198 *De incarnatione*. Por separado: A. ROBERTSON, *St. Athanasius on the Incarnation* (Londres 1882; 2.^a ed. 1893). En su primera edición, Robertson se limitó a reproducir el texto de Montfaucon y Migne; la segunda se funda en el Codex Seguerianus (Coisl. gr. 45) de la Bibliothèque Nationale de París. Este mismo manuscrito lo ha utilizado también para su nueva edición F. L. CROSS, *Athanasius, De incarnatione, an Edition of the Greek Text* (SPCK Texts for Students 39) (Londres 1939).--J. LEBON descubrió la Recensión breve en un manuscrito de papel, del siglo XIV, del Monte Athos (Codex Dochiariou 78). Encontró el mismo texto traducido en un manuscrito siríaco del siglo VI (Cod. Vat. Syr. 104).--G. J. RYAN y R. P. CASEY, *The De incarnatione of Athanasius* (SD 14): Parte 1.^a

G. RYAN, *The Long Recension Manuscripts*; parte 2.^a, R. P. CASEY, *The Short Recension* (Londres y Filadelfia 1945-1946). Casey ofrece un cotejo completo del texto del Cod. Dochiariou 78 y reproduce el texto de la segunda edición de Robertson como apéndice de la parte 2.^a (1-86). Cf. F. L. CROSS: JThSt 49 (1948) 88-95; M. RICHARD: MSR 6 (1949) 128-130; E. R. SMOTHERS: HThR 41 (1948) 39-50; R. W. THOMSON, *Athanasius, Contra Gentes and De Incarnatione*, ed. and transl. (Oxford Early Christian Texts) (Londres 1971); Id., *Athanasiana syriaca*, I (CSCO 258) (Lovaina 1965); L. LEONE, *Sancti Athanasii archiepiscopi Alexandriac Contra Gentes*. Introd., testo critico, trad. (Collana di Studi Greci 43) (Nápoles 1965).

Traducciones: Alemanas: J. FISCH: BKV *Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius* vol.1 (1872) 27-116 *Contra gentes*, 117-195 *De incarnatione*; A. STEGMANN: BKV² 31 (1917) 11-81 *Contra gentes*, 82-156 *De incarnatione*; L. A. WINTERSWYL, *Athanasius, Die Menschwerdung Gottes* (selecciones) (Leipzig 1937).—Francesa: P. TH. CAMELOT, *Athanasie, Contre les païens et Sur l'incarnation du Verbe* (SCH 18) (París 1947) (con una introducción de gran valor 7-106).—Holandesa: H. BERKHOF, *Athanasius, Oratio de incarnatione* (Amsterdam 1949).—Inglesas: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,1-30 *Contra gentes*, 31-67 *De incarnatione* (esta última reimpressa en LCC 3 [1954] 55-110); T. H. BINDLEY *Athanasius On the Incarnation* (Christian Classics Series 3) 2.^a ed. (Londres 1903); ANÓN., *The Incarnation of the Word of God, Being the Treatise of St. Athanasius De Incarnatione Verbi Dei*, newly translated into English by a Religious of C. S. M. V., with an Introduction by S. C. LEWIS (Londres y Nueva York 1944) (versión moderna; algunas partes en paráfrasis y resumidas); R. W. THOMSON, l.c.—Italiana: L. LEONE, l.c.

Estudios: S. WOLDENDORP, *De incarnatione, een geschrift van Athanasius*. Groningen Diss. (La Haya 1919); E. SCHWARTZ, *Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius* (SAM Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1924, 6) (Munich 1925) 44-46; J. LEBON, *Pour une édition critique des oeuvres de saint Athanase*: RHE 21 (1925) 525-530, trata del Cod. Dochiariou y del Cod. Vat. Syr. 104; J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*: RHE 23 (1927) 5-43, 209-241, investiga un punto de teología histórica implicado en esta obra: la muerte de Cristo como separación del cuerpo y del Logos; K. LAKE y R. P. CASEY, *The Text of De incarnatione of Athanasius*: HThR 9 (1926) 259-270 dan cuenta de otra copia griega del texto de la Recensión corta en un pergamino del siglo x, de Atenas; R. P. CASEY, *The Athens Text of Athanasius' Contra Gentes and De Incarnatione*: HThR 23 (1930) 51-89, publica un cotejo completo de este texto; H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (Berlín y Leipzig 1935) 190-203; J. LEBON, *Altération doctrinale de la «Lettre à Epictète» de saint Athanase*: RHE 31 (1935) 713-761; A. D. NOCK, *Neotera, queen or goddess?*: Aegyptus 33 (1953) 283-296; J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Roma 1954) 402-416; M. TETZ, *Athanasiana: I. Athanasius' De incarnatione in der Überlieferung des Codex Dochiariou 78; II. Ein De incarnatione-Fragment bei Justinian als Testimonium für die «lange» Rezension*: VC 9 (1955) 159-175, ofrece una lista de variantes del Códice Dochiariou 78 y da cuenta del descubrimiento de la cita más antigua que se conoce del texto de la Recensión larga del *De Incarnatione* en la obra de Justiniano *Contra Monophysitas* de mediados del siglo vi; Id., *Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien*: ZKG 67 (1955-1956) 1-28; A. VAN HAARLEM, *Incarnatie en Verlossing bij Athanasius* (Wageningen 1961); H. NORDBERG, *Athanasius' Tractates Contra gentes and De incarnatione* (Soc. Scient. Fennica, Comment. Human. Litt. 28/3) (Helsinki 1961); W. HEINZ, *Entstehung und Erscheinungsform der mythischen Religion nach Athanasius von Alexandrien* (diss.) (Bonn 1962); L. LEONE, *La duplice redazione del Contra gentes di S. Atanasio*: Atti Accad. Pontamiana, N. S. 13 (1964) 1-20; C. KANNENGIESSER, *Le texte*

court du *De incarnatione athanasien. Ses principales caractéristiques*: RSR 52 (1964) 589-596; Id., *Le témoignage des Lettres festales de saint Athanase sur la date de l'Apologie contre les païens- Sur l'incarnation du Verbe*: ibidem 91-100 (fecha de origen 335-337); Id., *Recherches sur les traités Contra gentes et De incarnatione Verbi de saint Athanase d'Alexandrie* (diss.) (Strasburgo 1964); R. W. THOMSON, *Some Remarks on the Syriac Version of Athanasius' De incarnatione*: Mus 27 (1964) 17-28; C. KANNENGIESSER, *Les différentes recensions du traité De incarnatione Verbi de s. Athanase*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 221-229; Id., *La date de l'apologie d'Athanase «Contre les païens» et «Sur l'incarnation du Verbe»*: RSR 58 (1970) 383-428.

2. Los Discursos contra los arrianos

Las tres *Orationes contra Arianos* son la obra dogmática más importante de Atanasio. La primera da un resumen de la doctrina arriana tal como la exponía Arrio en la *Thalia*, y defiende la definición del concilio de Nicea de que el Hijo es eterno, increado (ἀγέννητος) e inmutable, y de que hay unidad de esencia divina entre el Padre y el Hijo. Los libros II y III dan una cuidadosa explicación de los textos escriturísticos que tratan de la generación del Hijo (Hebr 3,2; Act 2,36; Prov 8,22), de las relaciones del Hijo con el Padre a base del cuarto Evangelio, y de la Encarnación (Mt 28,18; Io 3,35; Mt 26,39; Io 12,27; Mc 13,32; Lc 2,52). Se rechaza la exégesis arriana y se establece el verdadero sentido.

Se ha planteado una discusión de cierta importancia respecto a la fecha de estos discursos. Se había dado en atribuirlos al tercer destierro (356-262), cuando Atanasio buscó refugio entre los monjes del desierto de Egipto. Pero el autor, en la introducción (I,1), dice de la herejía arriana que «ha brotado ahora» y que teme que «su mórbida sofistería conduzca a los hombres a erradas ideas sobre Cristo», en vista de que «ya ha seducido a algunos necios». No parece probable que se hiciera una afirmación así de una herejía que llevaba existiendo toda una generación. Por esta razón, F. Loofs y A. Stülcken sugirieron una fecha más temprana, a saber, 338-339, poco antes del segundo destierro. Contra esto está lo que escribe Atanasio en su *Primera carta a los monjes*:

Juzgué necesario exponer a vuestra Piedad cuántos dolores me ha costado escribir acerca de estas cosas, para que con ello entendáis con cuánta verdad dijo el bienaventurado Apóstol: «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!» (Rom 11,33), y seáis indulgentes con un hombre flaco como lo soy yo por naturaleza. Cuanto más deseaba escribir y cuanto más me obligaba a entender la divinidad del Verbo, tanto más se alejaba de mí su conocimiento, y en la proporción en que yo pensaba haberla comprendido, me daba cuenta de mi fracaso. Era, además, incapaz de expresar por escrito lo que creía haber entendido, y lo que escribía estaba por debajo de la sombra imperfecta de la verdad

que existía en mi mente. Pensando, por tanto, en lo que se dice en los Salmos: «Sobremanner admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí» (Ps 139,6)..., decidí varias veces cortar y dejar de escribir; y creedme que así lo hice. Pero, por temor de desilusionaros y por miedo a que con mi silencio caigan en la impiedad los que a vosotros os han consultado y son inclinados a discusiones, me hice violencia para escribir brevemente esto que envío a vuestra Piedad (*Ep.* 52,1)

Se desprende de aquí que los *Discursos contra los arrianos* no podían llevar veinte años de existencia cuando se escribieron estas palabras el año 358. Un escritor que había disertado tan extensamente y con tanta competencia sobre la doctrina de los arrianos no podía encontrar tanta dificultad en redactar un resumen corto de lo que había tratado anteriormente. Es evidente que aquí se trata de su primer ensayo. Los *Discursos* los compuso hacia la misma época que la *Historia Arianorum ad Monachos*, que data del año 358 aproximadamente. Serapión había pedido a Atanasio tres cosas: una historia de los recientes acontecimientos, una exposición de la herejía arriana y una narración detallada de la muerte de Arrio. En su carta a Serapión satisface a la última petición; en cuanto a las dos primeras, le remite lo que «había dedicado a los monjes contra la herejía» (*Ep.* 54,2), cuando se refugió entre ellos (358-362). No creemos equivocarnos al ver aquí una alusión a la *Historia de los arrianos* y a los *Discursos contra los arrianos*.

Algunos manuscritos añaden un cuarto *discurso*, y por eso la edición benedictina habla de *Cuatro discursos contra los arrianos*. Sin embargo, mientras los tres primeros forman una obra homogénea, el cuarto difiere en contenido, estilo y destinatario. En efecto, no está escrito contra los arrianos, sino contra los marcelianos. Es verdad que los primeros capítulos de introducción (1-8) tratan principalmente de los arrianos, que vuelven a mencionarse en los capítulos 11.14s.17 y 25. Con todo, los capítulos 2.3.9.25 son una refutación del sabe-lianismo, y al final del libro se impugna la herejía samosatense. Pero, sobre todo, el cuerpo de la obra, los capítulos 3-4 y 8-29, está escrito contra Marcelo y sus secuaces. El llamado cuarto discurso no es, pues, una continuación de los tres primeros y no presenta ninguna conexión con ellos, sino que entra en tema ex abrupto. Además, hay tal contraste de estilo y fraseología, que no cabe considerar a Atanasio como autor de este discurso. Ni siquiera es un discurso, si bien J. H. Newman va demasiado lejos cuando afirma que es sólo «una colección de fragmentos o notas de desigual extensión y sobre temas diversos». No se ha descifrado aún la incógnita de su

compilador. Debieron de agregarlo a los tres *discursos* en una época más bien reciente; así se explica que falte en algunos manuscritos.

Ediciones: PG 26,12-468. El «cuarto discurso»: PG 26,469-526. Por separado: W. BRIGHT, *The Orations of St. Athanasius against the Arians according to the Benedictine Text* (Oxford 1873). Una versión eslavona del libro I fue publicada por A. VAILLANT, *Discours contre les Ariens de St. Athanase. Version slave et traduction en français* (Sofía 1954).

Traducciones: Alemana: J. FISCH: BKV *Athanasius* vol.1 (1872) 197-585 *Vier Bücher gegen die Arianer*; A. STEGMANN: BKV² 13 (1913) 17-387 *Vier Reden gegen die Arianer*.—Holandesa: C. J. DE VOGEL, *Athanasius, Redevoeringen tegen de Arianen* (Monumenta Christiana I 2) (Utrecht 1949) (tres discursos).—Inglesas: J. H. NEWMANN publicó una traducción de los cuatro discursos en la *Library of the Fathers* vol.19 (Oxford 1844); fue reimpressa, después de revisada, por A. ROBERTSON (LNPF ser.2 vol.4 303-447). De una especie totalmente distinta, que equivale a una paráfrasis condensada, es la traducción de los tres discursos que publicó en 1881 en su obra *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians* vol.1 4.^a ed. 11.^a impresión (Londres y Nueva York 1920) 155-328.—Italiana: E. SALA, *S. Atanasio, Cristo Dio (Contra Arianos)* (I classici cristiani 64) (Siena 1937).

Estudios: F. LOOFS, *Athanasius*: RE vol.2 (1897) 200s; A. STÜLCKEN, *Athanasiana* (TU 4,4) (Leipzig 1899) 44-58; A. STEGMANN, *Zur Datierung der «drei Reden des h. Athanasius gegen die Arianer»*: ThQ 96 (1914) 423-450; 98 (1916) 227-231, prefiere como fecha de composición el año 357 ca.; A. STEGMANN, *Die pseudoathanasianische «IVte Rede gegen die Arianer» als κατά Ἀρειανῶν λόγος, ein Apollinarisgut* (Rottenburg 1917) con una nueva edición del discurso IV; A. GAUDEL, *La date des trois discours contre les Ariens*: RSR 19 (1929) 524-539 sugiere como probable el año 339. Cf. J. LEBON, *St. Athanase a-t-il employé l'expression Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος?*: RHE 31 (1935) 324-329; H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 139-141, 171-2; D. WYSS, *La Thalia di Ario*: Dioniso 37 (1963) 241-254 (Disc. 1, 51); W. J. KOSTER, *De Arii et Eunomii sotadeis*: Mnem 16 (1963) 135-141 (Disc. 1, 51); A. M. AAGARD, *Christus wurde Mensch, um alles Menschliche zu überwinden. Athanasius, Contra Arianos III, 33, 393 C. Versuch einer Interpretation*: STh 21 (1967) 164-182

3. Acerca de la Encarnación y contra los arrianos

Ha llegado hasta nosotros un tratado más breve, *De incarnatione et contra Arianos*, de cuya autenticidad se ha discutido. Sin embargo, no se han aducido razones convincentes contra la paternidad de Atanasio. No es ninguna prueba la objeción de que Atanasio no pudo haberse referido a la Trinidad como «un solo Dios en tres Hipóstasis» (εἰς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσειν), ya que la palabra *hypostasis* él siempre la emplea como sinónimo de *esencia*. En primer lugar, en el sínodo de Alejandría del año 362, Atanasio admitió que el término *hypostasis* se podía usar también en el sentido de *persona* y que, por tanto, se puede hablar de «tres hipóstasis» (*Tom. ad Antioch.* 5-6 PL 26,801). En segundo lugar, aun suponiendo que no pudiera hablarse de esto en fecha tan temprana, queda siempre la posibilidad de una interpolación posterior. Además, citan como auténtico el opúsculo Teodoreto (*Dial.* 2,3) quien le denomina *Discurso contra los arrianos*, y Gelasio (*De duabus*

naturis). Su contenido se ocupa de la divinidad de Cristo, que prueba con argumentos de Escritura, y de la del Espíritu Santo (13-19).

Edición: PG 26,983-1028.

Estudios: T. SCHERMANN, *Die Griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libris 3 de Spiritu Sancto* (Munich 1902) 36s; J. LEBON, *Pour une édition critique des oeuvres de S. Athanase*: RHE 26 (1925) 528-530; J. RUCKER, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius* (Oxenbronn 1934) 108-110; H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 177-8; M. SIMONETTI, *Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*: Nuovo Didaskaleion 5 (1952) 5-19, niega su autenticidad; M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra. I: Eine Markellische Schrift De incarnatione et contra Arianos*: ZKG 75 (1964) 217-270 (el autor es Marcelo de Ancira); C. KANNENGIESSER, *Le texte court du «De Incarnatione» athanasien*: RSR 53 (1965) 77-111; Id., *Les citations bibliques du traité athanasien «Sur l'Incarnation du Verbe» et les «Testimonia»*: La Bible et les Pères (París 1971) 135-160.

2. Escritos dogmáticos espurios

La fama que alcanzó Atanasio como teólogo explica el número de tratados dogmáticos que se le atribuyeron falsamente.

a) Los dos libros *De incarnatione contra Apollinarem* fueron escritos probablemente hacia el año 380, después de la muerte de Atanasio. Su lenguaje y estilo difieren del lenguaje y estilo de las obras auténticas de Atanasio. En el texto no aparece el nombre de Apolinar de Laodicea, contra quien van dirigidos. Los dos libros parecen ser opúsculos independientes y no partes de una misma obra.

Ediciones: PG 26,1093-1166. Por separado: T. H. BENTLEY, *St. Athanasii De incarnatione contra Apollinarium* (Londres 1887). Extracto: EP 796-800. Del libro I existen dos versiones independientes en siríaco. Cf. C. MOSS, *A Syriac Version of Pseudo-Athanasius contra Apollinarium I*: OCP 4 (1938) 65-84. Todavía no se ha descubierto ninguna versión siríaca del libro II. Cf. J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*: RHE 23 (1927) 33-44.

Estudios: H. STRÄTER, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius* (Friburgo i. Br. 1894) 75-90, abogaba por su autenticidad. Le refutó A. STÜLCKEN, *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (TU 19,4) (Leipzig 1899) 70-75; J. DRÄSEKE, *Gesammelte patristische Untersuchungen* (Altona 1889) 169-207, creía que Dídimo de Alejandría compuso el primer libro, y su discípulo Ambrosio de Alejandría, el segundo. Sin embargo, J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandrien* (Leipzig 1905) 24-26, y G. BARDY, *Didyme l'Aveugle* (París 1910) 39-42, rechazaron esta opinión: P. CH. DEMETROPULOS, *Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τοῦ «Περὶ σαρκώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ Ἀπολλιναρίου Λόγος δῦο» τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου*: Θεολογία 24 (1953) 442-461, está en favor de la atribución a Atanasio.

b) *Sermo maior de fide* (Περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων)

Este documento tiene algunos puntos de contacto con las primeras obras de Atanasio, pero no pasa de ser una compilación poco hábil de la *Oratio de incarnatione Verbi* y de otras obras suyas. No se le puede atribuir a Atanasio, a pesar del enfático testimonio de Teodoreto (*Dial.* 1,2,3) en sentido contrario. El texto griego que poseemos es incompleto, pero la obra

entera se ha conservado en una versión armenia. E. Schwartz y R. P. Casey opinan que originalmente fue una carta dirigida a la Iglesia de Antioquía. El Florilegio del *Cod. Vatic. gr.* 1431, Facundo de Hermiana y la versión armenia la llaman, en efecto, *Epístola a los antioquenos*. Aun siendo de un carácter decididamente antiarriano, el tratado usa la palabra *anthropos* en un sentido muy peculiar; la repite constantemente, unas veces para designar la naturaleza humana de nuestro Señor; otras, la sede de la personalidad. E. Schwartz sugirió el nombre de Eustacio de Antioquía como autor del tratado. Tras un detenido examen de los distintos textos griegos y armenios, F. Scheidweiler llegó a la conclusión de que fue compuesto hacia el año 358 por Marcelo de Ancira (cf. *infra*, p.221).

Ediciones: Fragmentos griegos: PG '26,1263-1294. La mejor edición de estos fragmentos es la de E. SCHWARTZ, *Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius* (SAM Phil.-hist. Kl 1924, 6) (Munich 1925). Cf. J. LEBON, *Le sermo maior de fide pseudo-Athanasien*: Mus 38 (1925) 243-260; G. KRÜGER: Gno 4 (1928) 36-40.—*Versión armenia:* R. P. CASEY, *The Armenian Version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei p.1.^a* (SD 15) (Londres y Filadelfia 1947). Cf. M. RICHARD: MSR 6 (1949) 130-133. CASEY añade una nueva edición de los fragmentos griegos p.48-62.

Traducción: Inglesa: R. P. CASEY, l.c., 13-42.

Estudios: R. P. CASEY, *The pseudo-Athanasian Sermo maior de fide*: JThSt 35 (1934) 394-5; F. SCHEIDWEILER, *Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide?*: BZ 47 (1954) 333-357; ID., *Καίτερον nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief*: Hermes 83 (1955) 220-230; H. NORDBERG, *Athanasiana* (Soc. Scient. Fennica, Comment. Hum. Litt. 28/3) (Helsinki 1962).

c) *Expositio fidei* (Ἐκθεσις πίστεως)

Entre las fuentes del *Sermo maior de fide* se encuentra un documento de gran interés, la llamada *Exposición de la fe*. Según Schwartz, su autor sería Eustacio de Antioquía (cf. *infra*, p.337), mientras que Scheidweiler piensa en Marcelo de Ancira. Su contenido consiste en un símbolo trinitario (1), seguido de un comentario que recalca la existencia distinta del Hijo y su condición esencial de increado (2-4). No se hace alusión explícita a la controversia arriana, aunque es posible que la mayor parte vaya contra dicha herejía. A los sabelianos se les menciona expresamente: «No creemos en un Hijo-Padre, como hacen los sabelianos, llamándole de la única, pero no idéntica esencia (μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον), con lo cual destruyen la existencia del Hijo. Tampoco atribuimos al Padre un cuerpo pasible que asumiera para la salvación del mundo entero. Tampoco imaginamos tres Subsistencias separadas una de otra, tal como en los hombres resulta a causa de su naturaleza corporal; de lo contrario, afirmaríamos pluralidad de dioses, como los gentiles (2).

Edición: El texto se conserva en el original griego (PG 25,199-208) y en una versión armenia. Para esta última, véase: R. P. CASEY, *The*

Armenian Version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei p.1.^a (SD 15) (Londres y Filadelfia 1947) 7-10.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF 4,83-85.

Estudios: E. SCHWARTZ, l.c.; F. SCHEIDWEILER: BZ 47 (1954) 333-357; H. NORDBERG, *Athanasiana* (Soc. Scient. Fennica, Comment. Hum. Litt. 28/3) (Helsinki 1962).

d) *Interpretatio in symbolum*

C. P. Caspari cree que esta *Interpretación del símbolo* fue escrita en Alejandría, pero no por Atanasio, sino por uno de sus sucesores, Pedro o Timoteo. F. Kattenbusch considera que la prueba en favor de su origen egipcio no es suficiente.

Ediciones: PG 26,1231-2; A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* 3.^a ed. (Breslau 1897) 137-9.

Estudios: C. P. CASPARI, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* I (Cristiania 1866) 1-72; F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* I (Leipzig 1894) 300s.317s.

e) *Dialogi de sancta Trinitate quinque;* *Dialogi contra Macedonianos duo*

Estos diálogos contienen las discusiones de un ortodoxo con un anomeo, un macedoniano y un apolinarista. Según A. Günthör, su autor es probablemente Dídimos el Ciego (cf. *infra*, p.96), ya que presentan una gran afinidad con el estilo y la teología de éste. Parecen, efectivamente, estudios preparatorios para sus tres libros *De Trinitate*, compuestos entre los años 381 y 392.

Ediciones: *Dialogi de sancta Trinitate quinque:* PG 28,1115-1286. *Dialogi contra Macedonianos duo:* PG 28,1291-1338.

Estudios: F. LOOFS, *Zwei Makedonische Dialoge:* Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wiss. (1914) 526-551; A. SECOVIA, *Contribución al estudio de la tradición manuscrita del Pseudo-atanasiano «Diálogo I contra un Macedoniano o Pneumatómaco»:* ATG 1 (1938) 87-107; A. GÜNTHÖR, *Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien* (Roma 1941); B. DIETSCHKE, *L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle:* RSPT 2 (1941-42) 380-414. Cf. K. RAHNER: ZkTh 65 (1941) 111s; P. SMULDERS: Greg 24 (1943) 254-6; P. MEINHOLD, *Pneumatomachen:* PWK 21 (1951) 1066-1101.

f) *Symbolum Athanasianum*

Se creyó durante algún tiempo que el *Símbolo Atanasiano*, llamado también *Symbolum Quicumque* por las palabras con que comienza, era obra del gran obispo alejandrino cuyo nombre ostenta; se creyó así hasta el siglo XVII, cuando se vio claro que su lenguaje y estructura apuntan hacia un origen más tardío, y occidental por añadidura. La atribución a Atanasio no es anterior al siglo VII. El texto original es el latino; el griego es una traducción. En cuanto al contenido, es una exposición clara de la Trinidad y de las dos naturalezas en la única persona divina de Cristo. En varios puntos se llama la atención

sobre los castigos que esperan a los que rechazan los artículos de la fe en él expresados. Empieza, por ejemplo, con esta afirmación: «El que quiera salvarse, debe ante todo profesar la fe católica», y termina con este versículo: «Esta es la fe católica; quien no la crea fiel y firmemente no puede salvarse». Consta de cuarenta frases rítmicas. Alcanzó fama mundial y, desde el siglo IX, se usó en el oficio ordinario de los domingos, en la fiesta de la Trinidad y en el *exorcismus obsessorum*. Hasta hace poco estaba mandado recitarlo en Prima ciertos domingos del año. Ultimamente se decía, en Prima, el domingo de Trinidad. En la época carolingia lo recitaba el pueblo después del sermón de los domingos. Los escritores lo citaron una y otra vez para demostrar la exactitud del *Filioque*. Los griegos, en sus controversias con los latinos, lo rechazaron, mientras que los escritores de la Reforma lo tuvieron en gran estima. Lo usa también en su culto litúrgico la Iglesia anglicana.

Aún se discuten la época de su composición y la identidad de su autor. Se han sugerido los nombres de San Hilario, San Vicente de Leríns, Eusebio de Vercelli, Vigilio, Fulgencio de Ruspe y Martín de Braga. Brewer opinaba que el autor fue Ambrosio, y han sido muchos los que se han adherido a su idea. Por algún tiempo, G. Morin sostuvo que, si el símbolo lo compuso un individuo, el único que debería entrar en consideración es Cesáreo de Arlés. No cabe duda de que Cesáreo conocía este símbolo, y parece que él mismo lo mandó incluir en las colecciones de sus obras; pero no hay pruebas suficientes para concluir justificadamente que fuera él su autor. Otros, en cambio, han insinuado que bien pudo ir desarrollándose en diferentes sínodos provinciales. Probabilísimamente es de origen galicano y data de la segunda mitad del siglo V.

Ediciones: PG 28,1582-83; PL 88,585As; MANSI, 2,1354Bs; ES 39-40; C. H. TURNER, *A Critical Text of the Quicumque vult*: JThSt 11 (1910) 401-411, con variantes de todos los manuscritos.—*Texto griego y siríaco:* H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule I* (Tubinga 1904) 250-253; J. FLEMMING y H. LIETZMANN, *Apollinarische Schriften syrisch* (Berlín 1904) 33-34.—*Texto etiópico:* H. GUERRIER, *Un texte éthiopien du symbole de saint Athanase*: ROC 20 (1915-7) 68-76.133-141.

Estudios: A. E. BURN, *The Athanasian Creed and its Early Commentaries* (TSt 4,1) (Cambridge 1896) (cuatro comentarios latinos); G. D. W. OMMANEY, *A Critical Dissertation on the Athanasian Creed. Its original language, date, authorship, titles, text, reception and use* (Oxford 1897); H. BRANDSHAW, *The Use of the Quicumque vult in the Book of Common Prayer*: JThSt 5 (1904) 458s; K. KÜNSTLE, *Antiprisciliana* (Friburgo i. B. 1905) 204ss, defendió el origen español; Id.: ThR 5 (1906) 201-5; R. H. MALDEN, *Quicumque vult salvus esse*: JThSt 3 (1907) 301-3; E. VACANDARD, *Notes sur les Symboles des Apôtres de Constantinople et de saint Athanase*: RQH 2 (1909) 559-566; H. BREWER, *Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des hl. Ambrosius* (FLDG 9) (Paderborn 1909); M. JUGIE, *Sévérien de Gabala et le Symbole athanasien*: EO (1911) 193-204; G. MORIN, *A propos du Quicumque. Extraits d'homélies de saint Césaire d'Arles sous le nom de*

saint Athanase: RB 28 (1911) 417-424; ID., *L'origine du symbole d'Athanasie*: JThSt 12 (1911) 161-190.337-361; A. E. BURN, *The Athanasian Creed* (Oxford 1912); J. STIGLMAYR, *Das «Quicumque» und Fulgentius von Ruspe*: ZkTh 49 (1925) 341-357; ID., *Athanasie (Le prétendu symbole d')*: DGH 4,1345; A. E. BURN, *The Authorship of the «Quicumque vult»*: JThSt 27 (1925-26) 19-28; C. R. PASTÉ, *Del simbolo Quicumque*: SC 3 (1932) 142-7, considera como autor a Eusebio de Vercelli; G. MORIN, *L'origine du symbole d'Athanasie: témoignage inédit de S. Césaire d'Arles*: RB 44 (1932) 207-219; J. R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain* (Paris 1933) 508; ID.: RHE 32 (1936) 941 n.2; M. J. RYAN, *The Date of the Athanasian Creed*: AER 88 (1933) 625-7, pone su composición antes del 451; H. LINDROTH, *Triniteten och inkarnationen enligt Athanasianum*: Svensk Theologisk Kvartalskrift 9 (1933) 134-146; F. H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose* (Oxford 1935) 676s; V. LAURENT, *Le symbole Quicumque et l'Église byzantine. Notes et documents*: EO 39 (1936) 385-404; P. SCHEPENS, *Pour l'histoire du symbole Quicumque*: RHE 32 (1936) 548-569 contra Ambrosio; cf. E. CATTANEO: *Ambrosius* 19 (1943) 2-6; F. J. BADCOCK, *The History of the Creeds* 2.^a ed. (Londres 1938); J. MADDOZ, *Le symbole du IV^e concile de Tolède*: RHE 34 (1938) 5-20, pensó que Isidoro de Sevilla sería su autor, pero más tarde se decidió por Vicente de Leríns; J. MADDOZ, *Un tratado desconocido de San Vicente de Leríns*: Greg 21 (1940) 88; ID., *Excerpta Vincentii Lerinensis* (Estudios Onienses I 1) (Madrid 1940) 65-90: *Lenta elaboración del Quicumque*; L. HUGHES, *The Quicumque vult*: ExpT 57 (1945-46) 184-5 tuvo su origen en Francia o España en el siglo v; E. SCHILTZ, *La comparaison du Symbole Quicumque vult*: ETL 24 (1948) 440-454; M. CAPPUYNS, *L'auteur de la Regula Magistri: Cassiodore*: RTAM 15 (1948) 209-268, piensa que fue Nicetas de Remesiana quien compuso el *Athanasianum*; J. A. DE ALDAMA, *Una nueva tentativa sobre el autor del «Quicumque»*: EE 24 (1950) 237-9, refuta a Cappuyens; J. F. BETHUNE-BAKER, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* 9.^a ed. (Londres 1951) 252-4; J. MADDOZ, *Quicumque vult*: EC 10 (1953) 411s; J. QUASTEN, *Quicumque*: LThK² 8 (1963) 937-938; J. N. D. KELLY, *The Athanasian Creed* (Londres 1964) (Leríns es la cuna de este Credo); N. M. HARING, *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*: MS 27 (1965) 23-53; H. RICHARDSON y J. HOPKINS, *On the Athanasian Creed*: HTS 60 (1967) 483-484.

g) *Pseudo-Athanasii De Trinitate libri XII*

Los doce libros *De Trinitate* atribuidos a San Atanasio e incluidos por Migne (PL 62,237-334) entre las obras del obispo africano Vigilio de Tapso, que vivió en la segunda mitad del siglo v, no son ni de Atanasio ni de Vigilio. Son más bien una colección de tratados de varios autores desconocidos de Occidente, que los compusieron aproximadamente en la segunda mitad del siglo iv y en el siglo v. Como documentos de la lucha de la Iglesia occidental contra el arrianismo, no tienen precio. Todavía no se ha puesto en claro su dependencia con respecto a los Padres griegos y su influencia sobre los escritores occidentales posteriores, como, por ejemplo, sobre San Ambrosio, San Agustín y otros. M. Simonetti está preparando una nueva edición. Hasta ahora van publicados los tres últimos libros: la *Expositio fidei catholicae* (p.19-39), la *Pro-fessio Ariana et confessio catholica* (p.41-68) y el *De Trinitate et de Spiritu Sancto* (p.69-145). Se trata de tres obras independientes de tres autores distintos. Dado que San Agustín, en

su *Ep.* 143 n.10, utiliza los dos primeros tratados, tienen que haberse compuesto antes del año 413-414. El último opúsculo, por su parte, que es importante para la doctrina del Espíritu Santo, parece ser anterior. Simonetti ha probado que debió de escribirse antes del año 381, pues San Ambrosio, en su *De Spiritu Sancto*, da señales de conocerlo. La nueva edición de Bulhart ofrece el texto completo.

Ediciones: PL 62,237-334; nueva ed. crít.: M. SIMONETTI, *Pseudo Athanasii De Trinitate libri X-XII* (Bologna 1956); V. BULHART: CCL 9 (1957) 1-205 (libri I-XII).

Estudios: M. SIMONETTI, *Studi sul De Trinitate pseudo-atanasiano:* ND 3 (1949) 57-72; Id., *Sul De Spiritus Sancti potentia di Niceta di Remesiana e sulle fonti del De Spiritu Sancto di S. Ambrogio:* Maia 4 (1951) 239-248, prueba que Nicetas de Remesiana depende de los libros X y XII, y Ambrosio, del libro XII; M. SIMONETTI, *A proposito di una recente edizione dei lib. X-XII del De Trinitate dello pseudo-Atanasio:* Rivista di Cultura Classica e Medioevale 3 (1961) 108-113; A. CHAVASSE, *Le dossier de Leporius (vers 418-421) et le livre X du De Trinitate pseudo-athanasien:* RB 74 (1964) 316-318.

3. Escritos histórico polémicos

Atanasio se vio muchas veces obligado a recurrir a la historia y a la tradición para defenderse contra las calumnias. Pero más de una vez en estos escritos histórico-polémicos no se contenta con justificar su propia conducta y condenar la de sus enemigos, sino que ataca y expone también positivamente.

1. *Apología contra los arrianos*

La *Apología contra los arrianos* (Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν) la escribió hacia el año 357, después de haber vuelto de su segundo destierro. Cuando el partido de Eusebio renovó sus viejos ataques contra él, preparó una colección de documentos en defensa propia. Contiene las actas y decisiones de sínodos anteriores e importantes cartas de personajes de rango que se refieren a Atanasio; constituye por ello una fuente histórica de fundamental importancia para la historia de la controversia arriana. En defensa propia, Atanasio da primeramente una serie de documentos que van de la víspera de su partida para Roma hasta su retorno a Alejandría (339-347). Así, en los capítulos 3-19 ofrece la carta encíclica del concilio de Egipto celebrado a fines del año 338, donde los obispos egipcios refieren la elección de Atanasio, las calumnias lanzadas contra él y el testimonio disponible en su descargo, e invitan a todos los obispos a reparar una injusticia tan grande. En los capítulos 20-35 sigue la carta que el papa Julio escribió, a requerimientos del sínodo romano (341), a los obispos del partido de Eusebio en Antioquía, defendiendo a Atanasio y echándoles en cara su falta de respeto hacia el concilio de Nicea y hacia

la Sede de Roma. Respecto a esto último, el obispo de Roma pregunta:

¿No sabéis que la costumbre ha sido que se nos escriba primeramente a nosotros y que la decisión justa salga luego de este lugar? Si recaía alguna sospecha de este género sobre el obispo de esa ciudad [Alejandría], se debía haber notificado a la Iglesia de aquí. Ahora bien, no obstante no haber cumplido con nosotros y después de haber actuado por propia autoridad, como les plugo, quieren ahora obtener nuestro apoyo en sus decisiones, a pesar de que nosotros nunca le hayamos condenado [a Atanasio]. No es esto lo que ordenan las constituciones de Pablo ni las tradiciones de los Padres; ésta es una nueva forma de proceder, una práctica nueva. Os pido que seáis indulgentes conmigo: lo que os escribo es para el bien de todos. Porque os comunico lo que hemos recibido del bienaventurado apóstol Pedro (35)

Los capítulos 36-50 contienen tres cartas del concilio de Sárdica (343-344), una de ellas exhortando a la Iglesia de Alejandría a la paciencia y confirmando la decisión del papa Julio; la segunda, casi idéntica a la primera, a los obispos de Egipto y Libia, y la tercera es una carta encíclica del concilio anunciando sus decisiones, la rehabilitación de Atanasio, de Marcelo y de Asclepas y la deposición y excomunión de los jefes arrianos. En los capítulos 51-58 se aducen cartas del emperador Constancio, del papa Julio, de los obispos de Palestina, de Valente y Ursacio; todas ellas, efecto del concilio de Sárdica.

En la segunda parte de la *Apología*, Atanasio aporta testimonios anteriores a los aducidos en la primera parte, pues trata de ofrecer las pruebas en que se basaba su absolución. Así, pues, remonta al año 331 y cita las cartas de Constantino anteriores al sínodo de Tiro (335) (c.59-63), las actas de este sínodo (c.71-83) y otros documentos posteriores (c.84-88). En los dos últimos capítulos (89-90), Atanasio alude a los sufrimientos de los obispos de Italia, Galia y España—menciona en especial al papa Liberio y al gran obispo Osio—como prueba de que creían en su inocencia, ya que prefirieron padecer destierro antes que abandonar su causa.

Ediciones: PG 25,247-410; nueva edición crítica a cargo de H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II, I 87-168 *Apologia secunda*.

Traducciones: *Alemana:* J. FISCH: BKV *Athanasius* II (1875) 45-169.—*Inglésa:* M. ATKINSON: LFC 13 (1943) 13-124, reimpressa: LNPF ser.2 vol.4,97-147.

Estudios: R. SEILER, *Athanasius' Apologia contra Arianos. Ihre Entstehung und Datierung* (Tubinga Phil. Diss.) (Düsseldorf 1932). El análisis y la fecha propuestos por Seiler los rechaza H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 158-39 nota 3; para la opinión personal del propio Opitz sobre la Apología, cf. *Untersuchungen* 104-109; I. GELZER, *Das Rundschreiben der Synode von Serdika:* ZNW 40 (1941) 1-24 (*Apologia contra Arianos*

3.44-50); A. H. M. JONES, *The Date of the Apologia contra Arianos of Athanasius*: JThSt N. S. 5 (1954) 224-7, sugiere que Atanasio revisó la Apología después del año 367, en contra de la opinión de Opitz, que no cree que pasó por dos estadios o ediciones; V. DE CLERQ, *Ossius of Cordova* (SCA 13) (Washington 1954) 478-479.510-512.

2. *Apología al emperador Constancio*

Bien pronto volvieron a formularse nuevas acusaciones contra Atanasio. Se dijo que había enconado el ánimo del emperador Constante contra su hermano, el emperador Constancio. Se defendió con la *Apologia ad Constantium imperatorem* (Πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντίον ἀπολογία); la obra en que más cuidado puso, escrita en un lenguaje valiente y digno, perfectamente acabada y donde brilla el arte. Su forma actual data del año 357.

Ediciones: PG 25,595-642; de la nueva edición de Berlín a cargo de H. G. OPITZ sólo se han publicado dos páginas: *Athanasius' Werke* II, I 279-280; un texto crítico nuevo ha sido editado por J. M. SZYMUSIAK, *Athanasie d'Alexandrie: Apologie à l'Empereur Constance. Apologie pour sa fuite* (SCH 56) (París 1958) 89-132 (con una introducción valiosa).

Traducciones: *Alemana*: J. FISCH: BKV *Athanasius* II (1875) 171-213.—*Francesa*: J. M. SZYMUSIAK: SCH 56 (1958) 89-132.—*Inglésa*: M. ATKINSON: LFC 13 (1843) 154-187; reimpresión: LNPF ser.2 vol.4, 236-253.

Estudios: K. F. HAGEL, *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius* (Tubinga Diss.) (Leipzig 1933) 11-12.44s; K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Nueva York 1941) 73-80.

3. *Apología por su huida*

Ese mismo año escribió su *Apologia pro fuga sua*. Refuta la acusación de cobardía que hicieron circular contra él por haber huido. Como justificación de su huida, cita el ejemplo de Nuestro Señor y de los santos de la Escritura. Va dirigida a la Iglesia entera y es uno de los escritos más famosos de Atanasio.

Ediciones: PG 25,643-680; nueva edición crítica a cargo de H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II, I 68-86; la edición más reciente es de J. M. SZYMUSIAK: SCH 56 (1958) 133-167.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 153-4; V. C. DE CLERQ, *Ossius of Cordova* (SCA 13) (Washington 1954) 228-238.

4. *Historia de los arrianos*

Ya hemos mencionado más arriba la *Historia Arianorum ad monachos*, que Atanasio compuso el año 358 a invitación de los monjes entre quienes se había refugiado. Mientras en la *Apología al emperador Constancio*, Atanasio trataba de granjearse el favor de éste, ahora, en cambio, le ataca como a un enemigo de Cristo, patrocinador de la herejía y precursor del Anticristo. El fragmento que se conserva de esta *Historia arriana* empieza con la admisión de Arrio a la comunión en

el sínodo de Jerusalén y recoge los hechos ocurridos en los años 335-357. En los manuscritos y en las ediciones impresas le precede la *Carta a los monjes*, en que les dedica la obra, y le sigue la *Carta al obispo Serapión* sobre la muerte de Arrio.

Ediciones: PG 25.691-796; nueva edición crítica por H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke II*, I 183-230, fragmento de la *Historia Arianorum* 181-182, *Epistula ad monachos* 178-180, carta al obispo Serapión.

Traducciones: Inglesas: M. ATKINSON: LFC 13 (1843) 210-214 *Epistola a Serapión*, 215-8 *Epistola a los Monjes*, 219-296 *Historia de los Arrianos*, reimpressa en LNPF ser.2 vol.4, 266-302 *Historia Arriana*, 563-564 *Carta a los Monjes*, 564-566 *Carta a Serapión*.

4. Escritos exegéticos

De las obras exegéticas de Atanasio, solamente unos fragmentos han llegado hasta nosotros en las *catenae*. Por esta razón es difícil determinar la fecha de su composición.

1. *A Marcelino sobre la interpretación de los salmos*

La *Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum* trata del contenido, carácter mesiánico y uso piadoso de los salmos. Inspirándose en un discurso de un anciano venerable, el autor ensalza la belleza del Salterio, en especial su universalidad, su adaptación a todas las almas, a todas las condiciones y a todas las necesidades espirituales. Alude al canto de los salmos, señalando que esta costumbre litúrgica no se introdujo por su efecto musical, sino para proporcionar a los fieles más tiempo para meditar en su significado.

Ediciones: MG 27,11-46. Se conservan algunos fragmentos de una versión siríaca; cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 164 n.7.

Traducción: Alemana: J. FISCH: BKV *Athanasius II* (1875) 331-366.

Estudios: J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antiker und christlichen Frühzeit* (LQF 25) (Münster 1930) 120. 144-6; H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 206.

2. *Comentario sobre los salmos*

Sólo quedan unos fragmentos de un comentario a los salmos; la mayoría de estos fragmentos se han salvado gracias a las *catenae* de los salmos compuestas por Nicetas de Heraclia, metropolitano culto del siglo XI. Los editores benedictinos publicaron una colección de estos fragmentos bajo el título *Expositiones psalmorum*; el card. Pitra añadió algunas adiciones más. Aun cuando algunos de estos fragmentos ofrecen dudas, la mayoría pueden considerarse como genuinos. San Jerónimo (*De vir. ill.* 87) menciona una obra de San Atanasio, *De psalmorum titulis*. Sin embargo, el tratado *De titulis Psalmorum*, que consiste en breves notas sobre el Salterio versículo por versículo y que fue publicado por vez primera en 1746.

no es de Atanasio, sino de Hesiquio de Jerusalén, según lo han demostrado las investigaciones de M. Faulhaber y G. Mercati. R. Devreesse descubrió otros fragmentos de un comentario auténtico. J. David, por su parte, editó unos fragmentos coptos de una explicación de los salmos escrita por San Atanasio. A juzgar por todos estos restos, es evidente que Atanasio sentía predilección por la interpretación alegórica y tipológica del Salterio, en contraste con la exégesis más sobria que predomina en sus escritos dogmático-polémicos, especialmente en sus *Discursos contra los arrianos*.

Ediciones: Expositiones psalorum: PG 27,55-590; cf. J. B. PITRA, Analecta sacra et classica (París 1888) pars I, 3-20. De titulis psalorum: PG 27,649-1344; R. DEVREESSE: DB Suppl. I 1109.1125.1187; J. DAVID, Les éclaircissements de saint Athanase sur les psaumes. Fragments d'une traduction en copte sahidique: ROC 24 (1924) 3-57.

Traducción: Alemana: J. FISCH: BKV Athanasius II (1875) 371-835 (Expositiones psalorum).

Estudios: H. STRÄTER, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius (Friburgo i. B. 1894) 29-35 (De titulis psalorum no es auténtico); M. FAULHABER, Isaiasglossen des Hesychius (Friburgo i. B. 1900) XVI-XX; IDEM, Eine wertvolle Oxforder Handschrift: ThQ 83 (1901) 227-232; G. MERCATI, Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5) (Roma 1901) 145-179; ID.: ThR 4 (1905) 368-372; ID., Sull' autore del De titulis psalorum stampato fra le opere di S. Atanasio: OCP 10 (1944) 7-22.

3. Comentarios sobre el Eclesiastés y sobre el Cantar de los Cantares

Según Focio (*Bibl. cod.* 139), San Atanasio compuso un comentario al Eclesiastés y al Cantar de los Cantares. Afirma que «el estilo es claro, como en todos sus escritos; pero ni éste ni ningún otro escrito suyo que yo conozco se acerca en gracia y belleza a las cartas que contienen una apología por su huida y una descripción de su destierro». A excepción de unos pocos fragmentos que se encuentran en las *catenae* y fueron publicados en la edición benedictina, este comentario se ha perdido.

Edición: Fragmentos del Cantar: PG 27,1347-1350.

4. Comentarios sobre el Génesis

El *Cod. Barb.* 569 contiene siete fragmentos de un comentario de Atanasio sobre el Génesis, y las *catenae* de Nicéforo añaden uno más. Tratan de Génesis 1,1; 1,6; 2,17; 3,10; 3,21; 3,23; 5,31ss; 48,18-20. Gracias al mismo Nicéforo ha llegado también a nosotros otro fragmento de un comentario a Exodo 28,4.

Estudios: Sobre el Génesis y el Exodo: R. DEVREESSE, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: RBibl 44 (1935) 180; A. RECHEIS, Sancti Athanasii Magni doctrina de primordiis seu quomodo explicaverit Genesim 1-3: Ant 28 (1935) 219-260.

En algunas *catenae* se encuentran también fragmentos sobre Job, San Mateo, San Lucas y I Corintios; pero no parece que

se trate de restos de comentarios sobre dichos libros que se hayan perdido, sino que proceden de otras obras de San Atanasio, quizás de sermones que ya no existen. Ningún escritor antiguo mencionó jamás que Atanasio haya escrito comentarios sobre ninguna parte del Nuevo Testamento.

Finalmente, la *Synopsis Scripturae Sacrae* (PG 28,283-438), que es una compilación, especie de introducción a la Sagrada Escritura que describe el contenido y origen de todos los libros bíblicos, no es obra de Atanasio.

5. Escritos ascéticos

1. *La Vida de San Antonio*

Atanasio es autor del documento más importante del monaquismo primitivo, la biografía de San Antonio, padre del monaquismo cristiano, nacido hacia el año 250. Lo compuso alrededor del año 357, poco después de la muerte del gran ermitaño (356), y lo dedicó a los monjes, que, según dice en el prólogo, le pidieron que les narrara «cómo se puso Antonio a practicar el ascetismo, lo que era anteriormente, cómo fue su muerte y si era verdad cuanto de él se decía». Atanasio accedió prontamente y en su respuesta indica al mismo tiempo lo que pretende con su *Vita*:

Accedo muy gustoso a vuestro mandato, pues también yo saco provecho y utilidad con sólo recordar a Antonio. Estoy seguro que también vosotros, una vez que hayáis oído la historia, no sólo admiraréis al hombre, sino que desearéis emular también su propósito. En efecto, la *Vida* de Antonio es, para los monjes, un modelo adecuado de vida ascética.

La escribió, pues, para presentar un modelo de vida consagrada al servicio de Dios. Quiere inducir a sus lectores a imitar no los milagros y visiones de su héroe, sino su santidad. Gregorio Nacianceno dice con razón de esta biografía que es «una regla de vida monástica en forma de narración» (*Orat.* 21,5). El autor habla así de sus relaciones personales con Antonio: «Me apresuro a escribir a vuestras reverencias lo que yo mismo sé—pues le he visto con frecuencia—y todo lo que pude aprender de quien fue su compañero durante un largo período y bebió agua de sus manos. En todo momento he buscado escrupulosamente la verdad» (prólogo). El original griego no nos informa más acerca de los destinatarios. Sin embargo, sólo unos pocos años después de su publicación, se puede asegurar casi con certeza que no después del año 375, Evagrio de Antioquía tradujo al latín la *Vida de Antonio*, y es probable que el título original sea el que da esta versión: «Atanasio obispo a los hermanos que viven en el extranjero» (*ad peregrinos fratres*). Parece aludir a los monjes occidentales. Aunque esto no fuera verdad, queda el hecho de que la *Vita*

jugó un papel importante en la difusión de los ideales de la vida monástica y en la introducción del monaquismo en Occidente. San Agustín, en las *Confesiones* (8,6,14), es testigo de la influencia decisiva que tuvo el libro en su conversión y en la vocación de otros a la vida monástica.

San Jerónimo (*De vir. ill.* 87.88.125) menciona el texto original y la versión latina, y dice expresamente que su autor es Atanasio, y su traductor, Evagrio, amigo suyo. La edición de Migne es sólo una reimpresión de la de los benedictinos. Esta última se fundaba en seis manuscritos, todos ellos, al parecer, dependientes de la conocida colección de vidas de Metafraste, hecha en el siglo X. G. Garitte está preparando una nueva edición que utilizará por vez primera cierto número de manuscritos griegos independientes de Metafraste.

La versión latina de Evagrio, muchas veces, es más una paráfrasis que una traducción literal. Por esta razón, la segunda versión latina que se ha encontrado en un único manuscrito de la Biblioteca Capitulare de San Pedro en Roma tiene mucha importancia. La descubrió A. Wilmart y la publicó por vez primera G. Garitte en 1939; no se puede comparar con la de Evagrio en elegancia y estilo, pero se ve que es aún más antigua y vale para controlar el texto de Metafraste. Debido a su exagerado literalismo, su latín resulta desmañado y sin gracia; este defecto hace poco probable que se hiciera después que la culta versión de Evagrio había sido universalmente aceptada. Hay, además, una versión siríaca y otra copta, publicadas por Garitte el año 1949.

CONTENIDO

La *Vita* cuenta el nacimiento y la infancia de Antonio, su vocación y primeros pasos en la vida ascética, su vida en los sepulcros y en el desierto, su soledad y cómo llegó a ser padre y maestro de monjes (1-15). Sigue luego la plática de Antonio a los monjes, que ocupa una parte substancial de la biografía (16-43). A continuación, Atanasio cuenta cómo añoraba Antonio el martirio cuando sobre la Iglesia se cernía la persecución de Maximino Daia; narra su visita a los hermanos que vivían a lo largo del Nilo, sus milagros en el desierto y sus visiones. Hace constar su lealtad a la fe y su predicación contra los arrianos:

Respondiendo a la llamada de los obispos y de todos los hermanos, bajó de la montaña y, entrando en Alejandría, condenó públicamente a los arrianos. Dijo que su herejía era la peor de todas y precursora del Anticristo. Enseñaba a las gentes que el Hijo de Dios no es una criatura ni ha sido creado de la nada, sino que es el Verbo eterno y la Sabiduría eterna de la substancia del Padre. Por esta razón es también impío decir que «hubo un tiempo en que El no existía», pues el Verbo

coexistió siempre con el Padre. Por lo tanto, no tengáis la menor relación con los impiísimos arrianos: no cabe asociación entre la luz y las tinieblas. Vosotros sois cristianos temerosos de Dios; ellos, en cambio, al decir que el Hijo y Verbo de Dios Padre es una criatura, no se diferencian en nada de los paganos, que adoran las criaturas en vez de adorar al Creador. Podéis estar seguros de que toda la creación está enojada con ellos, porque cuentan entre los seres creados al Creador y Señor de todo, en quien fueron hechas todas las cosas (69).

El resto del libro trata de su sabiduría práctica y de sus discusiones con dos filósofos griegos sobre idolatría, la razón y la fe (72-80); de la carta de Constantino a Antonio (81), de sus profecías y milagros y de su muerte (82-93). En el epílogo (94) se pide a los destinatarios «que lean esto a los hermanos, para que aprendan cómo debe ser la vida de los monjes», y, si se presenta la ocasión, «que lo lean también a los paganos, para que, siquiera de esta manera, aprendan no sólo que nuestro Señor Jesucristo es Dios e Hijo de Dios, sino también que los cristianos, con su fiel servicio a El y con su fe ortodoxa en El, prueban que los dioses, a quienes los griegos consideran como dioses, no son dioses, y que, además, los pisotean y los arrojan fuera por lo que son: embaucadores y corruptores de hombres».

Los demonios ocupan en esta biografía un lugar considerable; sobre todo su larga plática a los monjes causa al lector moderno la impresión de un discurso sobre demonología. La *Vita* está llena de extraños combates con Satanás y sus secuaces, que espolearon la imaginación de los artistas infinidad de veces. No hay duda de que, respecto de los espíritus malos, Antonio estaba imbuido por ideas populares y que acaso atribuye demasiada importancia a las tentaciones que ello causan. Con todo, conviene tener en cuenta que considera la vida monástica como un martirio y a los monjes como sucesores de los mártires. Así como se pensaba que el mártir en su pasión luchaba con Satanás, así también se creía que el monje libraba una guerra sin cuartel con los demonios. Atanasio explica que Antonio, al ver que no había conseguido la gracia de morir por la fe en la persecución de Maximino Daia, volvió a su monasterio y se impuso a sí mismo un martirio de todos los días:

Cuando cesó al fin la persecución y después que el obispo Pedro, de bienaventurada memoria, había sufrido el martirio, él partió y volvió nuevamente al monasterio, y allí fue mártir todos los días para su conciencia, combatiendo continuamente los combates de la fe, puesto que practicó una vida ascética ferviente y más intensa (47).

Consideraba la vida monástica como una guerra en la cual el enemigo principal son los demonios. Así, por ejemplo, instruyendo a sus monjes, les decía:

Ya que hemos adoptado este género de vida, pongamos mucho cuidado en la vigilancia y, según está escrito, «guardemos nuestro corazón con toda cautela» (Prov 4,23). Pues tenemos enemigos formidables y astutos—los perversos demonios—; contra ellos es nuestra lucha (21).

Para Antonio, la perfección se consigue volviendo a nuestro estado original, al estado en que fuimos creados:

La virtud no necesita otra cosa que nuestra voluntad, pues está dentro de nosotros y brota de nosotros mismos. Existe la virtud cuando el alma se mantiene en su estado natural. Se conserva en su estado natural cuando permanece tal como cuando empezó a existir. Ahora bien, empezó a existir hermosa y perfectamente recta... Ya que se dice que el alma es recta cuando su inteligencia está en su estado natural, tal cual fue creada. Mas cuando se desvía y se pervierte de su condición natural, a eso se llama vicio del alma.

No es, pues, difícil la tarea: si nos mantenemos como nos hicieron, estamos en estado de virtud; mas, si entregamos nuestras mentes a cosas mezquinas, nos consideran malos. Si esta tarea hubiera de realizarse desde fuera, sería realmente difícil; pero, siendo como es desde dentro, guardémonos de sucios pensamientos. Y ya que hemos recibido el alma como en depósito, guardémosla para el Señor, para que reconozca su obra como que está igual que El la hizo (20).

Para alcanzar este estado de alma, debemos conseguir el control de nuestras pasiones y triunfar sobre Satanás y sobre el pecado. Semejante estabilidad no se puede lograr sin examen diario de conciencia, que, según Antonio, debería ser por escrito: «Que todos lleven diariamente la contabilidad de las acciones del día y de la noche; y si alguno ha pecado, que ponga fin a sus pecados; el que no ha pecado, que no se gloríe de ello... Que esta observación sea una salvaguardia contra el pecado: tomemos nota y pongamos por escrito nuestras acciones y los impulsos del alma, como si tuviéramos que dar cuenta los unos a los otros» (55). Merece citarse aquí el juicio conclusivo del cardenal Newman sobre la estatura de Antonio tal como aparece en esta biografía: «Su doctrina es ciertamente pura e intachable; su carácter es elevado y celestial, sin cobardía, sin melancolías, sin formalismo y sin complacencias en sí mismo. La superstición es abyecta y degradada, llena de pensamientos de culpabilidad; desconfía de Dios y teme a los poderes del mal. Al menos, Antonio nada tiene de todo esto, estando como está lleno de confianza, de paz divina, de alegría y valerosidad» (*Hist. Sketches* 2,11).

FORMA LITERARIA

Si comparamos la *Vita* con las biografías antiguas, la podremos catalogar entre los elogios. Cavallin, por ejemplo, cree que Atanasio imitó el *Bios* del heroico Agesilao, de Jenofonte: ve en Antonio al monje ideal, como Jenofonte ve en Agesilao al rey ideal. A juicio de Reitzenstein, utilizó una *Vita* de Pitágoras que ya no existe y transportó al mundo cristiano el retrato del sabio ideal con todas sus virtudes. Holl señala, como fuentes de la *Vita*, la narración de Filóstrato sobre Apolonio de Tiana y el tratado *Quis dives salvetur* (cf. vol. I p.330-1) de Clemente de Alejandría. Hay bastantes semejanzas sorprendentes entre la *Vida de Plotino* escrita por su discípulo Porfirio y la *Vida de San Antonio*, tanto que, en opinión de List, Atanasio la tuvo en cuenta. Sería difícil determinar en detalle las influencias literarias, aunque no cabe duda de que Atanasio se inspiró tanto en el modelo clásico antiguo del héroe como en el nuevo tipo de *Vita* del sabio. Pero siempre será mérito el haber vaciado en moldes cristianos estas expresiones tradicionales de ideales populares y el haber descubierto idéntico heroísmo en el imitador de Cristo, ayudado por el poder de la gracia. De esta manera creó un nuevo tipo de biografía, que había de servir de modelo a toda la hagiografía griega y latina posterior.

Ediciones: Texto griego: PG 26,835-976, reimpresión de la edición benedictina (París 1698). Lo publicó en edición aparte A. F. MAUNOURY (París 1887, 1890). Cf. G. GARITTE, *Histoire du texte imprimé de la Vie grecque de S. Antoine*: BBR 22 (1942-43) 5-29; Id., *Le texte grec et les versions anciennes de la vie de S. Antoine*: SA 38 (1956) 1-12; Id., *Un couvent de femmes au III^e siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de S. Antoine*: Mélanges histor. E. Van Cauwembergh (Lovaina 1961) 150-9.

Versiones antiguas: Texto latino de Evagrio: PG 26,835-976; PL 73, 125-170. Texto de la versión latina más antigua: G. GARITTE, *Un témoin important du texte de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapitre de Saint-Pierre à Rome* (Études de philol. d'archéol. et d'hist. anc. publ. par l'Inst. hist. belge de Rome 3) (Bruselas 1939). Cf. A. WILMART, *Une version latine inédite de la Vie de Saint-Antoine*: RB 31 (1914) 163-173; C. MOHRMANN, *Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de S. Antoine par S. Athanase*: SA 38 (1956) 35-44; H. HOPPENBROUWERS, *La plus ancienne version latine de la Vie de S. Antoine par S. Athanase. Étude de critique textuelle* (Latinitas Christianorum Primaeva 14) (Nimega 1960); G. BARTELINK, *Observations de critique textuelle sur la plus ancienne version latine de la Vie de Saint Antoine par saint Athanase*: RB 81 (1971) 92-95.

Versión siríaca: P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* (París 1895) 1-121. Cf. la recensión hecha en el siglo VII por el monje Anan-Isho: *El Libro del Paraíso* ed. por E. A. BUDGE (Londres 1904) 1,1-108, traducción inglesa; 2,1-93, texto siríaco.

Versión copta: G. GARITTE, *S. Antonii Vitae versio Sahidica* (CSCO 117-118) (Lovaina 1949).

Traducciones modernas: Alemanas: L. CLARUS, *Das Leben des heiligen Antonius von Athanasius dem Grossen* (Münster i. W. 1857); P. A. Ri-

CHARD: BKV (1875) *Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius* 2,217-330; H. MERTEL: BKV² (1917) 11-101; N. HOVORKA, *Leben und Versuchung des hl. Antonius nach der im 4. Jahrhundert von Bischof Athanasius verfassten Biographie* (Viena 1925).—Danesa: H. F. JOHANNSEN, *Den hellige Antonius' Liv og andre skrifter om munke og helgener i Aegypten Palaestina og Syrien* (Copenhague 1955).—Francesas: B. LAVAUD, *Antoine le Grand, père des moines. Sa vie par S. Athanase et autres textes* (Lyon 1943); R. DRAGUET, *Les Pères du désert* (París 1949) 1-75, reproduce la traducción de Robert ARNAULD D'ANDILLY (1653).—Inglesas: H. ELLER-SHAW: LNPF segunda serie 4 (1892) 195-221; A. BUDGE, l.c.; J. B. McLAUGHLIN, *St. Anthony the Hermit by St. Athanasius* (Londres y Nueva York 1924); R. T. MEYER: ACW 10 (1950); M. E. KEENAN, FC 15 (1952) 127-216.

Estudios: Sobre la forma de composición: H. MERTEL, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*. Diss (Munich 1909) 11-19; R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig 1906) 55-59; Id., *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius, Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums* (SAH) (Heidelberg 1914); A. PRIESSNIG, *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegende in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Münnerstadt 1924) 18-35; H. HOLL, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten* (Tubinga 1928) 249-269; J. LIST, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius des Grossen. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie II) (Atenas 1931); S. CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita Caesarii Arelatensis* (Lund 1934); A. J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du «De vita Pythagorica» de Jamblique*: REG 50 (1937) 470-494; M. SCHUETT, *Vom hl. Antonius zum hl. Guthlac. Ein Beitrag zur Geschichte der Biographie: Antike und Abendland* 5 (1956) 75-91.

Sobre su contenido y valor histórico, etc.: J. STOFFELS, *Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius*: ThGL 2 (1910) 721-732.809-830; A. VON HERTLING, *Antonius der Einsiedler* (Innsbruck 1929) 6-12; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 78-108. Cf. L. LEFORT: RHE 33 (1937) 343s; M. VILLER-K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. B. 1939) 84-9; J. VERGOTE, *L'Égypte, berceau du monachisme chrétien (et l'influence de la Vita Antonii d'Athanasie)*: Chronique d'Égypte 17 (Bruselas 1942) 329-345; H. DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*: NGWG Philol.-hist. KI. 14 (1949) 359-410; P. L. BOUYER, *La Vie de S. Antoine, Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (St.-Wandrille 1950); E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr* (SCA 12) (Washington 1950) 44-46.101-103.107-109.127.141; Id.: SA 38 (1956) 201-228; A. C. BAYNES, *St. Antony and the Demons*: Journal of Egyptian Archaeology 40 (1954) 7-10; J. DANIELOU, *Les démons de l'air dans la «Vie d'Antoine»*: SA 38 (1956) 136-145; M. J. MARX, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*: SA 38 (1956) 108-135; E. T. BETTENCOURT, *L'idéal religieux de S. Antoine et son actualité*: SA 38 (1956) 45-65; L. TH. A. LORIÉ, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with Reference to the Fourth and Fifth Century Monastic Literature* (Latinitas Christianorum Primaeva 19) (Nimega 1955); B. STEIDLE, *Homo Dei Antonius. Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Mönchtum*: SA 38 (1956) 148-200; L. VON HERTLING, *Studi storici Antoniani negli ultimi trent' anni*: SA 38 (1956) 13-24; G. GARITTE, *Réminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis*: Silloge bizantina in onore di Silvio G. Mercati (Roma 1957); 117-122; F. GIARDINI, *Doctrina espiritual en la «Vita Antonii» de San Atanasio*: Teología Espiritual 4 (1960) 377-412; 7 (1963) 681-701; J. HERRERA, *Temas neotestamentarios de huida del mundo en la «Vida de Antonio» de San Atanasio*: Yermo 1 (1963) 287-303; R. T. MEYER, *Saint Athanasius*

and the *Scriptores erotici Graeci*: CB 41 (1964) 9; H. DÖRRIES, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: Wort und Stude*, vol.1 (Gotinga 1965) 145-224; T. V. POPOVA, *La Vida de San Antonio de Atanasio como obra literaria* (en georgiano) (Tiflis 1965); B. R. VOSS, *Bemerkungen zu Evagrius von Antiochien, Vergil und Sallust in der Vita Antonii*: VC 21 (1967) 93-102; G. G. SUÁREZ, *La vida religiosa en San Antonio Abad (251-356)*: Confer 10 (1971) 389-406; G. M. BROWNE, *Coptico-graca: the Sahidic Version of St. Athanasius' «Vita Antonii»*: GRBS 12 (1971) 59-64.

2. Sobre la virginidad

a) San Jerónimo atestigua (*De vir. ill.* 87) que Atanasio trató este tema en varias ocasiones. Entre sus obras existe un tratado *Sobre la virginidad* (περὶ παρθενίας), que ha sido objeto de una larga y animada controversia. Los editores benedictinos y P. Batiffol lo declararon dudoso a causa de unos pasajes que parecían incompatibles con el estilo de Atanasio. E. von der Goltz defendió enérgicamente su autenticidad. Sin embargo, M. Aubineau, que recientemente ha examinado a conciencia todos los escritos de Atanasio sobre la virginidad, ha probado que por sus tendencias, su estilo y su vocabulario no se le puede considerar auténtico. Ha encontrado 121 palabras que Atanasio nunca empleó.

A pesar de ello, este exiguo libro tuvo una importancia considerable en la historia del ascetismo. Es una especie de manual de la virgen cristiana, con instrucciones detalladas sobre la conducta y deberes religiosos de la esposa de Cristo y con hermosas oraciones. No hay indicación alguna de la fecha de su composición. La nueva edición de E. von der Goltz examina detalladamente las diferentes variantes. Han introducido nuevas mejoras en el texto K. Lake y R. P. Casey, que conocían mejor el manuscrito de Patmos (P) y se valieron de dos códices más, los manuscritos Vatopedi A y K.

Ediciones: PG 28,251-282; nueva edición crítica por E. v. D. GOLTZ, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον. *Eine echte Schrift des Athanasius* (TU 29,2a) (Leipzig 1905) 25-50. Texto mejorado por K. LAKE y R. P. CASEY, *The Text of the De virginitate of Athanasius*: HThR 19 (1926) 173-190.

Traducción: Española: B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva* (BAC 45) (Madrid 1949) 1089-1109.

Estudios: P. BATIFFOL, *Le περί παρθενίας: du pseudo-Athanase*: RQ 7 (1893) 275-286; E. v. D. GOLTZ, l.c., 1-144. Cf. P. BATIFFOL: RBibl (1906) 295-299; V. BURCH: *The American Journal of Theology* 10 (1906) 295-299; A. SOUTER: JThSt 9 (1906) 140-141; P. DELEHAYE: AB (1906) 180-181; J. LEIPOLDT: ZKG 27 (1906) 225-226; G. KRÜGER: ThLZ (1906) 352-355; R. H. CONNOLLY, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents* (TSt 8) (Cambridge 1916) 156-7 (en los *Canones Hippolyti* influyó el *De virginitate*); E. BUONAIUTI, *Saggi sul cristianesimo primitivo* (Castello 1923) 242-254; Evagrio Póntico y el *De Virginitate* de Ps. Atanasio; F. ZUCCHETTI, *Il Sinodo di Gangra e un scritto di pseudo Atanasio*: RR 1 (1925) 548-551; G. BARDY, *Athanase*: DS 1 (1935) 1048-1052; M. AUBINEAU, *Les écrits de S. Athanase sur la virginité*: RAM 31 (1935) 144-151; J. MATEOS, *Office de minuit et office du matin chez s. Athanase*: OCP 28 (1962) 173-180 (*De virg.* 20).

b) Lefort ha publicado algunos fragmentos de una *Epístola a las vírgenes*, con un total de 65 páginas. Parece estar

relacionada con la obra precedente; la utilizaron San Ambrosio y Shenute de Atripe (cf. *infra*, p.203). El primero la utiliza en su *De virginibus* sin mencionar la fuente. El segundo cita un pasaje extenso, diciendo expresamente que lo toma de «las cartas» del arzobispo Atanasio. Desgraciadamente, el texto copto de Lefort está mutilado al comienzo y faltan el nombre del autor y el título de la obra. Sin embargo, Efrén de Antioquía (muerto hacia el año 544) menciona una *Epístola a las vírgenes* de San Atanasio (FOCIO: PG 103,993). Por esta razón, Lefort opina que su verdadero autor es Atanasio. La *Epístola* contiene una excelente exposición de la doctrina cristológica de la unión hipostática.

Ediciones: Editio princeps: L. TH. LEFORT, *S. Athanase sur la virginité*: Mus 42 (1929) 197-275. Este texto copto se basa en los Cod Neapol. Zoega 245, Cod. Paris. B.N. 131 y Paris. B.N. 78. La edición más reciente: L. TH. LEFORT, *S. Athanase. Lettres Festales et Pastorales en copte* (CSCO 150) (Lovaina 1955) 73-99. Para la cita de Shenute, cf. J. LEIPOLDT, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia* (CSCO 42) (Lovaina 1908) p.108, l.19-21.

Traducción: Francesa: L. TH. LEFORT: Mus 42 (1929) 240-264; Id.: CSCO 151 (1955) 55-80.

Estudios: L. TH. LEFORT, *S. Athanase sur la virginité*: Mus 42 (1929) 197-275; Id., *Athanase, Ambroise et Chenoute «sur la virginité»*: Mus 48 (1935) 55-73; O. VON LEMM, *Zu einer nicht identifizierten Rede «de virginitate»*, en: *Koptische Miszellen: Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, ser.6 t.3 (1909) 393-403; Id., *Koptische Miszellen I* (Leipzig 1914) 163-173; A. JANSSENS, *Een Marialeven vermeld bij S. Athanasius en S. Ambrosius*, en: *De heilige Maagd en Moeder Gods Maria I. Het Dogma en de Apocryphen* (Antwerp y Nimega 1930) 332-336; L. DOSSI, *S. Ambrogio e S. Atanasio de virginibus*: *Acme-Annali della facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università statale di Milano* 4 (1951) 241-262; M. AUBINEAU, l.c., 19-30; L. TH. LEFORT: CSCO 150 (1955) XVIII-XXII.

c) Existe otro tratado *Sobre la virginidad* que cuenta con probabilidades de ser reconocido como auténtico. Lebon ha publicado un extenso fragmento siríaco, y el texto completo se conserva en una versión armenia publicada por Casey. Lebon y Casey están de acuerdo en que el original era griego. Su título, *Discurso sobre la virginidad*, refleja bien el contenido. El autor no se dirige a una virgen particular, sino a todas las que deseen vivir en estado de virginidad. No trata de la vida monástica, sino de vírgenes que viven en sus casas con sus familiares. Las considera como esposas de Cristo que han hecho con El un contrato que durará hasta su muerte. Llama «angélica» a su vida y les advierte que se abstengan de los baños y de las diversiones profanas; les exhorta a practicar el silencio, a leer las Escrituras, a cantar salmos, a trabajar para sustentarse a sí mismas, pero permaneciendo pobres. El autor da una larga lista de ejemplos de virginidad tomados del Antiguo Testamento, según el texto griego de los Setenta; cita también un extenso pasaje de las *Acta Pauli et Theclae* (cf. vol.1 p.137). El manuscrito siríaco (*addit.* 14.607 del

British Museum), del siglo VI o VII, atribuye la obra a San Atanasio; la versión armenia, hecha sobre el griego en el siglo VI, fue descubierta en una colección de escritos del mismo Atanasio. El contenido no nos fuerza a negar esta atribución.

Ediciones: Fragmento siríaco: J. LEBON, *Athanasiana Syriaca I. Un λόγος περὶ παρθενίας atribué à saint Athanase d'Alexandrie:* Mus 40 (1927) 209-218.—*Versión armenia:* R. P. CASEY, *Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat περὶ παρθενίας:* SAB 33 (1935) 1026-1034, basada en los dos manuscritos Cód. 648 del siglo XIV (?) y Cód. 629 del siglo XIX, ambos en la biblioteca de los mequitaristas de Viena.

Traducciones: Alemana: R. P. CASEY, l.c., 1035-1045.—*Francesa:* J. LEBON, l.c., 219-226.

Estudios: M. AUBINEAU, l.c., 14-18, da un buen resumen de las investigaciones de Lebon y Casey.

d) El mismo manuscrito siríaco *addit.* 14.607 del British Museum contiene una *Carta a las vírgenes que fueron a Jerusalén a orar y volvieron, por San Atanasio, arzobispo de los alejandrinos*. El autor empieza recordando en la primera parte la peregrinación a Belén y Jerusalén, de la cual tuvo que volverse un grupo de vírgenes. Les compadece por haber tenido que dejar aquellos santos lugares, pero les asegura que pueden permanecer con Cristo para siempre por medio de una vida santa. La segunda parte es un tratado sobre la virginidad, con reglas detalladas para este estado. El autor recomienda en primer lugar la vigilancia frente al demonio y discute la conducta de la virgen en la iglesia, sus nobles modales, su dignidad, su caridad en el hablar. Le previene contra la sensualidad y condena la vida en común de ascetas de ambos sexos bajo un mismo techo. El texto, probablemente, es copia de una versión siríaca mucho más antigua. El texto original debió de ser el griego. El estilo tiene todas las características del estilo de San Atanasio: claridad, precisión y simplicidad.

Edición: Texto siríaco: J. LEBON, *Athanasiana Syriaca II. Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie:* Mus 41 (1928) 170-188.

Traducción: Francesa: J. LEBON, l.c., 189-203.

Estudios: J. LEBON, l.c., 204-213; M. AUBINEAU, l.c., 12-14.

e) A. van Lantschoot publicó en 1927 una carta en copto, desconocida hasta entonces, debida evidentemente a la pluma de Atanasio, que trata del *Amor y dominio de sí mismo*. La encontró en el manuscrito Or. 8802 del British Museum, que es del siglo XI o XII. Lleva por título: «*Carta de nuestro santo Padre, venerable bajo todos los conceptos, apa Atanasio, arzobispo de Alejandría, sobre el tema del amor (ἀγάπη) y del dominio de sí mismo*» (ἐγκράτεια). Lefort ha demostrado sin lugar a dudas que esta carta está relacionada con una larga exhortación en copto, titulada «*Catequesis pronunciada por nuestro venerabilísimo santo Padre apa Pacomio, santo archimandrita, con ocasión del resentimiento de un hermano monje*

contra otro». La semejanza en palabras y frases es tan grande, que uno ha tenido necesariamente que copiar al otro, a no ser que ambos hayan utilizado una misma fuente. Lefort dispuso ambos textos en columnas paralelas, demostrando que Pacomio copió a Atanasio y que este último es probabilísimamente el verdadero autor. Parece que la compuso en copto.

Ediciones: Editio princeps: A. VAN LANTSCHOOT, *Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance*: Mus 40 (1927) 267-279; nueva edición: L. TH. LEFORT, *S. Athanase. Lettres Festales et Pastorales en copte* (CSCO 150) (Lovaina 1955) 110-120.

Traducciones: Francesas: A. VAN LANTSCHOOT, l.c., 280-292; L. TH. LEFORT: CSCO 151 (1955) 88-98.—*Inglésa:* Una traducción inglesa junto con el texto copto de la Catequesis de Pacomio: E. A. W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1913) 35-98.

Estudios: L. TH. LEFORT, *St. Athanase écrivain copte*: Mus 46 (1933) 1-33; Id.: CSCO 150 (1955) XXVIII-XXXI; M. AUBINEAU, l.c., 18-19.

f) Es aún más importante el descubrimiento hecho por Lefort en un manuscrito procedente del Monasterio Blanco (ahora *Cod. Paris. B. N.131*). Halló casi las dos terceras partes de la llamada Primera Epístola pseudoclementina dirigida a las vírgenes (cf. vol.1 p.67-9), en una versión copta que la atribuye a Atanasio. Lefort se siente inclinado a atribuírsela a Atanasio, mientras que Wagenmann rechaza esta posibilidad. De todos modos, la versión copta es mucho más antigua y más segura que el texto siríaco. Siendo el manuscrito del Monasterio Blanco del siglo IV o V, se sigue que los círculos monásticos de Egipto conocieron esta carta. Efectivamente, Shenute y su sucesor Besa citan el texto copto.

Ediciones: Editio princeps: L. TH. LEFORT, *Le De Virginitate de saint Clément ou de saint Athanase?*: Mus 40 (1927) 254-264; 42 (1929) 265-9, ofrece el texto copto basado en los *Cod. Paris. B.N. 131* y *130* y una traducción latina. Nueva edición: L. TH. LEFORT, *Les Pères Apostoliques en copte* (CSCO 135) (Lovaina 1952) 32-43.

Traducción: Francesa: L. TH. LEFORT: CSCO 136 (1952) 29-37. Para otras traducciones, cf. vol.1 p.68-9.

Estudios: L. TH. LEFORT: Mus 40 (1927) 265-269. Cf. J. WAGENMANN: ThLZ 54 (1929) 589s; L. TH. LEFORT, *Saint Athanase sur la virginité*: Mus 42 (1929) 265-269; Id., *Une citation copte de la pseudo-Clementine De Virginitate*: Bulletin de l'Institut Français d'Archéol. Orient. 30 (1930) 509-511; Id.: CSCO 135 (1952) XV-XIX; H. DUENSING, *Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit*: ZKG 63 (1950-51) 166-188 (en contra de la paternidad de Atanasio).

g) En 1949, Lefort publicó unos fragmentos coptos de otro tratado sobre la virginidad desconocidos hasta entonces, del *Cod. 130²* de la Bibliothèque Nationale de París, que provienen del Monasterio de Shenute. El título de la obra entera se encuentra en el fol.85 verso: «Aquí están las instrucciones y preceptos referentes a las vírgenes, dados por apa Atanasio arzobispo». El fragmento llama a la virginidad «una virtud divina», «la riqueza de la Iglesia» y «don sacrificial reservado

a Dios». Por naturaleza, la virgen es una mujer, pero por libre elección y firme resolución sobrepasa a la naturaleza y vive una vida inmortal en carne mortal. Siguen reglas sobre el vestido de las vírgenes. Sus manos y sus pies deben estar cubiertos, y su vestido debe ser modesto. Estas ideas generales sobre la virginidad y estas instrucciones precisas están de perfecto acuerdo con las ideas e instrucciones de San Atanasio. Encontramos las mismas expresiones e idénticos preceptos en sus demás tratados.

En 1951, Lefort editó otro fragmento de un tratado atanasiano sobre la virginidad, del *Cod. Paris. B.N. 131^s*, del siglo XI. Es posible que este fragmento y las *Instrucciones y preceptos referentes a las vírgenes* pertenezcan a la misma obra. El nuevo fragmento no lleva título; faltan el comienzo y la terminación. El autor da una larga lista de personajes del Antiguo Testamento que fueron bendecidos por Dios, como Enoc, Noé, Abrahán, Jacob, José, Moisés, Aarón, etc. Ensalza la virginidad en forma parecida al autor de las *Instrucciones y preceptos*.

Ediciones: Editio princeps de los fragmentos de las *Instrucciones y preceptos referentes a las vírgenes*: L. TH. LEFORT, *Un nouveau «De Virginitate» attribué à saint Athanase*: AB 67 (1949) = Mélanges Peeters, 145-6. Nueva edición: L. TH. LEFORT: CSCO 150 (1955) 99-100. Editio princeps del fragmento del *Cod. Paris. B.N. 131^s*: L. TH. LEFORT, *Encore un «De Virginitate» de saint Athanase?*: Mélanges De Ghellinck (Museum Lessianum Sect. Hist. 13) (Gembloux 1951) 216-218. Nueva edición: L. TH. LEFORT: CSCO 150 (1955) 101-106.

Traducciones: *Francesas*: L. TH. LEFORT: AB 67 (1949) 147-148; *Id.*: CSCO 151 (1955) 80-82; *Id.*: Mélanges De Ghellinck, 219-221; *Id.*: CSCO 151 (1955) 82-84.

Estudios: M. AUBINEAU, *loc.*, 30-31; L. TH. LEFORT: CSCO 150 (1955) XXII-XXVII.

3. *Otros tratados ascéticos*

El *Codex Vaticanus 2200*, escrito entre los años 750 y 850, contiene dos fragmentos de un tratado ascético «de San Atanasio, patriarca de Alejandría, *Sobre enfermedad y salud*», que no se conocía hasta ahora. El estilo y contenido de la obra no presentan nada que esté en contradicción con esta atribución; más bien son dignos de este Padre de la Iglesia. La gran antigüedad y autoridad del manuscrito son también factores en favor de la paternidad de Atanasio.

El autor refuta a ciertos herejes que propugnaban un culto de alabanza continuo y sin interrupción, no tolerando ningún momento de sueño. Basaban sus ideas en una falsa interpretación de algunos textos bíblicos, tales como Prov 6,4. Es posible que esos herejes sean los mesalianos (cf. *infra*, p.177), que hacían hincapié en pasajes de la Biblia como 1 Thess 5,17: «Orad sin interrupción» (euquitas).

Edición: F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) (Roma 1938) 5-8.

L. Th. Lefort ha publicado unos fragmentos de un extenso tratado ascético, tomándolos de dos manuscritos, uno de la John Rylands Library de Mánchester y el otro del British Museum (*Or.* 6007). Al texto le falta el encabezamiento, pero Besa, discípulo y sucesor de Shenute, cita un pasaje atribuyéndolo explícitamente a San Atanasio. El contenido trata del matrimonio y de la procreación de hijos, del uso del vino y de las «ventajas de la carne». El autor aconseja a «sus hermanos» que eviten los excesos de las tabernas, pero no les pide la abstención total del vino. Considera el matrimonio como un medio para escapar de la prostitución. Recomienda el canto de los salmos como una medicina del alma.

Edición: L. TH. LEFORT: CSCO 150 (1955) 121-138.

Traducción: Francesa: L. TH. LEFORT: CSCO 151 (1955) 99-109.

Estudios: Sobre los manuscritos, cf. W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the John Rylands Library* (Manchester) 62-63, con la cita de Besa. Para esta última, véase K. H. KUHN: *Mus* 66 (1953) 228. Para el Brit. Mus. *Or.* 6007, cf. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (Londres 1905) n.990: L. TH. LEFORT: CSCO 150 (1955) XXXI-XXXIII.

4. Sermones

Los editores benedictinos declararon espurios o de autenticidad dudosa todos los sermones atribuidos a San Atanasio. Probablemente habrá que modificar esta apreciación después que se haya examinado cuidadosamente el crecido número de sermones catalogados por A. Ehrhard, cosa que no se ha hecho todavía. Es posible que este examen pruebe que algunos de ellos son auténticos. Hoss opinaba que las homilías *De sabbatis et circumcissione ex libro Exodi* y *De passione et cruce Domini* son obra de Atanasio y no deben considerarse entre las dudosas. De hecho, en muchos pasajes, la segunda homilía tiene mucho parecido con las obras auténticas.

Los sermones *De patientia* e *In ramos palmarum* (PG 26, 1297-1315) y la homilía *In canticum canticorum* (PG 27, 1349-1362) no pertenecen a Atanasio. Budge publicó tres sermones que se han conservado en una versión copta, *Sobre la caridad y la discordia*, *Sobre Mateo 20,1-16* y *Sobre el alma y el cuerpo*.

La versión siríaca de varios fragmentos de esta última homilía *Sobre el alma y el cuerpo*, en el manuscrito siríaco *add.* 7192 del British Museum, la atribuye a Alejandro, predecesor de Atanasio en la sede de Alejandría (cf. *supra*, p.19s).

Casey ha publicado una *Homilía sobre el demonio*, atribuida a Atanasio, que descubrió en un único manuscrito del siglo XV en la Ambrosiana (*Cod. Gr.* 235, D. 51 sup.) de Milán. Aquellos a quienes va dirigida esta homilía siguen manteniendo sus asociaciones paganas a pesar de que se presume su devoción hacia la religión cristiana. Siguen practicándose regu-

larmente los sacrificios a los antiguos dioses. Apoyándose en el estilo y en la composición literaria, Casey consideraba improbable la paternidad de Atanasio. Recientes investigaciones llevadas a cabo por Tetz y Scheidweiler han demostrado decididamente que este sermón lo debió de componer un arriano de Alejandría o de las cercanías.

Burmester descubrió tres homilias coptas atribuidas a Atanasio, en un leccionario de Semana Santa. Tomándolo de un manuscrito copto (M 595), que pertenece a la Pierpont Morgan Library de Nueva York (100v-108r), Bernardin publicó otro «Sermón de San Atanasio, arzobispo de Alejandría, *Sobre la Pasión de Jesucristo y sobre el temor del lugar del juicio*». Parece propio del Viernes Santo o del Sábado Santo. Las alusiones a la igualdad entre el Padre y el Hijo suponen la controversia arriana, y la mención de los maniqueos apunta hacia el siglo IV. El mismo manuscrito contiene *Un discurso acerca de Lázaro, a quien Cristo resucitó de entre los muertos*, atribuido también a Atanasio y publicado por J. B. Bernardin en 1940. La homilía es una de las diez que se encontraron en un sinaxario usado antiguamente durante los tiempos de Pascua y de Pentecostés en el Monasterio de San Miguel Arcángel de Hamouli, en la frontera meridional de la provincia de Fayum. Todavía no ha salido a la luz pública otro sermón atribuido también a Atanasio en el mismo manuscrito, *Catechesis in festum Pentecostes*. Queda aún por investigar la autenticidad de estas y otras homilias coptas que los manuscritos atribuyen a San Atanasio.

De un manuscrito copto de la Biblioteca Nacional de Nápoles, Lantschoot publicó una alocución dirigida a los monjes que vinieron a ver y a presentar sus respetos a Atanasio. No hay fundamento para poner en duda su autenticidad. Trata de la vocación a la vida monástica.

Otros tres sermones, también atribuidos a Atanasio, parece que son de un tal Timoteo de Jerusalén, difícil de identificar. Debió de vivir entre los siglos VI y VIII. El primero de los tres (PG 28,905-914) trata del anuncio de los nacimientos de Juan Bautista y de Cristo; el segundo (PG 28,943-958), del viaje de María y José a Belén y del nacimiento del Señor; el tercero (PG 28,1001-1024), de la curación del ciego de nacimiento (Io 9,1s). Jugie ha probado que la *Homilía sobre la Anunciación* (PG 28,917-943) no es obra de Atanasio, sino de un autor de fines del siglo VII o principios del VIII. L. Th. Lefort, recientemente, ha llamado nuestra atención sobre los fragmentos coptos de un manuscrito del año 600, poco más o menos, que se halla en el Museo Egipcio de Turín y contiene «Discursos pronunciados por el santo papa Atanasio, arzobispo de Alejandría, cuando volvió de su segundo destierro: *Sobre la Virgen y Theotokos María que dio a luz a Dios, Sobre Isabel,*

la madre de Juan, donde refuta a Arrio, y *Sobre el nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo*».

Ediciones, traducciones y estudios: PG 28,133-250,501-1114; K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius* (Friburgo i. B. 1899) 96-103; A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* (TU 50-52) (Berlín y Leipzig 1938-1952) *passim*; E. A. W. BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1910), textos coptos: 58-65.80-89.115-132; traducción inglesa: 204-211.226-234.258-274; versión siríaca de la homilía *Sobre el alma y el cuerpo*: 407-415; traducción inglesa: 417-424; R. P. CASEY, *An Early Homily on the Devil ascribed to Athanasius of Alexandria*: JThSt 36 (1935) 1-10; texto griego: 4-10. Cf. M. TETZ, *Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien*: ZKG 64 (1952-53) 299-307. Nueva edición: F. SCHEIDWEILER, *Eine arianische Predigt über den Teufel*: ZKG 67 (1955-56) 132-140; O. H. E. BURMESTER, *The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary*: Mus 45 (1932) 44-8 (textos coptos y traducción inglesa); J. B. BERNARDIN, *A Coptic Sermon attributed to St. Athanasius*: JThSt 38 (1937) 113-129 (texto copto con traducción inglesa); Id., *The Resurrection of Lazarus*: American Journal of Semitic Languages and Literatures 57 (1940) 262-290 (texto copto: 277-290; traducción inglesa 262-273); A. VAN LANTSCHOOT, *Une allocution à des moines en visite chez S. Athanase*: Ang 20 (1943) 249-253 (texto copto: 250-252; traducción francesa: 252-253); A. CAPELLE, *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem*: EL 63 (1949) 5-26; M. JUGIE, *Deux homélies patristiques pseudépigraphes*: EO 39 (1941-42) 283-289; L. TH. LEFORT, *Athanasiana Coptica*: Mus 69 (1956) 233-241; Id., *L'homélie de S. Athanase des papyrus de Turin*: Mus 71 (1958) 5-50.209-239; H. NORDBERG, *Athanasiana* (Soc. Scient. Fennica, Comment. Hum. Litt. 28/3) (Helsinki 1962) (cinco homilías); J. KIRCHMEYER, *A propos d'un texte du Pseudo-Athanase (PG 28,1410-1420)*: RAM 40 (1964) 311-313 (la homilía XVII es de Isaías de Gaza).

6. Cartas

De la extensa correspondencia de Atanasio solamente ha sobrevivido una pequeña porción. La mayor parte de sus cartas no son personales y privadas, sino que constituyen decretos oficiales y, a veces, tratados enteros. Por esta razón son extremadamente importantes para la historia de la controversia arriana y para la evolución de la doctrina cristiana en el siglo IV.

1. Cartas festales (Ἐπιστολαὶ ἑορταστικάι)

Durante el siglo III, los obispos de Alejandría adoptaron la costumbre de anunciar todos los años a las sedes sufragáneas el comienzo de la cuaresma y la fecha exacta de Pascua mediante una carta, que normalmente se despachaba poco después de Epifanía. Esta pastoral abordaba, además, la discusión de asuntos eclesiásticos de actualidad o problemas de vida cristiana y contenía exhortaciones a observar el ayuno, a practicar la limosna y recibir los sacramentos. El primero de quien se sabe que envió esta clase de cartas pascuales es Dionisio de Alejandría (cf. vol. I p.418). Atanasio se mantuvo fiel a

esta tradición aun en el tiempo que pasó en el exilio. Poco después de su muerte, uno de sus amigos reunió estas cartas, y la colección alcanzó una gran difusión. Del texto original griego sólo quedan unos fragmentos; en cambio, en siríaco se han salvado íntegramente trece, que fueron escritas entre los años 329 y 348. Recientemente, Lefort ha publicado el texto copto de 17 cartas, de las cuales hasta ahora sólo teníamos breves citas griegas. Este nuevo descubrimiento demuestra que no cabe aceptar la cronología de Schwartz.

Advertimos en ellas la misma simplicidad de estilo, el mismo vigor y calor, que distinguen sus demás escritos. Naturalmente, el cercano tiempo pascual ocupa en ellas un lugar prominente y predomina un tono de alegría. Las instrucciones para cuaresma indican que la costumbre de ayunar los cuarenta días que preceden a Pascua había entrado también en Egipto. La primera carta festal, del año 329, habla sólo de un ayuno de seis días (10); pero a partir del año 330 Atanasio recalca una y otra vez que la observancia debía comenzar el lunes de la sexta semana antes de Pascua. En la carta festal del año 332, por ejemplo, dice así:

El comienzo del ayuno de cuarenta días es el día quinto de Phamenoth [1 de marzo], y, como he dicho, sólo cuando nos hayamos purificado y preparado bien con esos días daremos comienzo a la santa semana de la gran Pascua el día décimo de Pharmuthi [1 de abril]. Durante este tiempo, mis queridos hermanos, deberíamos ejercitarnos en oraciones, ayunos y vigiliias más prolongados, a fin de poder untar nuestros dinteles con la preciosa sangre y escapar al exterminador. Daremos fin a los ayunos el día decimoquinto del mes de Pharmuthi [10 de abril]. Por la tarde de aquel sábado escucharemos el mensaje de los ángeles: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? Ha resucitado». Inmediatamente después nos alumbrará aquel gran domingo, me refiero al día 16 del mismo mes de Pharmuthi [11 de abril], en el que resucitó nuestro Señor y nos dio la paz con nuestros prójimos (3,6).

Ediciones: Fragmentos griegos: PG 26,1432-1444. Después de la edición de Migne se han descubierto más fragmentos, pero no han sido recogidos en una nueva edición crítica.

Versión siríaca: W. CURETON, *The Festal Letters of Athanasius* (Londres 1848). Este texto siríaco fue reproducido por MAI, *Nova Patrum Bibl.* 6 (Roma 1853), pars I, con una traducción latina poco segura, hecha de una versión italiana. El texto latino fue reimpresso en PG 26, 1351-1432. Un nuevo fragmento fue publicado por G. BICKELL, *Conspectus rei Syrorum litterariae* (Münster i. W. 1871) 52. Para los fragmentos de las tres cartas festales 27.29 y 44 que se encuentran en Severo de Antioquía, cf. J. LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum*: CSCO 101 (1933) 293-295, texto siríaco; CSCO 102 (1933) 216-217, traducción latina. Otras ocho citas más de las cartas festales se encuentran en un tratado de Timoteo Aelurus († 477), que se conserva

en armenio y ha sido editado por K. TER-MEKERTTSCHIAN y E. TER-MINASSIANTZ, *Timotheos Ailuros' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalkedon festgesetzten Lehre* (Leipzig 1908).

Versión copta: L. TH. LEFORT, *Lettres Festales et Pastorales de S. Athanase en copte* (CSCO 150) (Lovaina 1955) 1-72; M. PIEPER, *Zwei Blätter aus dem Osterbrief des Athanasius vom Jahre 364* (Pap. Berol. 11948): ZNW 37 (1938) 73-6 (texto copto, traducción alemana y comentario).

Traducciones modernas: *Alemana:* F. LARSOW, *Die Festbriefe des hl. Athanasius aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert* (Berlín 1852); P. MERENDINO, *Osterbriefe des Apa Athanasius. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert* (Alte Quellen neuer Kraft) (Düsseldorf 1965).—*Francesa:* L. TH. LEFORT: CSCO 51 (1955) 1-54.—*Inglésa:* H. BURGESS: *Library of Fathers* 38 (Oxford 1854) reimpressa en LNPF 4,506-553.

Estudios: Sobre la cronología: E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*: NGWG Philol.-hist. Klasse (1904) 333-356; F. LOOFS, *Die chronologischen Angaben des sogenannten «Vorberichts» zu den Festbriefen des Athanasius*: SAB (1908) 1013-1022; E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*: ZNW 34 (1935) 129-137; L. TH. LEFORT, *Les lettres Festales de S. Athanase*: BAB 39 (1953) 643-656; 41 (1955) 183-185; Id., *A propos des Festales de saint Athanase*: Mus 67 (1954) 43-50.

Otros estudios: P. PEETERS, *L'épilogue du synode de Tyr en 335 (dans les Lettres Festales d'Athanase)*: AB (1945) 131-144; L. TH. LEFORT, *La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle*: La Nouvelle Clio 6 (1954) 225-230 (trata de las cartas festales de los años 369 y 370); G. GARITTE, *Les citations arméniennes des lettres festales de S. Athanase*: HA 10-12 (1961) 425-440; C. KANNENGISSER, *Le témoignage des Lettres festales de saint Athanase sur la date de l'Apologie contre les païens. Sur l'incarnation du Verbe*: RSR 52 (1964) 9-100.

Entre estas cartas festales, ninguna ha despertado más interés, lo mismo antiguamente que en nuestro tiempo, que la 39, que corresponde al año 367. En ella se condena el intento de los herejes de introducir obras apócrifas como Escritura divinamente inspirada, y se enumeran los libros del Antiguo y Nuevo Testamento incluidos en el Canon y transmitidos y aceptados por la Iglesia. Se ha podido restaurar casi totalmente su texto de fragmentos griegos, siríacos y coptos. Es aquí donde por vez primera se declaran como los únicos auténticos los veintisiete libros de nuestro Nuevo Testamento. A juicio de Atanasio, los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento no pertenecen al Canon: «Existen otros libros, además de éstos, no incluidos por cierto en el Canon, pero que han sido seleccionados por los Padres para que los lean quienes acaban de incorporarse a nosotros: la Sabiduría de Salomón, y la Sabiduría de Sirac, y Ester, y Judit, y Tobías, y el libro que lleva por nombre la Doctrina de los doce Apóstoles, y el Pastor» (7). Se les cataloga, pues, con la *Didaché* y el *Pastor* de Hermas, como libros de segundo orden, buenos sólo para edificación de los neófitos. Esta lista de Atanasio, en cuanto al contenido y al orden de los libros bíblicos, coincide enteramente con el Canon del más valioso de todos los manuscritos de la Biblia grie-

ga, el *Codex Vaticanus*, de principios del siglo IV. Ambos omiten los libros de los Macabeos. Así se explica en cierta manera que falten también en la versión etiópica de la Biblia. Es posible que el *Codex Vaticanus* sea el ejemplar que los escribas alejandrinos prepararon en Roma, el año 340, para el emperador Constante, mientras vivía allí Atanasio.

Ediciones: Fragmento griego: PG 26,1435-1440, con una traducción latina del siríaco. TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* 2 (Erlangen 1892) 203-212; Id., *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* 2.^a ed. (Leipzig 1904) Beilage 6; E. PREUSCHEN, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons. II Zur Kanongeschichte* 2.^a ed. (Tubinga 1910) 42-45. Preuschen da, además, en las páginas 45-52, la traducción alemana de los fragmentos coptos de esta carta editados por C. SCHMIDT, *Der Osterfestbrief des Athanasius vom Jahre 367*: NGWG Philol.-hist. Klasse (1898) 167-203; Id., *Ein neues Fragment des Osterfestbriefes des Athanasius vom Jahre 367*: NGWG Philol.-hist. Klasse (1901) 326-349. Nueva edición del texto copto por obra de L. TH. LEFORT: CSCO 150 (Lovaina 1955) 58-62. Lefort da el texto del fragmento griego: CSCO 151 (1955) 34-35.

Traducciones modernas: Alemana del siríaco: F. LARSOW, l.c.—Inglés del siríaco: H. BURGESS: LNPF ser.2 n.4 (1891) 551-552.—Alemana del copto: PREUSCHEN, l.c.—Francesa del copto: L. TH. LEFORT: CSCO 151 (1955) 31-40.

Estudios: TH. ZAHN, *Athanasius und der Bibelkanon*: Festschrift der Universität Erlangen (Erlangen 1901) 1-36; G. MERCATI, *Il canone biblico atanasiano con sticometrie interpolate*: ST 95 (1941) 78-80; J. RUWET, *Le canon alexandrin des Écritures. S. Athanase*: Bibl. 33 (1952) 1-29.

2. Tres cartas sinodales

a) El Tomo a los antioquenos

El *Tomus ad Antiochenos* lo escribió en nombre del sínodo alejandrino del 362. Trata del estado de la Iglesia de Antioquía y recomienda el procedimiento mejor para restablecer la paz y la concordia. Se establecen los términos en que ha de concederse la comunión a los arrianos que deseen reunirse. Fuera de una condenación explícita de la doctrina de Arrio, no había que pedirles nada más que el credo niceno. Se defienden contra la cristología arriana la integridad de la naturaleza humana de Cristo y su unión perfecta con el Verbo. Ya que esto envolvía una cuestión importante de terminología teológica, se discute el uso de la palabra *hypostasis* y se admiten los dos significados distintos de *subsistencia* y *persona*. Se recomienda a ambas partes no urgir la cuestión de una o tres *hypostasis*, ya que no se debe permitir que disputas de meras palabras dividan a quienes piensan de la misma manera.

Ediciones: PG 26,795-810.

Traducciones: Inglesas: W. BRIGHT, *Later Treatises of St. Athanasius* (LFC 46) (Oxford 1881); A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,483-486.

Estudios: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tubinga 1904) 6-7; A. GRILLMEIER: CGG 1 (1951) 91-99; *Die Stellung des Tomus von Alexandrien 362 in der Christologie des hl. Athanasios*: A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 206-216.

b) *Carta al emperador Joviano acerca de la fe*

La *Epistula ad Iovianum imperatorem* hace una exposición de la fe verdadera, tal como la había pedido el emperador. La compuso Atanasio obedeciendo órdenes del gran sínodo alejandrino del año 363.

Ediciones: PG 26,813-820. La mejor edición: TEODORETO, *Hist. eccl.* 4,3 (L. PARMENTIER: GOS 19 [1911] 212-216).

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,567-568.

c) *Carta a los obispos africanos*

La *Epistula ad Afros episcopos*, escrita en nombre de los noventa obispos de Egipto y Libia reunidos en sínodo en Alejandría el año 369, previene a la jerarquía del Africa occidental contra los esfuerzos de los arrianos por presentar el sínodo de Rímini como la expresión última de la fe en detrimento de las definiciones del concilio de Nicea. A este fin se compara este último con los sínodos locales celebrados posteriormente. Se demuestra que la fórmula de Nicea está de acuerdo con la Escritura y se dan los argumentos a favor de la adopción de la palabra *homoousios*. Se demuestra que la postura de los arrianos al afirmar que el Hijo es una criatura no tiene consistencia y no puede sostenerse, y que la relación del Hijo con el Padre no es solamente moral, sino que es esencial. La carta insiste en que el Símbolo Niceno implica la divinidad del Espíritu Santo. En la conclusión se previene contra Auxencio, obispo arriano de Milán.

Ediciones: PG 26,1029-1048. TEODORETO, *Hist. eccl.* 1,8,7-16, cita la *Epist. ad Afros* 5-6 (J. PARMENTIER: GCS 19,35,8-37,14) e *Hist. eccl.* 2,23,1-9, cita la *Ep. ad Afros* 3-4 (GCS 19,150,11-152,17). Una versión siríaca que se encuentra en el Cod. Mus. Brit. Or. 8606s.43a-50a no ha sido publicada todavía.

Traducciones: Inglesas: W. BRIGHT: LFC 46 (Oxford 1881); A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,488-494.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 154,174.—Para la traducción latina antigua de la *Ep. ad Afros* en Cod. Berol. Phill. Lat. 1671 s.IX, véanse: B. ALTANER, *Altlateinische Übersetzungen von Schriften des Athanasios von Alexandrien*: BZ 41 (1941) 50s; A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich 1949) 49-50.

3. *Dos cartas encíclicas*a) *Carta encíclica a todos los obispos del mundo*

La *Epistula ad episcopos encyclica*, escrita a mediados del año 339, es una urgente apelación a todos los obispos de la Iglesia católica a considerar como propia la causa de Atanasio y a unirse contra Gregorio, el obispo arriano intruso en la iglesia de Alejandría. Se dan detalles en la carta sobre los ultrajes cometidos a la llegada de Gregorio el 15 de abril del

año 339 y de los actos de violencia del gobernador, quien se apoderó de las iglesias y las entregó a los arrianos. La carta es el tratado polémico más antiguo de Atanasio.

Ediciones: PG 25,221-240. La mejor edición: OPITZ, *Athanasius' Werke* II, I 169-177.

Traducciones: Inglesas: La traducción de Oxford por M. ATKINSON: LFC 13 (1843) 1-121, con notas de J. H. NEWMAN, reproducida, después de revisada, por A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,91-96.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 132-135.

b) *Circular a los obispos de Egipto*

La *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* la escribió Atanasio después de su expulsión de Alejandría el 9 de febrero de 356 y antes de la llegada de Georgio, el nuevo obispo arriano, el 24 de febrero del 357. Su principal propósito es prevenir a la jerarquía contra el intento de los herejes por sustituir el Símbolo de Nicea con otro credo. Por eso, en la segunda parte se contrasta la falsa doctrina con pasajes de la Escritura. Al final se hace una descripción de la muerte de Arrio y se denuncia la extraña coalición de «sórdidos melecianos con arrianos dementes».

Edición: PG 25,537-594.

Traducciones: Alemana: J. FISCH: BKV *Athanasius* II (1875) 1-43.—
Inglesas: M. ATKINSON: LFC 13 (Oxford 1843) 125-153, revisada por A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,222-235.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 109-132; J. LEBON, *S. Athanase a-t-il employé l'expression κυριακός ὁ ἀνθρώπος?*; RHE 31 (1935) 303-329, prueba que la expresión «dominicus homo» San Jerónimo la tomó de esta carta.

4. *Cartas dogmático-polémicas*

a) *Las cartas acerca del Espíritu Santo*

Las *Epistulae IV ad Serapionem episcopum Thmuitanum* las escribió Atanasio el año 359 o a principios del 360, cuando se refugió con los monjes en el desierto de Egipto. Forman una obra homogénea, no solamente porque van dirigidas a la misma persona, sino porque todas tratan del mismo tema, la doctrina del Espíritu Santo. El problema de su divinidad estaba íntimamente ligado a la cuestión de la divinidad del Hijo y a la controversia arriana, aun cuando no se debatiera en su primera fase. Serapión había escrito a San Atanasio acerca de «ciertas personas que, aun separándose de los arrianos a causa de su blasfemia contra el Hijo de Dios, sin embargo, discurren erradamente acerca del Espíritu Santo, diciendo no solamente que no es más que una criatura, sino que además, en realidad, es uno de los espíritus que hacen oficio de servidores, y que sólo difiere de los ángeles en grado» (1,1). En su primera carta, Atanasio refuta a estos herejes. Los llama tropicistas

(τροπικοί), porque explicaban en sentido trópico, es decir, metafórico, los pasajes de la Escritura que se oponían a su doctrina. La carta pone de manifiesto el vigor y la profundidad con que dominaba su tema; basta verle insistir en que nuestro conocimiento del Espíritu tiene que derivar de nuestro conocimiento del Hijo. Su teología es la del Nuevo Testamento cuando recalca que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo, no sólo en cuanto que es el Hijo quien lo da y lo envía, sino porque el Espíritu es el principio de la vida de Cristo en nosotros. Las cartas segunda y tercera las escribió para responder a un nuevo ruego de Serapión, que le pedía un resumen del arduo contenido de la primera. Como Atanasio promete ese resumen al principio de la segunda carta, pero no cumple lo prometido hasta el principio de la tercera, es evidente que originariamente las dos cartas constituían una sola. A esta misma conclusión llevan el final imprevisto y la ausencia de doxología en la segunda carta. La última se ocupa de un argumento de los tropicistas que Atanasio ya había insinuado y contestado en la primera (1,15-21), pero que había pasado por alto en la tercera: «Si el Espíritu no es una criatura, objetaban ellos, ni un ángel, sino que procede del Padre, entonces El mismo es también hijo, y El y el Verbo son hermanos; y si El es hermano, ¿cómo puede ser el Verbo unigénito? ¿Cómo entonces no son iguales, sino el uno toma su nombre del Padre y el otro del Hijo? Si procede del Padre, ¿cómo no es engendrado o por qué no se le llama Hijo, sino simplemente Espíritu Santo? Pero, si el Espíritu es del Hijo, entonces el Padre es abuelo del Espíritu» (1,15).

Esta idea, Atanasio la refuta en la carta 4,1-7 de un modo que hace de esta carta algo más que un resumen del pasaje correspondiente de la primera epístola. Es un tratado nuevo e independiente, que termina en la doxología de 4,7 y que no guarda relación con lo que sigue inmediatamente, 4,8-23, una explicación de Mateo 12,32. Se trata, pues, de una obra aparte o quizás del resto de otra carta dirigida a Serapión. Su contenido da a entender que pertenece a un período anterior de la vida de Atanasio.

Edición: PG 26,529-676.

Traducciones: Alemana: J. LIPPL, *Vier Briefe an Serapion*: BKV² 13 (1913) 400-497.—Francesa: J. LEBON, *Lettres à Sérapión sur la divinité du Saint Esprit* (SCH 15) (París 1947).—Inglesa: C. R. B. SHAPLAND, *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit* (Londres y Nueva York 1951).

Estudios: G. CRONE, *Athanasius, Briefe an Serapion, erläutert* (Steyl 1939); C. R. B. SHAPLAND, l.c., 11-49; J. LEBON, l.c., 7-77; H. R. SMYTHE, *The Interpretation of Amos 4,13 in St. Athanasius and Didymus*: JThSt I (1950) 158-168 acerca de Ep. 1,3.

Además de las cartas referentes al Espíritu Santo, existen otras dos dirigidas a Serapión. Una de ellas, más bien breve,

que data del año 339, se agregó a la colección de cartas festales. La otra, escrita entre los años 356-358, narra la muerte de Arrio.

Ediciones: La primera carta: PG 26,1412-4. La segunda (la que trata de la muerte de Arrio): PG 25,685-690. Nueva edición crítica: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II, I, 178-180.

Traducción: Inglesa: M. ATKINSON: LFC 13 (Oxford 1843) 210-214: la que habla de la muerte de Arrio; reimpresión, después de revisada, por A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,564-566.

b) *Carta a Epicteto*

La *Epistula ad Epictetum episcopum Corinthi* versa sobre la relación entre el Cristo histórico y el Hijo eterno. El obispo de Corinto había expuesto a Atanasio un memorándum acerca de algunas cuestiones que se estaban ventilando en su diócesis. La naturaleza de estas cuestiones cabe deducirla de la respuesta de Atanasio:

¿Qué infierno ha vomitado la afirmación de que el cuerpo nacido de María es consubstancial a la divinidad del Verbo? ¿O que el Verbo se transformó en carne, huesos, cabello y cuerpo entero, y que cambió de su propia naturaleza? ¿Quién oyó jamás en la Iglesia o de boca de ningún cristiano que el Señor llevara un cuerpo sólo en apariencia y no en realidad? ¿Quién fue tan lejos en el camino de la impiedad hasta el punto de decir y pensar que la misma divinidad, que es consubstancial con el Padre, fue circuncidada, y de perfecta que era se hizo imperfecta, y que lo que estuvo clavado en el árbol no fue el cuerpo, sino la misma esencia creadora de la Sabiduría? ¿Y quién que haya escuchado que el Verbo se formó para sí un cuerpo pasible, no de María, sino de su propia esencia, llamaría cristiano a quien dijera tal cosa? ¿Quién inventó esta abominable impiedad, hasta el punto de imaginar y decir que el afirmar que el cuerpo del Señor está (tomado) de María equivale a pensar que, en Dios, en lugar de una tríada hay una tétrada? Como si dijeran los que así piensan que el cuerpo que el Salvador asumió de María es de la esencia de la Trinidad. ¿De dónde han vomitado una impiedad tan grande como la de aquellos ya mencionados más arriba, hasta el punto de afirmar que el cuerpo no es más reciente que la divinidad del Verbo, sino que fue siempre coeterno con El, ya que fue compuesto de la esencia y de la Sabiduría? ¿Y cómo es posible que hombres que se llaman cristianos se atrevan aun a dudar que el Señor, que procedió de María, siendo Hijo de Dios por esencia y naturaleza, sea de la semilla de David según la carne, y de la carne de Santa María? (2).

Todas estas cuestiones dejan entrever que las dificultades provenían de grupos arrianos y apolinaristas que profesaban doctrinas docetistas. La *Carta a Epicteto* obtuvo casi una reputación canónica y fue muy citada en las controversias cristológicas. Epifanio (*Haer.* 77,3-13) se valió de ella en su refutación de la herejía de Apolinar de Laodicea. El concilio de Calcedonia la adoptó como la mejor expresión de sus propias convicciones (MANSI, *Conc.* 7,464). Cuando los nestorianos trataron de falsificar el texto para sus propios fines, Cirilo de Alejandría (*Ep.* 40) desenmascaró sus alteraciones.

Existen dos versiones distintas de esta carta en armenio. Una fue publicada por Tajezi (*S. Athanasii Sermones* [Vene-
cia 1899] 324-343) y se cita íntegramente en *El sello de la fe, catena dogmática del siglo VII*, editado por Karapet Ter-Merkerttschian, Etchmiadzin 1914 (cf. J. LEBON, *Les citations patristiques grecques du «Sceau de la foi»*: RHE 25 [1929] 8). La otra, publicada por R. P. Casey, se encontró en dos manuscritos de los mequitaristas de Viena y pertenece a un corpus armenio de escritos de Atanasio compilado a principios del siglo VIII. Tenemos, además, una traducción siríaca que presenta ya las alteraciones de los apolinaristas, como lo probó J. Lebon en su edición.

Ediciones: MG 26,1049-1070. Editada por separado por G. LUDWIG, *Ep. ad Epictetum* (Jena 1911). Se conservan dos versiones latinas, una de ellas en las actas del concilio de Efeso. E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I 5,2,321ss da el texto de las dos. Una versión siríaca basada en el único manuscrito Cod. Mus. Brit. add. 14557 del siglo VII, en P. BEDJAN, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas* (París 1910) 577ss; J. LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum* (CSCO 102) 300,10ss texto; (CSCO 101) 211,2ss traducción; R. W. THOMSON, *Athanasius. Epistula ad Epictetum*: Athanasiana syriaca I (CSCO 257 y 258) (Lovaina 1965). Versión armenia: R. P. CASEY, *An Armenian Version of Athanasius' Letter to Epictetus*: HThR 26 (1933) 127-150.

Traducciones: Alemana: J. LIPPL: BKV² 13 (1913) 504-517.—Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,570-4.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 173s; A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich 1949) 49s; J. LEBON, *Altération doctrinale de la Lettre à Epictète de saint Athanase*: RHE 31 (1935) 713-761; R. W. THOMSON, *The Transformation of Athanasius in Armenian Theology. A Tendentious Version of the Epistula ad Epictetum*: Mus 78 (1965) 47-69; R. Y. EBIED v L. R. WICKHAM, *A Note on the Syriac Version of Athanasius' «Ad Epictetum» in Ms. B. M. Add. 14557*: JThSt 23 (1972) 144-154.

c) *Carta a Adelfio*

La *Epistula ad Adelphium episcopum et confesorem* la escribió San Atanasio el año 370 ó 371 en contestación a un informe que le había enviado Adelfio sobre la acusación que hacían a la cristología de Nicea los arrianos de adorar a una criatura. Atanasio hace remontar su error a los valentinianos, marcionitas y maniqueos, y señala que los católicos no adoran

la naturaleza humana de Cristo en cuanto tal, sino al Verbo encarnado:

Nosotros no adoramos a una criatura. Lejos de nosotros tal pensamiento. Semejante error es propio de paganos y de arrianos. Nosotros, en cambio, adoramos al Señor de la creación hecho hombre, al Verbo de Dios. Porque, aun cuando la carne, en sí, sea también una parte de la creación, sin embargo, se ha convertido en cuerpo de Dios. Y nosotros no separamos el cuerpo, como tal, del Verbo, y lo adoramos por separado, ni tampoco, cuando queremos adorar al Verbo, lo apartamos lejos de la carne, sino que, sabiendo, como he dicho más arriba, que «el Verbo se hizo carne», le reconocemos también como Dios aun cuando está en la carne (3).

Edición: PG 26,1071-1084.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,575-8.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 136-9.—Sobre la versión siríaca, cf. H. G. OPITZ, *Das syrische Corpus Athanasianum*: ZNW 33 (1934) 18-31; R. P. CASEY, *A Syriac Corpus of Athanasian Writings*: JThSt 35 (1934) 66-67. El texto siríaco se conserva en dos manuscritos: Cod. Mus. Brit. add.14531 (WRIGHT, n.769 p.739) s.VII-VIII f.102b-108b y Cod. Mus. Brit. Or. 8606a.723 f.6b-10b.—Sobre la versión armenia, cf. R. P. CASEY, *Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria*: HThR 24 (1931) 45 n.6.

d) *Carta al filósofo Máximo*

La *Epistula ad Maximum philosophum* felicita al destinatario por su acertada refutación de los herejes que pensaban, como los arrianos, que Cristo fue solamente Hijo adoptivo de Dios, mientras que otros abogaban por la doctrina de Pablo de Samosata, que afirmaba que la humanidad de Cristo era distinta del Verbo Dios en cuanto persona. Atanasio se muestra convencido de que, al fin, ha de prevalecer lo que proclamaron los padres de Nicea: «Porque es exacto y porque basta por sí solo para derribar todas las herejías, por impías que sean, y en especial la de los arrianos, que habla contra el Verbo de Dios y, lógicamente, profana también a su Santo Espíritu» (5).

Edición: PG 26,1085-1090.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,578-9.

e) *Carta referente a los decretos del concilio de Nicea*

La *Epistula de decretis Nicaenae synodi* es una defensa de la definición de Nicea, especialmente de las expresiones no escriturísticas ἐκ τῆς οὐσίας y ὁμοούσιος, contra las cuales objetaban los arrianos. La escribió hacia el año 350-351 para un amigo a quien las pretensiones arrianas habían llenado de confusión. Atanasio prueba que esas expresiones no difieren, en cuanto al sentido, de lo que se lee en la Escritura y que esta-

ban en uso en la Iglesia desde los tiempos de Orígenes, Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandría y Teognosto. Cita párrafos de estos autores. La carta tiene un interés especial por la descripción que hace de las sesiones de Nicea. Para mostrar que los eusebianos firmaron entonces lo que ahora lamentan, Atanasio aduce, a manera de apéndice, la carta de Eusebio de Cesarea a su grey, único documento que ha sobrevivido fechado en el mismo año del concilio. Tiene una importancia especial por contener la regla de fe que presentó al concilio el mismo Eusebio y la forma revisada que fue adoptada finalmente (cf. *infra*, p.383s). Existen razones para creer que originariamente a éste seguían otros documentos nicenos. En cambio, la *Epistula de sententia Dionysii episcopi Alexandrini* parece ser una adición posterior. Las citas que trae Atanasio de Dionisio en apoyo de la expresión nicena *homoousios* hicieron mella en los arrianos, que pretendían tener a Dionisio a su favor. Esta carta refuta la interpretación que el partido herético daba a ciertos pasajes de Dionisio como favorables a ellos. Atanasio prueba que todas estas citas son ortodoxas, aunque sean una presentación incompleta de sus creencias.

Ediciones: PG 25,415-476. Nueva edición crítica: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II,I,1-45. Edición aparte: H. G. OPITZ, *Athanasius, Über die Entscheidungen des Konzils von Nicäa (De decretis Nicaenae synodi)*. Sonderdruck für Seminarübungen (Berlín y Leipzig 1935).

Traducciones: Inglesas: J. H. NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians* vol.1 4.^a ed. (Londres 1887) 11.^a impresión (Londres y Nueva York 1920) 11-59. Reimpresión, ligeramente revisada por A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,150-172.73-76.

Estudios: H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 102-104; A. D'ALÈS, *Pour le texte de Saint Athanase (De decretis 27)*: RSR (1924) 61; P. BATIFFOL, *Les sources de l'histoire du Concile de Nicée*: EO 28 (1925) 385-402: 30 (1927) 5-17; H. CHADWICK, *Athanasius. De decretis* 40,3: JThSt 49 (1948) 168-9; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 211-230.

Ediciones de la Epistula de sententia Dionysii: PG 25,479-522; nueva edición crítica: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II,I,46-7.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol. 4,173-187.

Estudios: H. G. OPITZ, *Dionys von Alexandrien und die Libyer*: Studies presented to K. LANE, ed. by R. P. CASEY (Londres 1937) 41-53.

f) Carta referente a los sínodos de Rímini y de Seleucia

La *Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis* la escribió en otoño del año 359, año en que se celebraron los sínodos gemelos de Rímini y Seleucia. Es un amplio informe que va más allá de las dimensiones ordinarias de una carta. La primera parte (1-14) trata de la historia de los dos sínodos. Atanasio demuestra que no había razón para celebrar ningún nuevo concilio, ya que las decisiones de Nicea lo hacían innecesario. Los herejes siguen siendo los mismos. Siguen las actas de Rímini, la carta del sínodo al emperador Constancio y su decreto, las actas de Seleucia, la deposición

de Acacio, el informe al emperador y unas reflexiones sobre la conducta de los arrianos. La segunda parte (15-32) da una historia de los símbolos arrianos, empezando por las creencias de Arrio tal como las expresara en su *Thalia* (cf. *supra*, p.14-15) y en su carta a Alejandro de Alejandría. La tercera parte (33-40) contiene una refutación de los homeanos y una llamada a los semiarrianos, mostrándoles que los términos que objetan no los entienden rectamente. Con el fin de preparar el camino para una reunión con los homoiusianos, tales como Basilio de Ancira (cf. *infra*, p.221ss) y otros, les exhorta a fijarse en el sentido y no en las palabras. Aun cuando existen fuertes razones para afirmar que el término *coesencial* (ὁμοούσιος) es mejor que *parecido en esencia* (ὁμοιοούσιος), confiesa que esta última expresión admite una interpretación correcta. Después que Atanasio había escrito su relato acerca de los dos sínodos, le informaron que el emperador Constancio había enviado una carta al sínodo de Rímini. Añadió una copia de la misma, junto con la contestación de los obispos, en una posdata, que forma el último capítulo (55). Se ve también que los capítulos 30-31 de la segunda parte son igualmente una inserción posterior.

Ediciones: PG 26,681-794; nueva edición crítica: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II,1,231-278. Opitz rechaza la idea de que haya habido interpolaciones posteriores y piensa que el *De synodis* fue compuesto después de la muerte de Constancio y quizá antes del regreso de Atanasio (21 febrero 362).

Traducciones: Inglesas: J. H. NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius* 4.^a ed., 11.^a impresión (Londres y Nueva York 1920) 63-152; Id.: LNPF ser.2 vol.4,448-480, revisada por A. ROBERTSON.

Estudios: J. GUMMERUS: *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius* (Leipzig 1900); H. G. OPITZ, *Untersuchungen* 98-101; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 288-291.

g) Carta a Rufiano

La *Epistula ad Rufianum episcopum*, escrita después del año 362, trata de la admisión de los arrianos que vuelven a la Iglesia. Rufiano le había pedido consejo en esta difícil cuestión. Atanasio alude a las decisiones de los concilios en esta materia: «Aquí y en todas partes se llegó a la misma decisión, a saber: a los que habían caído y habían sido cabecillas de impiedad, perdonarles si se arrepienten, pero no darles el rango del clero; pero en el caso de hombres que no han caído deliberadamente en la impiedad, sino que han sido arrastrados por la necesidad o la violencia, que no sólo deben recibir el perdón, sino que deben ocupar el rango del clero». La carta adquirió tal reputación, que fue incorporada a la colección canónica de la Iglesia griega.

Ediciones: PG 26,1179-1182: J. B. F. PITRA, *Juris ecclesiae Graecorum historia et monumenta* I (Roma 1864) 572-575.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,566-567.

h) *Carta a los monjes*

En su *Epistula ad monachos*, Atanasio se siente obligado a escribir a los monjes solitarios, «porque hay personas que sienten con Arrio y van de monasterio en monasterio sin más objeto que so color de visitaros y volver de estar con nosotros, engañar a los simples». Pide a sus lectores que no den ocasión de escándalo a los hermanos y rehúyan la compañía de quienes comparten los puntos de vista de Arrio, así como la de aquellos otros que, aun pretendiendo no comulgar con las ideas de Arrio, acuden, sin embargo, a los actos cultuales de los herejes. Se conserva una versión latina de esta carta en el *Codex Vatic. lat.* 133 del siglo IX-X. Con todo, esta traducción, que bajo otros aspectos es servil, contiene interpolaciones que muestran la influencia de la obra *De non conveniendo cum haereticis*, de Lucífero de Cagliari.

Ediciones: PG 26,1185-8. La versión latina antigua: G. HARTEL: CSEL 14 (1886) 332-3. La mejor edición: L. SALTET, *Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IV^e et V^e siècles*: BLE (1906) 306-7.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,564.

Estudios: L. SALTET, l.c., 300-326; G. DE JERPHANION, *La vrai teneur d'un text de S. Athanase rétablie par l'épigraphie*: RSR 20 (1930) 529-544; Id., *La voix des monuments* (París 1938) 95-110 prueba, valiéndose de unos fragmentos de una inscripción encontrada por excavadores americanos en Egipto superior y publicada en «The Monastery of Epiphanius» (Nueva York, The Metropolitan Museum of Art. 1927), que la antigua versión latina parece merecer más confianza de lo que se había creído anteriormente. La inscripción ha conservado una parte de la *Epistula ad monachos* en su original griego.

5. *Cartas ascéticas*a) *Carta a Amún*

La *Epistula ad Amunem monachum* la escribió antes del año 356 con objeto de calmar la conciencia escrupulosa en extremo de ciertos monjes que estaban preocupados por pensamientos involuntarios y por poluciones nocturnas. «Si creemos con las Escrituras que el hombre es una obra de las manos de Dios, ¿cómo puede haber emanado una obra contaminada de un Poder puro? Y si nosotros, según los divinos Hechos de los Apóstoles (17,28), «somos linaje de Dios», no tenemos nada manchado en nosotros. No incurrimos en contaminación más que cuando cometemos pecado, que es la cosa más sucia. Mas cuando independientemente de nuestra voluntad tiene lugar una cualquiera excreción del cuerpo, esto lo experimentamos, como otras cosas, por una necesidad de la naturaleza». Luego trata la carta de los «dos géneros de vida»: el uno, moderado y ordinario, el matrimonio; el otro, angelical e insuperado, esto es, la virginidad.

Edición: PG 26,1169-1176.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,556-7.

b) *Carta a Draconcio*

La *Epistula ad Dracontium* la escribió el año 354 ó 355 para instar a un abad a que no rehusara el episcopado. Atanasio alude a la sorprendente unanimidad de su elección y al peligro de que personas ineptas vayan a usurpar el oficio si es que Draconcio no lo acepta. «Si te desagrade el organizar las iglesias y piensas que el ministerio del episcopado no tiene sus recompensas, ¡ah!, entonces te has decidido a despreciar al Salvador, que ordenó estas cosas... Si todos hubieran pensado como tus consejeros de hoy, ¿cómo hubieras llegado a ser cristiano, al no haber obispos?» (3-4). Para probar que Draconcio no es el único que ha sido elegido de entre los monjes, menciona una lista de superiores monásticos que llegaron a ser obispos. Parece que la carta surtió efecto, pues Draconcio participó en el sínodo de Alejandría del año 362 en calidad de obispo de Hermópolis Parva.

Edición: PG 25,523-534.

Traducción: Inglesa: A. ROBERTSON: LNPF ser.2 vol.4,557-560.

6. *Cartas dudosas*

El año 1738, Escipión Maffei publicó, tomándolas de un manuscrito latino de la Biblioteca Capitular de Verona, dos cartas que Hefele considera de autenticidad dudosa, mientras que Schwartz y otros piensan que realmente son de Atanasio. Ambas las había escrito Atanasio mientras asistía al sínodo de Sárdica del año 343. La una está dirigida «a los presbíteros, diáconos y pueblo de la Iglesia católica de Mareotis»; la otra, «a todos los presbíteros y diáconos de la santa Iglesia católica de Alejandría y de Parembola». La primera contiene una larga lista de firmas. Las dos informan a las iglesias sobre las alabanzas prodigadas por el concilio a su valiente actitud frente a los arrianos y sobre la excomunión de los jefes de la herejía, Teodoro, Valente, Ursacio y otros. El latín es pobre y parece una traducción del griego.

Ediciones: PL 56,850-854; la mejor edición: C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* (Oxford 1899-1939) I,2,654-662.

Estudios: C. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* I 2 (París 1907) 811-2; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*: NGWG Phil-hist. Kl. 5 (1904) 381; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (París 1918) 242-243, defiende su autenticidad.

Se conservan también solamente en latín otras dos cartas atribuidas a Atanasio. Van dirigidas al obispo Lucífero de Cagliari, en Cerdeña. En la primera le pide una copia de sus cartas al emperador Constancio y en la segunda le agradece por habérselas enviado. En las dos le dedica grandes elogios por

la firmeza de su fe y el valor con que defiende a la Iglesia contra los arrianos. Sin embargo, Saltet ha demostrado que ambas misivas son falsificaciones de un luciferiano.

Ediciones: PG 26,1181-6, PL 13,1037-1042; G. HARTEL: CSEL 14 (1886) 322-7; la mejor edición: L. SALTET, *Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IV^e et V^e siècles*: BLE ser.3,8 (1906) 303-6.

Estudios: L. SALTET, l.c., 300-326; G. BARDY, *Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne*: RHE 32 (1936) 15-16.

H. I. Bell publicó una carta, conservada en copto, que se supone dirigida por Atanasio a Pafnucio; pero no parece auténtica.

Edición: H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt* (Oxford 1924) 118,

Traducciones: Inglesas: H. I. BELL, o.c., 119; A. DEISSMANN, *Athanasiana*: ExpT 36 (1924/25) 8-11.

II. LA TEOLOGÍA DE SAN ATANASIO

Atanasio no fue un teólogo teorizante. No hizo casi ninguna contribución a la especulación, ni desarrolló ningún sistema, ni inventó terminologías nuevas. Sin embargo, la historia del dogma en el siglo IV se identifica con la historia de su vida. Su mayor mérito consiste en haber defendido el cristianismo tradicional contra el peligro de helenización oculto en la herejía de Arrio y de sus seguidores. A fuer de buen discípulo de Orígenes, usa formas y conceptos del pensamiento griego, pero los llena de un contenido sacado de la revelación. Todos sus esfuerzos tienden a establecer, «desde los orígenes, la auténtica tradición, doctrina y fe de la Iglesia católica, que el Señor dio, los Apóstoles predicaron y los Padres conservaron» (*Ep. ad Serap.* 1,28). Contra las tendencias racionalistas de sus adversarios, prueba la primacía de la fe sobre la razón. Esta última no puede ser juez en asuntos metafísicos. Por la sola razón, el hombre es incapaz de investigar su propia naturaleza y las cosas de la tierra, cuánto más la naturaleza inefable de Dios (*In illud* 6).

Si Atanasio echa mano de la filosofía, lo hace para explicar e ilustrar la doctrina de la Iglesia, no para penetrar con la inteligencia humana en la naturaleza divina. Por inclinación natural y por talento es un controversista, menos preocupado de las fórmulas que de las ideas. Como tal, posee una inteligencia más precisa que extensa. Armado de una lógica inflexible, sabe separar el pensamiento griego de la revelación cristiana, siempre que se presente el peligro de que la verdad del Evangelio pueda ser oscurecida o adulterada.

Por esta razón, no sólo defendió la consubstancialidad del Hijo con el Padre, sino que explicó la naturaleza y la generación del Logos con más acierto que ninguno de los teólogos que le precedieron. De hecho puso las bases para el desarrollo

teológico de varios siglos. Con sus enseñanzas proporcionó las ideas básicas para la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia.

1. *Trinidad*

En su *Primera carta a Serapión*, Atanasio afirma:

Existe, pues, una Trinidad, santa y completa, de la cual se afirma que es Dios en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que no tienen mezclado ningún elemento extraño o externo, que no se compone de uno que crea y de otro que es creado, sino que toda ella es creadora; es consistente e indivisible por naturaleza, y su actividad es única. El Padre hace todas las cosas por el Verbo en el Espíritu Santo. De esta manera se salva la unidad de la santa Trinidad. Así en la Iglesia se predica un solo Dios, «que está sobre todos (Eph 4,6), por todos y en todos»: «sobre todos», en cuanto Padre, principio y fuente; «por todos», por el Verbo; «en todos», en el Espíritu Santo. Es una Trinidad no sólo de nombre y por pura apariencia verbal, sino en verdad y realidad. Pues así como el Padre es el que es, así también su Verbo es el que es, y Dios sobre todos. El Espíritu Santo no está privado de existencia real; existe y tiene verdadero ser. Menos que estas [Personas] la Iglesia católica no sostiene, so pena de caer al nivel de los modernos judíos, imitadores de Caifás, y al nivel de Sabelio. Pero tampoco inventa nuevas personas, por no caer en el politeísmo de los paganos (1,28).

Las palabras «no se compone de uno que crea y de otro que es creado» dan a entender claramente que Atanasio no comparte la opinión de quienes creían que Dios necesita del Logos como instrumento para la creación del mundo, como había afirmado Arrio siguiendo las ideas de Filón y de Orígenes. Refuta la doctrina arriana según la cual Dios, cuando quiso crear la naturaleza, vio que ésta no podría soportar la mano intemperante del Padre, e hizo y creó primeramente al Hijo y Verbo, para que por su medio todas las cosas pudieran ser creadas luego:

Si van a aducir la necesidad de un instrumento para crear todas las demás cosas como la razón por la cual hizo Dios solamente al Hijo, toda la creación gritaría contra ellos por decir cosas indignas de Dios; y también Isaías, quien dijo en la Escritura: «El Dios eterno, el Señor, que creó los confines de la tierra, ni se fatiga ni se cansa; su sabiduría no hay quien la alcance» (Is 40,28). Y si Dios creó solamente al Hijo, por considerar indigno de su persona el crear los demás seres, cuya creación encomendó al Hijo como a un auxiliar, también esto es

indigno de Dios, pues en El no hay soberbia. El Señor los reprueba igualmente cuando dice: «¿No se venden dos pajaritos por un as?» y «ninguno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 10,29)... Si, pues, no es cosa indigna de Dios ejercer su providencia hasta con cosas tan pequeñas como son el cabello de la cabeza, un pajarito y la hierba del campo, no puede ser indigno de El el crearlas. De todo aquello que es objeto de su providencia, El es Creador por su propio Verbo. Pero aún hay un absurdo mayor en los hombres que hablan de esta manera: distinguen entre las criaturas y la creación, y piensan que la creación es obra del Padre, y las criaturas, del Hijo; mientras que o todas las cosas fueron creadas por el Padre con el Hijo, o, si lo que es creado existe por el Hijo, no debemos llamarle a El uno de los seres creados» (*Or. Arian.* 2,25).

Por consiguiente, Arrio colocó al Logos en el lado de las criaturas, y Atanasio en el lado de Dios. El Verbo no ha sido creado; ha sido engendrado. Arrio afirmó que el Hijo es una criatura del Padre, una obra de la voluntad del Padre. Atanasio refutó esta afirmación, indicando que el mismo nombre de «Hijo» supone que fue engendrado; pero el ser engendrado quiere decir ser progenie de la esencia del Padre, y no de la voluntad. La generación es cosa de la naturaleza, no de la voluntad. Por esto no se puede llamar al Hijo criatura del Padre. El Hijo tiene en común con el Padre la plenitud de la divinidad del Padre y es enteramente Dios (*ibid.*, 1,16; 3,6). Atanasio recuerda repetidas veces la comparación de la luz que se desprende del sol, tan familiar a la escuela de Alejandría, para demostrar que la generación en Dios difiere de la generación en los hombres, porque Dios es indivisible:

Ya que El es el Verbo de Dios y su propia Sabiduría, y, siendo su Resplandor, está siempre con el Padre, es imposible que, si es que el Padre comunica gracia, no se la comunique a su Hijo, puesto que el Hijo es en el Padre como el resplandor de la luz. Porque, no como por necesidad, sino como un Padre en su propia Sabiduría fundó Dios la tierra e hizo todas las cosas en el Verbo, que de El procede, y establece en el Hijo el santo lavacro. Porque donde está el Padre está el Hijo, de la misma manera que donde está la luz está el resplandor. Y así como lo que obra el Padre lo realiza por el Hijo, y el mismo Señor dice: «Lo que veo obrar al Padre, lo hago también yo»; y así también, cuando se confiere el bautismo, a aquel a quien bautiza el Padre bautiza también el Hijo, y aquel a quien bautiza el Hijo es perfeccionado en el Espíritu Santo. Además, así como, cuando alumbra el sol, se puede decir que es también el resplandor el que ilumina, pues la luz es única y no cabe divi-

dirla ni partirla, así también, donde está o se nombra al Padre, allí está indudablemente el Hijo; y como en el bautismo se nombra al Padre, hay que nombrar también con El al Hijo (ibid., 2,41).

Porque el Hijo está en el Padre, tal como nos ha sido dado saber, porque todo el Ser del Hijo es propio de la esencia del Padre, como el resplandor lo es de la luz, y el arroyo, de la fuente; de suerte que quien ve al Hijo, ve lo que es propio del Padre y sabe que el Ser del Hijo, por proceder del Padre, está, por consiguiente, en el Padre. También el Padre está en el Hijo, ya que el Hijo es lo que es propio del Padre, de la misma manera que en el resplandor está el sol, y en la palabra la mente, y en el río la fuente. Así también, quien contempla al Hijo, contempla lo que es propio de la esencia del Padre, y sabe que el Padre está en el Hijo (ibid., 3,3).

Por esta razón, el Hijo es eterno como el Padre. Padre e Hijo son dos, pero lo mismo (ταυτόν), pues tienen la misma naturaleza (φύσις).

Porque son uno, no como una cosa que se divide en dos partes y estas dos partes son una sola cosa, ni como una cosa que se nombra dos veces, de suerte que el mismo es una vez Padre y otra vez su propio Hijo; por pensar así, Sabelio fue juzgado hereje. Mas son dos, porque el Padre es Padre y El mismo no es el Hijo, y el Hijo es Hijo y El mismo no es el Padre; pero la naturaleza (*physis*) es una (pues la prole no es diferente de su progenitor, ya que es su imagen), y todo lo que es del Padre es del Hijo. Por lo tanto, ni el Hijo es otro Dios, puesto que no fue producido desde fuera; en ese caso hubieran sido varios (dioses), si es que se hubiera producido una divinidad extraña a la divinidad del Padre. Porque, si bien el Hijo es otro en cuanto engendrado, sin embargo es el mismo en cuanto Dios. El y el Padre son uno en propiedad y particularidad de naturaleza y en la identidad de la única Divinidad, como ya se ha dicho. Porque el resplandor es también luz, no posterior al sol, ni una luz distinta, ni por participación de aquélla, sino su propia y total producción. Y tal producto es por fuerza una sola luz, y nadie diría que son dos luces; sin embargo, el sol y su resplandor son dos, pero una sola luz, la luz del sol, que en su resplandor ilumina el universo. Así también la divinidad del Hijo es la divinidad del Padre; por tanto, es también indivisible, y así hay un solo Dios y ninguno más que El. De esta manera, puesto que son uno y la misma Divinidad es una, las mismas cosas que se dicen del Padre se dicen también del Hijo, fuera de llamarse Padre (ibid., 3,4).

Además, no puede haber más que un Hijo, porque, en Sí mismo, basta a agotar la fecundidad del Padre:

La prole de los hombres son porciones de sus progenitores, ya que la misma naturaleza de los cuerpos no es una naturaleza simple, sino fluctuante y compuesta de partes; al engendrar los hombres, pierden de su substancia y nuevamente la recuperan con sus comidas. Por esta razón, los hombres, con el tiempo, se hacen padres de muchos hijos. En cambio, Dios, que no tiene partes, es Padre del Hijo sin división ni sufrimiento, pues no hay emanación de lo Inmaterial ni infusión desde fuera, como entre los hombres, y, siendo de naturaleza simple, es Padre de un único Hijo. Esta es la razón por la cual el Hijo es Unigénito, y solo en el seno del Padre, y el Padre no reconoce a nadie más que a El como salido de El, cuando dice: «Este es mi Hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias» (Mt 3,17). Es el Verbo del Padre, y a través de El se puede entender la naturaleza impasible e indivisible del Padre, pues ni siquiera la palabra humana se engendra con dolor o división, cuánto menos el Verbo de Dios (*De decr.* 11).

En una doctrina así sobre el Logos no cabe subordinacionismo. Si el Hijo dice: «El Padre es mayor que yo», quiere decir: El Padre es el origen; el Hijo, la derivación (*Or. Arian.* 3,3; 4 EP 760/776). Engendrado eternamente, el Hijo es de la substancia del Padre, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, es consubstancial al Padre, es ὁμοούσιος. Ambas expresiones las había utilizado el concilio de Nicea, y Atanasio las considera absolutamente esenciales, mientras que rechaza como insuficiente el término ὅμοιος:

El decir solamente «semejante según la esencia» (ὅμοιος κατ' οὐσίαν) de ningún modo significa «de la esencia» (ἐκ τῆς οὐσίας), con cuya expresión, como dicen ellos mismos, se quiere significar la legitimidad del Hijo respecto del Padre. Así el estaño es sólo semejante a la plata, el lobo es semejante al perro, y el cobre dorado es semejante al oro auténtico; pero el estaño no proviene de la plata, ni el lobo puede considerarse descendiente del perro. Pero cuando dicen que El es «de la esencia» y «semejante en esencia», ¿qué quieren significar con ello sino «consubstancial»? Porque, mientras el decir solamente «semejante en esencia» no implica necesariamente «de la esencia», por el contrario, decir «consubstancial» es afirmar el significado de ambos términos, «semejante en esencia» y «de la esencia». Por consiguiente, ellos mismos (los semi-arianos), en controversia con los que dicen que el Verbo es una criatura, no queriendo conceder que es verdadero Hijo, han sacado sus pruebas contra ellos de ejemplos humanos de hijo y padre, a excepción de que Dios no es

como el hombre, ni la generación del Hijo es como la sucesión del hombre, sino tal que pueda atribuirse a Dios y sea acomodada a nuestra inteligencia. Así han llamado al Padre Fuente de la Sabiduría y de la Vida, y al Hijo, Resplandor de la Luz Eterna y Descendencia de la Fuente, ya que El dice: «Yo soy la Vida» y «Yo, la Sabiduría, tengo conmigo la discreción» (Io 14,6; Prov 8,12). Pero Resplandor que procede de la luz, Descendencia que proviene de la fuente, Hijo que procede del Padre, ¿cómo es posible expresar estas cosas tan adecuadamente como con «consustancial»? (*De syn.* 41).

Así, pues, defiende el *homoousios*, no sólo contra los arrianos, sino también contra los semiarrianos, a quienes hace propuestas para ganarlos nuevamente a la fórmula nicena.

Estudios: L. ATZBERGER, *Die Logoslehre des hl. Athanasius* (Munich 1880); F. LAUCHERT, *Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen* (Leipzig 1895); K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius* (Friburgo i. B. 1899); L. COULANGE, *Métamorphose du consubstantiel: Athanase et Hilaire*: RHL (1922) 168-214; A. GAUDEL, *La théorie du Logos chez saint Athanase*: RSR 19 (1929) 524-539; 21 (1931) 1-26; G. PRESTIGE, 'Αγέν[υ]ητος and Cognate Words in Athanasius: JThSt 34 (1933) 258-265; J. LEBON, *S. Athanase a-t-il employé l'expression ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος?*: RHE 31 (1935) 307-329; C. HAURET, *Comment le «Défenseur de Nicée» a-t-il compris le Dogme de Nicée?* (Bruges 1936); J. B. BERCHEM, *Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après Saint Athanase*: Ang 15 (1938) 201-232; F. L. CROSS, *The Study of St. Athanasius* (Oxford 1945); G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics* (Londres 1948); J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 231-262; J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*: RHE 47 (1952) 485-529; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (Londres 1956) 197-218; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge [Mass.] 1956) 227-230; T. E. POLLARD, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 282-287; Id., *The Exegesis of John X 30 in the Early Trinitarian Controversies*: New Testament Studies 3 (1957) 334-349; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 240-247; J. CESKA, *La base politique de l'homoousios d'Athanase*: Eirene 2 (1963) 137-154; D. RITSCHL, *Athanasius. Versuch einer Interpretation* (Theologische Studien 76) (Zurich 1964).

2. Logos y redención

La raíz de la doctrina atanasiana del Logos es la idea de la redención. En su teología son típicas frases como las que siguen:

El se hizo hombre para que nosotros pudiéramos hacernos Dios (θεοποιηθῶμεν) y se manifestó a través de un cuerpo para que nosotros recibiéramos una idea del Padre invisible; soportó las injurias de los hombres para que nosotros pudiéramos heredar la inmortalidad (*De incarn.* 54).

Viendo el Verbo que no se podía remediar la corrupción de los hombres de ninguna otra manera que con la muerte y siendo imposible que el Verbo sufriera la muerte, siendo inmortal como es el Hijo del Padre, se toma a

este fin un cuerpo capaz de morir, para que, participando del Verbo, que está sobre todos, pudiera ser digno de morir en lugar de todos y pudiera permanecer incorruptible a causa del Verbo que en él moraba, y de esa manera, en adelante, terminara la corrupción en todos por la gracia de la resurrección. Por consiguiente, ofreciendo a la muerte el cuerpo que había asumido, como víctima y sacrificio libre de toda mancha, destruyó al instante la muerte en todos sus compañeros por la ofrenda de una (víctima) equivalente. Siendo sobre todos, al ofrecer su propio templo e instrumento corpóreo por la vida de todos, el Verbo de Dios satisfizo naturalmente la deuda con su muerte. Y de esta manera El, el Hijo incorruptible de Dios, *unido a todos por una naturaleza semejante, revistió a todos naturalmente de incorrupción en la promesa de la resurrección.* En efecto, la misma corrupción de la muerte ya no tiene donde apoyarse en los hombres a causa del Verbo, quien por su único cuerpo ha venido a morar entre ellos (*ibid.*, 9).

De la voluntad salvífica de Dios, Atanasio deduce la necesidad de la encarnación y de la muerte de Cristo. No hubiéramos sido redimidos, si Dios mismo no se hubiera hecho hombre y si Cristo no fuera Dios. Al asumir la naturaleza humana, el Logos deificó a la humanidad. Venció a la muerte, no sólo por Sí mismo, sino por todos nosotros:

Tomando de nuestros cuerpos uno de igual naturaleza, porque todos nosotros estábamos bajo el castigo de la corrupción de la muerte, lo entregó a la muerte en lugar de todos y lo ofreció al Padre, haciéndolo, además, por pura benignidad, en primer lugar, con el fin de que, muriendo todos en El, la ley que implicaba la corrupción de los hombres quedara abrogada, en cuanto que su fuerza quedó totalmente agotada en el cuerpo del Señor y no le quedaba ya asidero en los hombres; y en segundo lugar, para que, habiéndose los hombres vuelto a la corrupción, pudiera El devolverlos a la incorrupción y resucitarlos de la muerte por la apropiación de su cuerpo y por la gracia de la resurrección, desterrando de ellos la muerte, como del fuego la paja (*ibid.*, 8).

Si Cristo fuera Dios por participación y no por naturaleza, jamás podría formar en nadie la semejanza de Dios. Porque quien no posee nada más que lo que le han prestado otros, no puede comunicar a otros nada:

Al participar de El, participamos del Padre, pues el Verbo es propio del Padre. De ahí que, si El fuera también por participación, y no fuera divinidad substancial (que procede) del Padre e Imagen del Padre, no deificaría, pues El mismo había sido también deificado. Es imposible que quien posee por participación, pueda ha-

cer partícipes a otros de su parte, puesto que lo que tiene no es suyo, sino de Aquel que a El le dio; y lo que ha recibido es justamente la gracia que necesita para Sí (*De syn.* 51).

Estudios: H. STRÄTER, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius* (Friburgo i. B. 1894); K. BORNHÄUSER, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Joh. Damascenus* (BFTTh 7.2) (Gütersloh 1903); V. CREMER, *De Verslossingsidee bij Athanasius den Grooten* (Turnhout 1921); G. BARDY, *Le vie spirituelle d'après saint Athanase*: VS 18 (1928) 97-113; J. B. BERCHEM, *L'incarnation dans le plan divin d'après saint Athanase*: EO 33 (1934) 316-330; ID., *Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase*: Ang 15 (1938) 515-558; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938) 201-218; K. PRÜMM, «Mysterion» und Verwandtes bei Athanasius: ZkTh 63 (1939) 350-359; J. B. SCHOEMAN, *Eikon in den Schriften des hl. Athanasius*: Schol 16 (1941) 335-350; D. UNGER, *A Special Aspect of Athanasius Soteriology*: FS 6 (1946) 30-53.171-194; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase* (París 1952); P. C. DEMETROPOLUS, Ἡ ἀνθρώπολογία τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου (Atenas 1954); C. VOICU, *Le problème de l'homousios chez saint Athanase le Grand*: Mitropolia Oltenici 15 (1963) 3-20; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 193-219; J. IBÁÑEZ, *Naturaleza de la Εὐσέβεια en S. Atanasio*: Scripta Theologica 3 (1971) 31-73; C. KANNENGIESSER, Λόγος et νοῦς chez Athanase d'Alexandrie: SP 11 (TU 80) (Berlín 1972) 199-202.

3. Cristología

El discutir a fondo las relaciones del Hijo con el Padre no impidió a Atanasio contestar a cuestiones estrictamente cristológicas. Aun manteniendo la distancia real entre la divinidad y la humanidad después de la encarnación, recalca la unidad personal de Cristo:

Así como es el Verbo de Dios, después «el Verbo se hizo carne». Y mientras «al principio era el Verbo», en la consumación de los siglos la Virgen concibió en su seno y el Señor se hizo hombre. Y Aquel de quien se dicen las dos afirmaciones es una sola persona, pues «el Verbo se hizo carne». Mas las expresiones que se emplean acerca de su divinidad y acerca de su encarnación tienen un sentido propio que corresponde a cada una de ellas. Y el que escribe acerca de los atributos humanos del Verbo sabe también lo concerniente a su divinidad; y el que explica acerca de su divinidad no ignora lo que pertenece a su venida en la carne; si distingue cada cosa como un «banquero aprobado» y hábil, caminará por el recto sendero de la piedad. Así, pues, cuando hable de su llanto, sabe que el Señor, hecho hombre, mientras con su llanto mostraba su humana naturaleza, como Dios que era resucitó a Lázaro; y sabe que solía sentir hambre y sed físicamente, en tanto que, como Dios, alimentaba a miles de personas con cinco panes; sabe también que, mientras el cuerpo humano yacía en la tumba, fue resucitado como cuerpo de Dios por el mismo Verbo (*De sent. Dion.* 9).

De esta suerte, cuanto el Señor hizo como Dios y como hombre pertenece a una misma persona:

Siendo realmente Hijo de Dios, se hizo también Hijo del hombre, y siendo Hijo unigénito de Dios, se hizo también «primogénito entre muchos hermanos». Por lo tanto, no es que fueran distintos el Hijo de Dios antes de Abrahán y el Hijo de Dios después de Abrahán; ni tampoco que fueran distintos el que resucitó a Lázaro y el que preguntó acerca de él; sino que era el mismo el que dijo como hombre: «¿Dónde yace Lázaro?» (Io 11,34), y el que, en cuanto Dios, le resucitó; era el mismo el que, como hombre y corporalmente, escupió, que el que, en cuanto Hijo de Dios, abrió divinamente los ojos del ciego de nacimiento; padeció en la carne, como dice Pedro (1 Petr 4,1), y, como Dios, abrió los sepulcros y resucitaba a los muertos (*Tom. ad Ant.* 7)

Con todo, de investigaciones recientes resulta que en la cristología de San Atanasio no hay puesto para el alma humana de Cristo. A. Stülcken tiene el mérito de haber descubierto que, como teólogo, Atanasio no atribuye ningún papel importante al alma humana de Cristo. Es verdad que G. Voisin trató de refutar este punto de vista, pero M. Richard y A. Grillmeier han llegado a la misma conclusión. Examinando cuidadosamente *Contra Arianos* III 35-37, M. Richard ha mostrado la poca consistencia de la argumentación de Atanasio contra los arrianos. Estos fundaban sus objeciones contra la divinidad de Cristo en pasajes de la Biblia que mencionan el sufrimiento interior, el temor y la tristeza del Logos. Se podría esperar que Atanasio demostrara que todo ello no tiene nada que ver con su divinidad y que es obra de su alma humana. En cambio, él nunca explota esta oportunidad y nunca ataca a los arrianos por haber cometido este error. La explicación está en que la forma característica de la cristología primitiva era la cristología del Logos-Sarx. Bajo otros respectos, Arrio y Apolinar estaban en extremos opuestos; in embargo, son los típicos exponentes de esta tendencia. Ninguno de los dos admite la presencia de un alma humana en Cristo, porque estaban convencidos de que su puesto lo ocupó el Logos. Se puede considerar también a Atanasio como un representante moderado, aunque ortodoxo, de esta forma de cristología, si bien difiere de ambos, de Arrio y de Apolinar, en cuanto que él nunca niega explícitamente la existencia de un alma humana en Cristo. Desde su ángulo de vista predominantemente soteriológico, Atanasio se contenta con destacar en Cristo el Logos y la Sarx, pero se abstiene de responder a cuestiones referentes al lazo de unión entre el Logos y su Carne. Esto llama aún más la atención si recordamos que un siglo antes Orígenes había introducido ya el

concepto del alma de Cristo como intermedio entre Dios y la Carne (cf. vol.1 p.391).

En *Tom. ad Antioch.* 7 hay un pasaje que se ha solido aducir para probar que Atanasio creía en un alma humana de Cristo. La traducción que ordinariamente se hace de ese pasaje reza así:

Sostenía que el Salvador no tenía un cuerpo sin alma (οὐ σῶμα ἄψυχον), ni sin sentido, ni sin inteligencia; pues no era posible que, cuando el Señor se hizo hombre por nosotros, su cuerpo fuera sin inteligencia, ni la salvación se realizó en el mismo Verbo con sólo el cuerpo, sino también con el alma.

Sin embargo, Grillmeier opina que, si se hace justicia al contexto, las palabras οὐ σῶμα ἄψυχον no deben traducirse por «cuerpo sin alma», sino por «cuerpo sin vida».

Si bien es verdad que Atanasio conoce bien el concepto de la muerte como separación del alma y del cuerpo, sin embargo, al hablar de la muerte de Cristo, no menciona para nada el alma, sino que, siguiendo la cristología del Logos-Sarx, sustituye el alma por el Logos. De esta manera, para él la muerte de Cristo es la separación del Logos y del cuerpo. Esta idea aparece tanto en sus escritos más antiguos como en los más recientes. En uno de sus primeros escritos, en *De incarnatione* (22), observa:

Digo una vez más que, si su cuerpo hubiera caído enfermo y el Verbo se hubiera separado de él a la vista de todos, hubiera sido impropio que quien curó las enfermedades de otros permitiera que su propio instrumento se consumiera en enfermedades. A la verdad, ¿cómo hubiera creído que arrojaba las enfermedades de los demás, si su propio templo caía enfermo en El?

En *Orationes contra Arianos*, que es su obra dogmática más importante, explica la muerte de Cristo en los mismos términos de Logos-Sarx. Discutiendo los pasajes de Juan 12,27 y 10,18, afirma:

El que como hombre dijo: «Ahora mi alma se siente turbada», dijo también como Dios: «Tengo poder para dar mi vida y poder para volver a tomarla». Porque el turbarse era propio de la carne, pero el tener poder para dar la vida y tomarla de nuevo, cuando El quisiera, no es propio de hombres, sino del poder del Verbo. Porque el hombre no muere a su arbitrio, sino por necesidad de naturaleza y contra su voluntad; el Señor, en cambio, siendo inmortal como es, pero teniendo una carne mortal, tenía en su poder, como Dios, separarse libremente del cuerpo y tomarlo nuevamente, o cuando quisiera (3,57).

Así, pues, en su explicación de la muerte de Cristo no hay espacio para el alma humana. Por último, en su *Epístola a*

Epicteto, hablando de algunos que pretenden que el *Logos* se transformó en carne, hace referencia al *descensus ad inferos* de Cristo sin mencionar siquiera el alma:

Mas en el cuerpo que fue circuncidado, traído y llevado; que comió, bebió y se fatigó; que fue clavado en el árbol y padeció, moraba el Verbo de Dios, impassible e incorpóreo. Este fue el cuerpo que fue depositado en la tumba cuando partió el Verbo... Y esto, antes que nada, demuestra la necesidad de quienes afirman que el Verbo se transformó en huesos y carne. Si así hubiera sido, no habría habido necesidad de sepulcro, puesto que el cuerpo habría ido por sí mismo a predicar a los espíritus en el Hades. Pero de hecho fue El mismo (el Verbo) a predicarles, mientras José envolvía el cuerpo en una sábana y lo depositaba en el Gólgota. Con lo cual se demostró a todos que el cuerpo no era el Verbo, sino que el cuerpo era del Verbo (5/6).

No habla, pues, para nada del alma que abandona al cuerpo; ello prueba que el alma de Cristo no entra en su concepto de la muerte del Salvador y de su descenso a los infiernos.

El argumento que prueba que María es en realidad de verdad «madre de Dios» (*θεοτόκος*) es la unidad personal que existe entre las naturalezas divina y humana: «La Escritura contiene una doble descripción del Salvador: que fue siempre Dios, y es el Hijo, siendo el Verbo, el Resplandor y la Sabiduría del Padre; y que más tarde tomó por nosotros carne de una Virgen, Madre de Dios (*θεοτόκου*), y se hizo hombre» (*Or. Arian.* 3,29; 3,14).

Otra consecuencia de la unidad personal de Cristo es la *communicatio idiomatum*. Por esta razón, Cristo tiene derecho a la adoración aun en su naturaleza humana:

Nosotros no adoramos a una criatura, ni mucho menos. Tal error es propio de paganos y arrianos. Adoramos más bien al Verbo de Dios, Señor de la creación, encarnado. Porque aun cuando la misma carne sea también, en sí misma, parte del mundo creado, sin embargo se ha convertido en cuerpo de Dios. Y nosotros no separamos del Verbo el cuerpo como tal y lo adoramos, ni tampoco, cuando queremos adorar al Verbo, le apartamos de la carne, sino, sabiendo como sabemos que, según lo hemos dicho arriba, «el Verbo se hizo carne», le reconocemos como Dios aun cuando exista en la carne. ¿Quién es, pues, tan insensato que diga al Señor: «Apártate del cuerpo para que pueda adorarte»? (*Epist. ad Adelph.* 3).

Por el contrario, la encarnación y la muerte de Cristo no acarrearón vergüenza a Dios, sino gloria, y a nosotros nos proporcionaron mayores motivos para adorar al Señor:

El Verbo no sufrió menoscabo al recibir el cuerpo, para que tratase de alcanzar gracia, sino más bien deificó lo que había asumido y, aún más, lo dio gratuitamente al género humano. Porque, así como fue siempre adorado por ser el Verbo y por subsistir en la forma de Dios, así también, siendo el mismo, hecho hombre y de nombre Jesús, tiene bajo sus pies a la creación entera, que hinca su rodilla ante El en su Nombre y confiesa que la encarnación y la muerte, según la carne, del Verbo no han redundado en deshonor de su divinidad, sino en gloria del Padre. Porque es gloria del Padre que el hombre, creado y luego perdido, haya sido encontrado de nuevo, y que, habiendo muerto, haya sido resucitado y convertido en templo de Dios. Puesto que, mientras las potestades del cielo, los ángeles y los arcángeles, que siempre adoraron al Señor, ahora le adoran en el Nombre de Jesús, es privilegio nuestro y nuestra encumbrada exaltación el que el Hijo de Dios sea adorado aun hecho hombre y que a las potestades celestes no les extrañe el ver que todos nosotros, que formamos un solo cuerpo con El, somos introducidos en su reino (*Or. Arian.* 1,42).

Estudios: A. STÜLCKEN, *Athanasiana. Literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchungen* (TU NF 4,4) (Leipzig 1899). G. VOISIN, *La doctrine christologique de saint Athanase*: RHE 1 (1900) 226-248; E. WEIGL, *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius* (FLD 12,4) (Paderborn 1914). Cf. J. LIÉBAERT, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme* (Lille 1948) 130-136; J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*: RHE 23 (1927) 5-43, 209-241; E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ* 2.^a ed. (Bruselas y París 1936) 374-409; R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies* (Londres 1940); T. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan* (Friburgo 1940) 28-30; L. BOUYER, *L'incarnation et l'Église, corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (París 1943); M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*: MSR 4 (1947) 5-54; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG 1 (1951) 77-102; I. ORTIZ DE URBINA, *L'anima umana di Cristo secondo S. Atanasio*: OCP 20 (1954) 27-43; P. GALTIER, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ*: Greg 36 (1955) 553-589; T. E. POLLARD, *The Impassibility of God*: Scottish Journal of Theology 8 (1955) 353-364; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 284-9; A. GESCHÉ, *L'âme de Jésus dans la christologie du IV^e siècle*: RHE 54 (1959) 385-425; H. DIEPEN, *Douze dialogues de christologie ancienne* (Roma 1960) 141-413 (alma humana de Cristo); A. VAN HAARLEM, *Incarnation en verlossing bij Athanasius* (Wageningen 1961); A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 206-217; P. MERENDINO, *Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihrer Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch-theologischen Ueberlieferungen* (LOF 42) (Münster 1965); B. SALLERON, *Matière et corps du Christ chez saint Athanase d'Alexandrie* (diss.) (Roma 1967); J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* (Studies in the History of Christian Thought, 4) (Leiden 1968).

4. *Espíritu Santo*

La doctrina de Atanasio sobre la divinidad del Espíritu Santo y sobre su consubstancialidad con el Padre sigue la línea del pensamiento cristológico de los alejandrinos. El Espíritu Santo tiene que ser Dios, porque, si fuera una criatura, no tendríamos nosotros, en El, ninguna participación de Dios: este pensamiento recurre una y otra vez en sus *Cartas a Serapión*:

¿Cómo puede ser uno de tantos y pertenecer al número de los que de El participan, uno que no es santificado por otro ni participa en la santificación, sino que El mismo hace a otros partícipes y en El se santifican todas las criaturas?

Si nosotros nos hacemos «partícipes de la divina naturaleza» (2 Petr 1,4) por comunicación del Espíritu, sería insensato quien afirmara que el Espíritu tiene una naturaleza creada y no la naturaleza de Dios. Pues es por El por quien son divinizados precisamente aquellos en quienes está El. Si El diviniza, no cabe duda de que su naturaleza es divina (1,23-24).

En segundo lugar, el Espíritu Santo forma parte de la Trinidad y, como la Trinidad es homogénea, el Espíritu no es criatura, sino Dios:

Es una locura llamarle criatura. Si fuera criatura, no podría figurar en la Trinidad. Porque la Trinidad, toda ella, es un solo Dios. Basta saber que el Espíritu no es una criatura y que no se incluye entre las cosas creadas. Porque a la Trinidad no se le mezcla nada extraño; es indivisible y homogénea (1,17).

Es consubstancial (ὁμοούσιος) al Padre, igual que el Hijo:

Si el Espíritu Santo es uno y, en cambio, las criaturas muchas y los ángeles también muchos, ¿qué parecido puede haber entre el Espíritu y las cosas creadas? Es evidente también que el Espíritu no pertenece al número de los muchos ni es tampoco un ángel. Mas por ser uno, y aún más por pertenecer al Verbo, que es uno, y pertenecer a Dios, que es uno, es también consubstancial a El (ὁμοούσιος). Estas afirmaciones [de la Escritura] acerca del Espíritu Santo, por sí solas, muestran que, en cuanto a naturaleza y esencia, no tiene nada en común con las criaturas ni nada que sea propio de ellas, sino que es distinto de las cosas creadas, y pertenece, y no es extraño, a la esencia y a la divinidad del Hijo; en virtud de esta esencia y naturaleza pertenece a la Santa Trinidad (1,27).

Que el Espíritu Santo debe su existencia al Hijo, fue idea de Orígenes. Se advierte una tendencia parecida en los escritos de Atanasio. Afirma, por ejemplo: «No es que el Hijo

participe del Espíritu para de esta manera poder estar también El en el Padre, ni tampoco se puede decir que reciba El al Espíritu, sino que más bien es El quien lo comunica a todos; y no es el Espíritu el que une al Verbo con el Padre, sino más bien el Espíritu es el que recibe del Hijo... El es el que, como se ha dicho, da al Espíritu, y cuanto tiene el Espíritu lo tiene del Verbo» (*Or. Arian.* 3,24).

Atanasio afirma explícitamente que el Espíritu Santo «procede del Padre» (*Ep. Ser.* 1,2). La cuestión estriba en saber si enseña la doctrina de una doble procesión, a saber, del Hijo y del Padre. En ninguna parte afirma explícitamente que el Espíritu Santo proceda del Hijo; pero que el Espíritu proceda del Hijo, o del Padre a través del Hijo, es un corolario necesario de toda su argumentación. En efecto, todo lo que dice acerca de la procesión del Espíritu Santo no tendría sentido si no estuviera él convencido de que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Su misma procesión del Padre la deducimos del conocimiento que tenemos de la misión que ha recibido del Verbo, según se deduce claramente de esta observación de Atanasio: «Así como el Hijo, el Verbo viviente, es uno, así también la actividad vital y el don con que santifica e ilumina debe ser uno, perfecto y completo, del cual se dice que procede (ἐκπορεύεσθαι) del Padre, porque brilla y es enviado y es dado por el Verbo, quien a su vez es del Padre» (*Ep. Ser.* 1,20).

Estudios: T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts* (Friburgo i. B. 1901) 47-89; P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946) 117-134; C. R. B. SHAPLAND, *The Letters of S. Athanasius Concerning the Holy Spirit* (Nueva York 1951) 34-43: Athanasius' doctrine of the Holy Spirit; A. LAMINSKY, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Des Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des Trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (Erfurter Theologische Studien 23) (Leipzig 1969).

5. Bautismo

Atanasio considera inválido el bautismo conferido por los arrianos. En su *primera carta a Serapión* (30) dice: «Nos une a Dios la fe en la Trinidad, que nos ha sido transmitida. El que quita algo a la Trinidad y es bautizado en el nombre del Padre solamente, o en el nombre del Hijo solamente, o en el Padre y en el Hijo sin el Espíritu Santo, no recibe nada..., porque el rito de la iniciación es en la Trinidad. El que separa al Hijo del Padre o reduce al Espíritu Santo al nivel de las criaturas, no tiene ni al Hijo ni al Padre, sino que está sin Dios, peor que un infiel, y es cualquier cosa menos cristiano».

De estas palabras cabría deducir que Atanasio critica el bautismo de los arrianos por no usar la fórmula trinitaria requerida. Sin embargo, no es así. La objeción principal de Atanasio es la misma que hicieron Cirilo de Jerusalén, Basilio

Magno, los *Cánones apostólicos* (46; 47) y las *Constituciones apostólicas* (19). Se funda en que la fe con que se confiere es defectuosa, como resulta evidente de su segundo *Discurso contra los arrianos* (42-43):

Estos [los arrianos] corren el peligro de perder también la plenitud del sacramento; me refiero al bautismo. Porque, si la iniciación se da en el nombre del Padre y del Hijo y ellos no expresan al verdadero Padre, porque, al negar al que procede de El y es semejante a El en substancia, niegan también al verdadero Hijo y mencionan a otro de su propia invención, creado de la nada, ¿cómo no será un rito totalmente vacío e infructuoso el que ellos administran, que tiene, sí, apariencia, pero que en realidad nada aprovecha a la piedad? Porque los arrianos no bautizan en el Padre y en el Hijo, sino en el Creador y en la criatura, en el Hacedor y su obra. Como la criatura es otra cosa que el Hijo, el bautismo, que se supone administrado por ellos, es distinto del bautismo verdadero, aunque afecten nombrar el nombre del Padre y del Hijo, por ser palabras de la Escritura. Ya que no confiere bautismo quien dice simplemente: «¡Oh Señor!», sino el que juntamente con el nombre tiene también la recta fe. Por consiguiente, fue ésta la razón por la cual nuestro Salvador tampoco mandó simplemente bautizar, sino que primeramente dice: «Enseñad»; y después: «Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», para que de la instrucción naciera la recta fe y con la fe se realizara la iniciación del bautismo.

Existen también otras muchas herejías, que pronuncian solamente las palabras, pero no piensan rectamente, como queda dicho, ni tienen una fe sana, y, consiguientemente, el agua que ellos administran resulta infructuosa por defecto de piedad, de suerte que aquel a quien rocían con ella, en vez de redimirse, queda contaminado con la impiedad... Por ejemplo, los maniqueos y frigios y los discípulos del Samosateno, aunque pronuncian los nombres, sin embargo son herejes. Así también los que sienten con Arrio siguen la misma marcha, aun cuando reciten las palabras que están escritas y pronuncien los nombres; también ellos juegan con los que de ellos reciben (el rito).

Interesa advertir que aquí Atanasio menciona a los seguidores de Pablo de Samosata entre los herejes que usaban la fórmula bautismal prescrita. También el concilio de Nicea (canon 19) considera inválido su bautismo, lo mismo que Atanasio, porque dispone: «Respecto a los paulianistas que deseen volver a la Iglesia católica, se ha de observar la norma de que deben ser bautizados nuevamente».

Estudios: J. ERNST, *Der Ketzertaufstreit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles*

und Nicaea (Maguncia 1901); Id., *Die Ketzertaufangelegenheit auf den Konzilien von Arles und Nicaea*: ZkTh 27 (1903) 759-757; W. SATTLER, *Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500* (1911); G. BALDANZA, *L'appartenenza alla Chiesa nel pensiero di S. Atanasio*: Divinitas 7 (1963) 484-492; K. KARAKOLÈ, 'Η Εκκλησία κατὰ τὸν Μ. Ἀθανάσιον' Gregorios ho Palamos 48 (1965) 277-289.354-366; J. BALDANZA, *Quinam, iuxta S. Athanasium, pertinent ad veram Christi Ecclesiam*: Ephemerides Juris Canonici 22 (1966) 203-211.

6. Eucaristía

En el fragmento de su sermón *A los recién bautizados*, que nos ha conservado Eutiquio de Constantinopla (PG 26,1325), Atanasio dice claramente:

Verás a los levitas traer panes y un cáliz de vino y colocarlos sobre la mesa. Mientras no se hagan las invocaciones y oraciones, no hay más que pan y cáliz. Pero después que se hayan pronunciado las grandes y admirables oraciones, entonces el pan se convierte en cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo y el vino se convierte en su sangre. Acudamos a la celebración de los misterios. Mientras no se hagan las oraciones e invocaciones, este pan y este vino son simplemente [pan y vino]. Pero, después que se pronuncian las grandes oraciones y santas invocaciones, el Verbo descende al pan y al cáliz y se convierte en cuerpo del Verbo.

Otro pasaje acerca de la Eucaristía se encuentra en sus *Cartas a Serapión* 4,19. Algunos sabios han aducido este texto para probar que Atanasio consideraba la Eucaristía como símbolo del cuerpo y de la sangre del Señor, y no como su cuerpo y sangre reales. Mas, examinado en su contexto, el pasaje en cuestión no justifica semejante interpretación. Atanasio introduce a Jesús prometiendo a los Apóstoles que les dará su cuerpo y su sangre como comida espiritual (πνευματικῶς). Con esta expresión, Atanasio quiere refutar la falsa interpretación de los habitantes de Cafarnaúm, que pensaron en la carne de Cristo en su estado natural. Se dará a los Apóstoles el cuerpo y la sangre del Señor en una forma espiritual (πνευματικῶς δοθήσεται τροφή), en prenda de la resurrección a la vida eterna. Así es que no cabe dar a las palabras de Atanasio una interpretación simbólica en el sentido de Zwinglio.

SERAPION DE THMUIS

Antes de ser obispo de Thmuis, lugar del Egipto Inferior, Serapión había sido superior de una colonia de monjes. Sozomeno (*Hist. eccl.* 4,9) le llama «prelado distinguido por la admirable santidad de su vida y por el poder de su elocuencia». San Jerónimo (*De vir. ill.* 99) afirma que se le dio el título de *Scholasticus* a causa de su gran saber. Fue íntimo amigo de San Antonio el Ermitaño, quien le hizo confidente de sus visiones (ATANASIO, *Vita Ant.* 82) y le dejó una de sus

pieles de oveja (ibid., 91); la otra la recibió Atanasio. Este le dirigió una serie de cartas importantes. Ya el año 339, Atanasio envió una de sus cartas festales «al querido hermano y colega nuestro en el ministerio» (PG 26,1412-4), lo cual indica que en esa fecha Serapión estaba ya consagrado. En otra carta, Atanasio le describe la muerte de Arrio y refuta la opinión de los que creían que el hereje se había reconciliado con la Iglesia. Los detalles se los había suministrado su presbítero Macario, que se encontraba en Constantinopla cuando murió Arrio; Atanasio estaba a la sazón desterrado en Tréveris. Esta carta la escribió evidentemente el año 358. Pero las más importantes son las cuatro que le dirigió Atanasio acerca del Espíritu Santo (cf. *supra*, p.61-62); representan el primer tratado en forma sobre este tema y atestiguan el mutuo respeto y la frecuencia de sus relaciones. Además, el año 356, Atanasio envió a Serapión, juntamente con otros cuatro obispos egipcios y tres presbíteros, a la corte de Constancio a refutar las calumnias del partido arriano y ganar al emperador. Precisamente bajo este mismo emperador fue alejado de su sede y sufrió como «confesor». No se conoce la fecha exacta de su muerte. Según Epifanio (*Haer.* 73,26), al sínodo de Seleucia del 359 asistió como obispo de Thmuis un tal Ptolomeo. Sería precipitado deducir de esto que Serapión ya había muerto para esa fecha. Es más probable que Ptolomeo fuera un usurpador arriano y que Serapión estuviera desterrado. Además, en un fragmento de una carta que Apolinar escribió a Serapión y que se ha conservado en el *Adv. fraudes Apollinaristarum*, se alude a una comunicación enviada a Corinto por Atanasio sobre la cuestión cristológica. Esta última no parece ser otra cosa que la carta de Atanasio a Epicteto (cf. *supra*, p.63s); por la fecha en que está escrita, no es posible que en el otoño del 359 Serapión estuviera ya muerto. Aun cuando Lietzmann (*Apollinaris* p.279) se haya equivocado al señalar el año 370 como fecha de su composición, hay pruebas suficientes para afirmar que Serapión debió de morir después del año 362.

Estudios: G. BARDY: DTC 14 (1941) 1908; H. DÖRRIES: PWK Suppl. 8 (1956) 1260-1267; J. QUASTEN, *Serapion* New Catholic Encyclopedia 13 (1967) 105-106; A. HAMANN, *Serapion*: LThK² 9 (1964) 682-683.

SUS ESCRITOS

San Jerónimo (*De vir. ill.* 99) nos dice que Serapión escribió un excelente tratado contra los maniqueos (cf. *infra*, p.396), otro sobre los títulos de los salmos y valiosas cartas a diversas personas. La obra sobre los salmos se ha perdido. En cambio, se ha descubierto recientemente el texto completo del escrito contra los maniqueos.

1. *Contra los maniqueos*

Su texto tuvo una historia complicada. Apareció primeramente en *Antiquae Lectiones*, vol.5 (Ingolstadt 1608) de Canisio, en una traducción latina hecha por el jesuita español Francisco de Torres. La primera edición griega la preparó J. Basnage fundándose en un solo manuscrito del siglo XVII de la *Stadtbibliothek* de Hamburgo, que contiene, además, el tratado de Tito de Bostra contra los maniqueos. Esta edición fue la base de todos los textos griegos impresos hasta que el cardenal Pitra llamó la atención sobre un códice del siglo XI de la *Biblioteca di San Carlo*, de Génova; al igual que el manuscrito de Hamburgo, contenía una copia fragmentaria del tratado de Serapión, seguido de los libros 1-3 del *Contra Manichaeos* de Tito. El nuevo manuscrito resultó ser el arquetipo, tanto del manuscrito de Hamburgo como de otros dos manuscritos de Roma de los siglos XVII y XVIII, respectivamente. El códice llevó, además, a A. Brinkmann a un descubrimiento importante. Ninguno de los ejemplares del tratado de Serapión era completo, pero, analizando hábilmente el volumen de Génova, probó que, en una época remota, habían trastornado el orden de las páginas. El desorden fue debido a la equivocación de algún encuadernador, que dislocó unas tres cuartas partes del total de los folios. Se perdió una hoja, pero el resto quedó disperso en el opúsculo de Tito de Bostra. De esta manera, Brinkmann consiguió reconstruir prácticamente todo el tratado de Serapión, demostrando que Migne (PG 40,900-924) sólo contiene una cuarta parte del original. Estaban así las cosas, cuando en 1924 Eustratiades y Arkadios publicaron el catálogo de la biblioteca del monasterio de Vatopedi en el Monte Athos. Daba noticia de un manuscrito del siglo XII, desconocido hasta entonces, que contiene, entre una serie de tratados patrísticos, el *Contra los maniqueos* de Serapión completo. Un año más tarde, R. P. Casey obtuvo un facsímil, y las deducciones de Brinkmann resultaron ser notablemente exactas. El texto convalida sus conclusiones y llena, además, la laguna causada por la pérdida de una hoja. Finalmente, el año 1931, Casey publicó una nueva edición basada en los códices de Athos y Génova. Era la primera vez que el opúsculo de Serapión completo se ponía a disposición de los estudiosos.

Entonces se explicó por qué lo llama San Jerónimo un *egregius liber* y por qué le dieron a su autor el sobrenombre de *Scholasticus*. Hay abundantes pruebas de su erudición retórica, filosófica y teológica. Es verdad que no fue intención de Serapión refutar todo el sistema maniqueo, como lo hiciera Alejandro de Licópolis y, más tarde, San Agustín. Se limita a criticar los puntos principales, especialmente la teoría dualista de un primer principio bueno y otro malo, las objeciones contra el Antiguo Testamento y ciertas partes del Nue-

vo. Pero demuestra gran habilidad y penetración al probar que estas doctrinas básicas del maniqueísmo son ilógicas e inconsistentes.

En cuanto a la doctrina cristológica de Serapión, hay que advertir que, a pesar de sus relaciones amistosas con Atanasio, no aplica al Hijo de Dios la expresión nicena *homoousios*, sino simplemente *homoios* (48,20s). El término *homoousios* aparece en 27,6, donde afirma el autor que las criaturas no son de la misma substancia que el Creador (*homoousia*). Por 25,13-8 y 37,11-3 se deduce que, en el canon de Serapión, el Evangelio de San Marcos ocupaba el primer puesto, y el de San Mateo, el segundo. En 11,1s tenemos una de las más antiguas referencias al culto cristiano de las reliquias. Los capítulos 29 y 30 tratan de las relaciones entre los demonios y el abismo (cf. Lc 8,31). Si bien Serapión considera el *abismo* del Evangelio como un lugar de castigo y de tortura, su finalidad principal es servir de remedio al pecador (30,1-5); existe sólo para sosegarle e iluminarle (30,9). Esta manera de concebir el infierno parece estar influenciada por Orígenes.

Edición: R. P. CASEY, *Serapion of Thmuis against the Manichees* (HTS 15) (Cambridge [Mass.] 1931).

Estudios: A. BRINKMANN, *Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer*: SAB (1894) 479-491; R. P. CASEY, *The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*: HThR 21 (1928) 97-111; A. PETERS, *Het tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën*: SE 2 (1949) 55-94.

2. El Eucologio

Un manuscrito único, del siglo XI (n.149), del monasterio Laura del Monte Athos, contiene un *euchologion* o sacramentario que se atribuye a Serapión, obispo de Thmuis. Es una colección de treinta oraciones, de origen ciertamente egipcio, que data, en su forma actual, del siglo IV, probablemente antes, más bien que después, del año 350. El nombre de Serapión se encuentra en la inscripción de la primera y decimoquinta oración, pero las demás fueron compuestas también por el mismo autor, como es fácil probar por su terminología y contenido. Dieciocho se relacionan con la liturgia eucarística, siete con el bautismo y confirmación, tres con las órdenes, dos con la bendición del aceite y con los funerales. A las treinta oraciones sigue en el manuscrito una *Carta acerca del Padre y del Hijo*, de carácter dogmático.

La oración de ofrenda es una anáfora que consta de Prefacio, que termina en el *Sanctus*, oblación y narración de la Institución, invocación del Logos, intercesión en favor de los vivos, intercesión en favor de los difuntos, recitación de los Dípticos y oración por los oferentes.

En esta anáfora merecen destacarse varios puntos que llaman la atención. Tenemos aquí el testimonio seguro más anti-

guo del uso del *Sanctus* en la liturgia eucarística. La transición del *Sanctus* a las palabras de la Institución es también típica de la liturgia egipcia más reciente. Pero es todavía más sorprendente el que, entre las palabras de la Institución que se pronuncian sobre el pan y las que se pronuncian sobre el cáliz, se inserta una oración por la unión de la Iglesia, tomada de la *Didaché* (9,4). Es cierto que algunas frases del Prefacio coinciden al pie de la letra con la liturgia que se conoce con el nombre de liturgia de San Marcos. Por otra parte, examinándola de cerca, es evidente que la anáfora presenta muchas particularidades propias. Algunos pasajes reflejan un colorido predominantemente especulativo y teológico, y más específicamente «gnóstico», que no proviene de la tradición antigua, sino que representa la contribución propia de Serapión. El autor da muestras de una osada independencia, que le lleva a crear oraciones enteramente nuevas y a revisar las fórmulas cristianas antiguas. Por esta razón, su canon eucarístico, aunque de gran valor para la historia de la liturgia, es, con respecto a la tradición, sólo un testigo de segunda clase. La misma epiclesis del Logos parece también una contribución propia de Serapión. Pedro y Teófilo, patriarcas de Alejandría, atestiguan que ni Atanasio ni las liturgias de Alejandría conocieron nunca semejante invocación pidiendo la venida del Logos sobre el pan y el cáliz; pero se puede probar que depende de oraciones eucarísticas gnósticas, y de hecho presenta algunas analogías con ellas.

La *Carta acerca del Padre y del Hijo*, que en el manuscrito sigue inmediatamente después de las treinta oraciones del *Euchologion*, no lleva nombre alguno. G. Wobbermin sostiene que se debe atribuir a Serapión, pero el estilo difiere del que vemos en el tratado *Contra los maniqueos* y en el *Euchologion*. La doxología con que termina la carta: «Al Dios sabio e invisible, honor y poder, grandeza, magnificencia, ahora y siempre; fue, es y será por generaciones y generaciones, por los siglos de los siglos incorruptibles y eternos. Amén», es muy distinta de la doxología estrictamente trinitaria dirigida a Dios por Cristo en el Espíritu Santo, que aparece en términos casi idénticos al final de todas las oraciones del sacramentario de Serapión. El autor de la carta tiene una idea confusa acerca de la tercera Persona. Siguiendo a «los santos maestros de la Iglesia católica y apostólica», quiere probar que el Hijo es coeterno con el Padre. Probabilísimamente pertenece a una generación más antigua de adversarios de la herejía arriana.

El manuscrito que contiene el *Euchologion* de Serapión lo encontró A. Dimitrijewsky, a quien debemos también la primera edición publicada el año 1894. Cuatro años más tarde la volvió a editar G. Wobbermin, que no se había enterado de la edición anterior. Han aparecido después otras ediciones pre-

paradas por F. E. Brightman, con la secuencia correcta de las oraciones, y por F. X. Funk.

Ediciones: A. DIMITRIJEWKY, *Ein Euchologium aus dem 4. Jahrhundert, verfasst von Serapion, Bischof von Thmuis* (Kiev 1894); G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (TU 18,3b) (Leipzig 1898); F. E. BRIGHTMAN, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*: JThSt 1 (1900) 88-113.247-277; F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum II* (Paderborn 1905) 158-195 (con traducción latina).

Oraciones eucarísticas: J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (FP 7) (Bonn 1935) 48-67.

Traducciones: *Alemana:* R. STORF: BKV² 5 (1912) 135-157.—*Inglesa:* J. WORDSWORTH, *Bishop Serapion's Prayer-book. An Egyptian Sacramentary dated probably about A. D.350-6* translated from the edition of G. Wobbermin (SPCK) (Londres 1899; 2.^a ed. revisada 1923).—*Españolas:* L. MALDONADO, *La plegaria eucarística* (BAC 273) (Madrid 1967) 441-443; V. MARTÍN PINDADO y J. M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística* (Madrid 1968) 185-189.—*Francesa:* L. BOUYER, *Eucharistie* (Tournai 1966) 202-203.

Estudios: P. DREWS, *Über Wobbermins «Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens»*: ZKG 20 (1900) 291-328.415-441; A. BAUMSTARK, *Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion*: RQ 18 (1904) 123-142; T. SCHERMANN, *Aegyptische Abendmahlsliturgien in ihrer Überlieferung dargestellt* (StGKA 6,1-2) (Paderborn 1912) 100-114; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* 5.^a ed. (París 1925) 76-81; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 186-197; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. Le présence réelle et la transsubstantiation* (Études d'hist. et de théologie positive, sér.2) 9.^a ed. (París 1930) 311-317; H. LECLERCQ: DAL II (1933) 606-612; B. CAPELLE, *L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse*: Mus 49 (1946) 425-443; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* 4.^a impr. (Westminster 1949) 162-172; P. E. RODOPOULOS, *The Sacramentary of Serapion*: Theologia 28 (Atenas 1957) 252-275.420-439.578-591; 29 (1958) 45-54.208-217; P. E. RODOPOULOS, *Doctrinal Teaching in the «Sacramentary» of Serapion of Thmuis*: Greek Orthodox Theological Review 9 (1963-1964) 201-214; B. BOTTE, *L'Eucologe de Sérapion est-il authentique.*: OC 48 (1964) 50-56; L. BOUYER, l.c., 201-207; L. MALDONADO, o.c., 441-5.

3. Cartas

De las «valiosas cartas a diversas personas» que, según San Jerónimo (*De vir. ill.* 99), escribió Serapión, sólo quedan unas pocas. Dos de ellas las descubrió el cardenal Mai. La primera es una breve carta de consuelo dirigida al obispo Eudoxio, que se hallaba enfermo; la segunda es una carta, más larga, de aliento a los monjes de Alejandría. En esta última emplea la expresión «Trinidad consubstancial» (ὁμοούσιος τριάς). Con todo, un fragmento griego, publicado por el cardenal Pitra (*Analecta sacra* 2 [París 1884] proleg. XL; *Analecta sacra et classica* I [París 1888] 47) es una prueba de que en un tiempo existió una colección de treinta y tres cartas. Hay esperanza de que todavía se llegue a recobrar algunas de estas cartas. Draguet, por ejemplo, ha publicado recientemente una que Serapión dirigió a unos discípulos de San Antonio el Ermitaño con ocasión de su muerte (356). Una versión armenia, publi-

cada en 1885, comprende solamente la mitad del texto. En cambio, la versión siríaca, descubierta por Draguet, da la carta completa, que parece auténtica. Las dos versiones se hicieron del original griego, que ya no existe.

Ediciones: PG 40,923-942 reproduce las dos cartas que publicó MAI: *Classici auctores* 5 (Roma 1883) 364-5 y *Spicilegium Romanum* 4 (Roma 1840) Praef. 45-67; R. DRAGUET, *Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine (A. D. 356) en version syriaque et arménienne:* Mus 64 (1951) 1-25 da el texto de ambas versiones, traducción francesa y comentario.

Los fragmentos siríacos de una *Homilía sobre la virginidad*, una *Carta a los confesores* y un breve fragmento dogmático, publicados por Pitra (*Analecta sacra* 4 [París 1883] 214-5; 443-4) son de dudosa autenticidad. Devreesse ha publicado varios fragmentos de un comentario al Génesis. La *Vida de Juan Bautista*, que se conserva en una versión árabe y se atribuye a un obispo egipcio llamado Serapión, no puede ser auténtica.

Ediciones: R. DEVREESE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque:* RBibl (1935) 181: la *Vida de Juan Bautista* fue publicada y traducida al inglés por A. MINGANA, *Bulletin of the John Riland Library* 11 (1927) 342-349, 438-491, reimpressa en *Woodbrooke Studies* I (Cambridge 1927) 234-287, cf. 138-145. Traducción alemana: R. Boos: *Goetheanum* 6 (1927) 318-320.

DIDIMO EL CIEGO

Dídimo, apellidado «el Ciego», destaca entre los jefes de la escuela catequética de Alejandría en el siglo IV. Nacido hacia el año 313, perdió la vista a la edad de cuatro años, según nos informa Paladio (*Hist. Lausiaca*. 4). La alta estima de que gozó en vida brotó en parte de la espontánea admiración provocada por un hombre que, a pesar del enorme impedimento de una ceguera que le duró toda la vida, allegó un asombroso tesoro de erudición, y ello sin haber ido nunca a la escuela ni haber aprendido siquiera a leer. Fue un verdadero prodigio de conocimientos enciclopédicos, pero no fue, bajo ningún concepto, una inteligencia brillante u original. Se mantuvo al margen de las controversias religiosas de su tiempo, y, sin embargo, ejerció una influencia realmente fuerte en el pensamiento teológico contemporáneo. Atanasio no dudó en colocarle en un cargo de extremada responsabilidad como jefe de la escuela catequética de Alejandría (RUFINO, *Hist. eccl.* 2,7). Fue el último de sus ilustres maestros, pues la famosa escuela se cerró poco después de su muerte. Sus discípulos más conocidos son San Jerónimo y Rufino. El primero menciona repetidas veces a Dídimo como su *magister* (*Epist.* 50,1; 84,3; *Comm. in Osee proph.* pról.; *Comm. in epist. ad Ephes.* pról.), ensalza su saber y da fe de la influencia que ejercía sobre los teólogos de su tiempo, tanto occidentales como orientales (*Liber de Spir. Sancto*, Praef. ad Paulin.). El segundo le llama « ro-

feta» y «hombre apostólico» (RUFINO, *Apol. in Hier.* 2,25). Pero Dídimo no se granjeó la admiración de sus contemporáneos solamente por su saber. Su ascetismo le valió un renombre igual. Vivió una vida casi eremítica. San Antonio, padre del monaquismo, le visitó varias veces en su celda, y Paladio le hizo allí cuatro visitas en un período de diez años (*Hist. Lausiaca*. 4). Tenía ochenta y cinco años de edad cuando murió hacia el año 398.

Monografías: I. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandria* (TU 29,3) (Leipzig 1905); G. BARDY, *Didyme l'Aveugle* (París 1910); W. J. GAUCHE, *Didymus the Blind. an Educator of the Fourth Century* Diss. (Washington 1934); L. DOUTRELEAU, *Vie et survie de Didyme l'Aveugle du IV^e siècle à nos jours: Les Mardis de Dar El-Salam* 46-47 (1959) 33-92; A. VAN ROEY, *Didymos der Blinde: LThK²* 3 (1959) 373-374; G. BINDER, L. KOENEN, L. LIESENBORGH, *Ein neues Epikurfragment bei Didymus dem Blinden: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1 (1967) 33-44.

I. SUS OBRAS

Su vasta erudición, que asombraba a sus contemporáneos, la vertió en gran número de escritos. Según Paladio, «interpretó el Antiguo y Nuevo Testamento palabra por palabra, y tanta atención prestó a la doctrina, exponiéndola con sutileza y seguridad a la vez, que sobrepasó a todos los antiguos en conocimientos» (l.c.). Esta afirmación coincide exactamente con lo que nos dice San Jerónimo; éste califica sus obras de *plura et nobilia*, y menciona, además de los comentarios sobre gran número de libros bíblicos, tratados como el *De Spiritu Sancto*, el *De dogmatibus* y dos libros *Contra Arianos*; pero añade al terminar su enumeración: «y muchas otras cosas cuya relación sería una obra por sí sola» (*De vir. ill.* 109).

Desgraciadamente, de su abundante producción sólo quedan pequeñísimos restos, debido al nublado de sospechas que cayó sobre el nombre y la fama de Dídimo durante las controversias origenistas. Después de todo, se había atrevido a defender al gran alejandrino y su obra *De principiis* como enteramente ortodoxos. No es de extrañar, pues, que en el siglo VI y siguientes fuera condenado como partidario de la preexistencia del alma y de la apocatástasis. Los obispos que se reunieron en Constantinopla para el quinto concilio ecuménico del año 553 anatematizaron, por estas doctrinas, a Orígenes, Dídimo y al diácono Evagrio Póntico. Como consecuencia de esta condenación, se perdieron casi todas las obras de Dídimo.

Ediciones: PG 39,131-1818. Aunque es la única edición general de sus obras, resulta muy incompleta. Una investigación concienzuda de las *catenae* proporcionará nuevos textos. K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 1-45, ofrece una edición crítica de muchos fragmentos exegéticos.

1. Sobre la Trinidad

Afortunadamente, entre los escritos que han llegado hasta nosotros se encuentra su obra principal, los tres libros *Sobre la Trinidad* (Τὰ περὶ τριάδος τρία βιβλία), compuestos entre los años 381 y 392. Quizá debamos su conservación al hecho de no estar manchados de origenismo. El mismo Jerónimo admite: «Certe in Trinitate catholicus est» (*Lib. II adv. Rufin.* 16). Efectivamente, está completamente de acuerdo con Atanasio en su defensa de la consubstancialidad de las tres divinas Personas. Rechaza el subordinacionismo de toda clase y, al final, contesta a las objeciones que alegaban los arrianos y macedonianos. El libro primero trata del Hijo; el segundo, del Espíritu Santo, y el tercero resume los anteriores y discute los pasajes bíblicos más importantes en que los adversarios basaban sus conclusiones. Aunque el tratado es una prueba de la enorme erudición bíblica de su autor, no pasa de ser una vasta colección de textos escriturísticos, estudiados a veces con verdadera profundidad, pero tergiversados también en ocasiones.

Ediciones: PG 39,269-992. Textos selectos: EP 1068-1076.

Estudios: T. SCHERMANN, *Lateinische Parallelen zu Didymus (De Trinitate 2-14)*: RQ 16 (1902) 232-242 (en Tertuliano y Ambrosio); A. JAHN y J. DRÄSEKE, *Zur Schrift über die Trinität*: Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 45 (1902) 410-415, trata de las citas de poetas griegos; H. R. SMYTHE, *The Interpretation of Amos 4,13 in St. Athanasius and Didymus*: JThSt N. S. 1 (1950) 158-168 (*De Trinitate* 3,31); L. DOUTRELEAU, *Le De Trinitate est-il l'oeuvre de Didyme l'Aveugle?*: RSR 45 (1957) 514-557; L. BÉRANGER, *Étude sur la christologie du «De Trinitate» attribué à Didyme l'Aveugle* (Lyon 1960) (mecanografiado); ID., *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du «De Trinitate» attribué à Didyme l'Aveugle*: RSRUS 36 (1962) 1-47; L. BÉRANGER, *Sur deux énigmes du «De Trinitate» de Didyme l'Aveugle*: RSR 51 (1963) 255-267; R. M. GRANT, *Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril contra Julianum*: JThSt 15 (1964) 265-279.

2. Sobre el Espíritu Santo

En su *De Trinitate*, Dídimo se refiere dos veces (3,16.21) a su tratado *Sobre el Espíritu Santo* (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος). El original griego se ha perdido, pero nos queda una versión latina, que preparó San Jerónimo entre los años 384 y 392 a una sugerencia del papa Dámaso (PL 39,1031-1086). El año 381, San Ambrosio, para escribir su *De Spiritu Sancto*, utilizó como fuente el texto griego, hasta el punto de que San Jerónimo, en la introducción a su traducción latina, le acusa de plagio; así, pues, Dídimo compuso esta obra antes del año 381 por lo menos. Recientemente E. Staimer ha sugerido los años 355-358 como tiempo de composición. Es una de las mejores monografías escritas sobre este tema en el siglo IV. La primera parte (c.4-29) prueba que el Espíritu Santo no es una criatura, sino que es consubstancial con el Padre y el Hijo; la segunda (c.30-59) trata de los textos escriturísticos

que confirman la doctrina católica y refutan las objeciones de los pneumatómacos. Prescindiendo de la traducción de las expresiones y términos trinitarios, de la que no se puede fiar, la traducción de San Jerónimo es tan fiel, que reproduce aun las citas equívocadas.

Ediciones: Versión latina: PG 39,1031-1086, PL 23,101-154; una nueva edición crítica será publicada en breve: G. BARDY, *Didyme, Traité du Saint-Esprit. Texte, introduction, traduction et notes* (SCH). Textos selectos: EP 1066-7.

Traducciones: Alemana: G. CRONE, *Didymus, Der Heilige Geist. erläutert*, Steyl, 1939.—*Francesa:* G. BARDY, l.c.

Estudios: T. SCHERMANN, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in 11. III de Spir. S.* (Munich 1902) 87-92; E. STOLZ, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus:* ThQ 87 (1905) 371-401, con un estudio precioso sobre el valor de la traducción de Jerónimo; B. ALTANER, *Augustinus und Didymus der Blinde, Eine quellenkritische Untersuchung:* VC 5 (1951) 116-120, prueba que San Agustín conoció el *De Spiritu Sancto*: A. QUATRONE, *La pneumatologia nel trattato De Spiritu Sancto di Didimo Alessandrino:* Regnum Dei 8 (1952) 82-88.140-152; 9 (1953) 81-88; E. STAIMER, *Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien. Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte.* Diss. theol. (Munich 1960); L. DOUTRELEAU, *Le «De Spiritu Sancto» de Didyme et ses éditeurs:* RSR 51 (1963) 383-406; Id., *Étude d'une tradition manuscrite: Le «De Spiritu Sancto» de Didyme:* Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 352-389.

3. *Contra los maniqueos*

Este tratado se conserva en griego y consta de 18 capítulos breves. En su forma actual, la introducción se presenta mutilada y prevalece la impresión de que el texto solamente es un extracto de una obra más amplia. Con todo, parece auténtica; Dídimo se enzarza en polémicas con los maniqueos en sus tratados *Sobre la Trinidad* y *Sobre el Espíritu Santo*, así como en sus comentarios a la Biblia. Apenas hay ninguna indicación de que el autor haya sido influenciado por el libro de Serafión del mismo nombre (cf. *supra*, p.87s), aunque sí parece que lo conoce.

Ediciones: PG 39, 1085-1110. Selección: EP 1077.

Traducción: Española: M. PARRAL, *Obras escogidas de Patrología griega* (Barcelona 1916).

4. *Obras dogmáticas que se han perdido*

a) *De dogmatibus et contra Arianos.*

En su *De Trinitate*, Dídimo se refiere, no menos de catorce veces, a otra obra suya que él llama πρώτος λόγος, *Tratado primero*, y que durante mucho tiempo se creyó que se había perdido. Sin embargo, este tratado, probablemente el mismo que los dos libros *De dogmatibus et contra Arianos* que menciona San Jerónimo (*De vir. ill.* 109), parece que hay que identificarlo con los libros IV y V que muchos manuscritos y las más de las ediciones impresas agregan a manera de apéndice al *Contra*

Eunomium de San Basilio (cf. *infra*, p.230). Este material, aunque se le atribuya desde el siglo v, decididamente no pertenece a San Basilio. Por otra parte, presenta una serie de rasgos comunes con el *De Trinitate* y el *De Spiritu Sancto* de nuestro autor; y, lo que es más importante, aun cuando aparece sólo como un compendio o un extracto, su texto coincide con las catorce alusiones que encontramos en el *De Trinitate*. El original no abreviado debió de componerse el año 392, el mismo en que San Jerónimo publicó su *De viris illustribus*. Hay razones para suponer que, cuando en *De Spiritu Sancto* 32 habla de un *Dogmatum volumen* como de un escrito suyo anterior, se refiere a esta obra.

Ediciones: PG 29,671-774: J. DRÄSEKE, *Apollinarios von Laodicea* (TU 7,3-4) (Leipzig 1892) 205-251.

Estudios: F. X. FUNK, *Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilii des Gr. gegen Eunomius*: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 2 (Paderborn 1899) 291-329, atribuyó las dos obras a Dídimo. A las objeciones de J. LEIPOLDT, l.c. 26-31, contestó en: Kirchengeschichtl. Abh. und Unters. 3 (Paderborn) 311-323; BARDY, l.c. 23-27, opinaba como Funk. Finalmente, J. LEBON, *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie*: Mus 50 (1937) 61-83, probó que el autor tiene que ser Dídimo; B. PRUCHE, *Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 151-155.

b) *Sectarum volumen*.

No se conserva nada de su tratado *Sectarum volumen*, mencionado en *De Spir. Sancto* 5 y 21. En él, Dídimo explicaba, entre otras cosas, que el Espíritu Santo no recibe sabiduría, sino que es sabiduría.

c) *Defensa de Orígenes*.

Según Sócrates (*Hist. eccl.* 4,25), Dídimo dedicó una obra a defender y exponer el *De principiis* de Orígenes; pero de ella no ha quedado nada. Trató de demostrar que Orígenes había sido mal interpretado por gente simple, incapaz de comprender sus ideas. Dice San Jerónimo que Dídimo dio una interpretación ortodoxa a la doctrina trinitaria de Orígenes, pero que aceptó sin titubear sus otros errores referentes al pecado de los ángeles, a la preexistencia de las almas, a la apocatástasis, etc. (*Adv. Rufin.* 1.6: 2,16). El mismo Jerónimo nos informa acerca de otro tratado de tendencia origenista. Lo escribió por sugerencia de Rufino, quien pasó en Egipto los años 371 al 377, para responder a la siguiente cuestión: «Quare moriantur infantes, cum propter peccata corpora acceperint?» La explicación de Dídimo era la siguiente: «Non eos multa peccasse et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere» (JERÓNIMO, *Adv. Rufin.* 3,28).

d) San Juan Damasceno menciona otras dos obras de Dídimo, *Ad philosophum* y *De incorporeo*; de ellas cita unos

pasajes breves en su *Sacra Parallela* (PG 96,248.524). Nada más se sabe de estos escritos.

e) A juicio de K. Holl, fue también Dídimo quien compuso el librito *Adversus Arium et Sabellium*, que se encuentra entre las obras de Gregorio de Nisa (PG 45,1281-1302). Esta opinión mereció el apoyo de J. Leipoldt, pero no el de G. Bardy. Este último mostró que, si bien Holl probó que la obra no es de Gregorio, no dejó demostrado que lo fuera de Dídimo.

Estudios: K. HOLL, *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Adv. Arium et Sabellium*: ZKG 25 (1904) 380-398; reimpresso: K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze II* (Tubinga 1928) 298-309; J. LEIPOLDT, l.c., 9; G. BARDY, l.c., 17s; J. DANIELOU, *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien*: RSR 54 (1966) 61-66.

f) A. Günthör considera a Dídimo autor de los siete *Diálogos pseudo-atanasianos* (cf. *supra*, p.35). No es el primero en propugnar esta opinión; la sostuvo también E. Stolz. Otros han pensado en Máximo Confesor, Teodoreto de Ciro, Apolinar de Laodicea o Diodoro de Tarso. Después de examinar la exégesis, la teología, especialmente la terminología trinitaria, y el estilo de estos diálogos, Günthör se halla convencido de que solamente Dídimo pudo haberlos escrito. Su teoría ha encontrado la aprobación de unos y la oposición de otros. B. Dietsche la acepta; en cambio, H. Rahner tiene serias dudas.

Estudios: E. STOLZ, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*: ThQ 87 (1905) 371-401; F. LOOFS, *Zwei Makedonische Dialoge*: SAB (1914) 526-551; A. SEGOVIA, *Contribución al estudio de la tradición manuscrita del Pseudo-atanasiano «Diálogo I contra un Macedoniano o Pneumatómaco»*: ATG 1 (1938) 87-107; A. GÜNTHÖR, *Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien* (Roma 1941). Cf. H. RAHNER: ZkTh 65 (1941) 111s; B. DIETSCHKE, *L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle*: RSPT 2 (1941-42) 380-414; L. BÉRANGER, *Études sur la christologie du «De Trinitate»*. Thèse Théol. (Lyon 1960) 1-102 (el alma de Cristo en el diálogo 7).

g) Dietsche atribuyó también a Dídimo el tratado *Sobre la visión de los serafines*, editado por G. Morin en *Anecdota Maredsolana III* 3,103-122. B. Altaner no suscribe esta hipótesis y sugiere, en cambio, el nombre de Teófilo de Alejandría (cf. *infra*, p.114).

Ediciones: Editio princeps: A. M. AMELLI, *S. Hieronymi Stridonensis presb. tractatus contra Origenem de visione Isaiae* (Montecasio 1901); nueva edición: G. MORIN: *Anecdota Maredsolana III* 3 (1903) 103-122. Amelli y Morin consideraban como autor a Jerónimo.

Estudios: F. DIEKAMP: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 27 (1901) 293s, fue el primero que sugirió el nombre de Teófilo de Alejandría como su verdadero autor; B. DIETSCHKE, *Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision. Untersuchungen zur Urheberschaft des sogenannten Anecdoton von Amelli* (Friburgo i. B. 1942); B. ALTANER, *Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaiam 6,1-7?*: ThR 42 (1943) 147-151; L. CHAVOUTIER, *Un Libellus pseudo-ambrosien sur le Saint-Esprit*: SE 11 (1960) 176; ID., *Querelle Origeniste et controverses trinitaires à propos du tractatus Contra Origenem De visione Isaiae*: VC 14 (1960) 9-14 (Teófilo parece ser el autor).

5. *Obras exegéticas*a) *Antiguo Testamento.*

Según San Jerónimo, Dídimo compuso comentarios a los siguientes libros del Antiguo Testamento: Salmos, Job, Isaías, Oseas y Zacarías. Existió también uno sobre los Proverbios, mencionado por Casiodoro, *Ins. div. litt.* 5. Ninguno de ellos se ha conservado en su integridad, pero hay en las *catenae* muchos fragmentos. Además, algunos de los papiros descubiertos en Tura de Egipto, el año 1941, contienen fragmentos de considerable extensión de interpretaciones de Dídimo sobre el Génesis, los Salmos, el Eclesiastés y los libros de Job y Zacarías.

Estudios: G. BARDY, *De nouveau sur Didyme l'Aveugle: Science religieuse. Travaux et recherches* (1944) 247-250; H. C. PUECH, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura: RHPR* 31 (1951) 293-329; L. DOUTRELEAU y J. AUCAGNE, *Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura?: RSR* 43 (1955) 161-176, ofrece la edición con la traducción francesa, de los extractos del libro III del comentario sobre Zacarías. Cf. L. KOENEN: *Archiv für Papyrusforschung* (1960) 61-105; L. KOENEN y L. DOUTRELEAU, *Inventaire des papyrus de Toura: RSR* 55 (1967) 547-564.

El comentario a los Salmos, de que habla San Jerónimo (*De vir. ill.* 109; *Epist.* 112,20), debió de ser una obra monumental. El gran número de pasajes que se conservan nos permite obtener una impresión del método alegórico-místico de exégesis, que empleaba Dídimo y que hace de él un fiel seguidor de Orígenes. Al igual que el maestro alejandrino, muestra interés por la crítica textual y compara los distintos manuscritos de los Setenta, así como los *Héxaplas*. Pero su empeño en determinar la lectura exacta no le impide la interpretación libremente figurativa. Está convencido de que el Antiguo Testamento contiene por doquier un importante mensaje cristiano y que todos los salmos apuntan a Cristo.

Del comentario a los Proverbios sólo quedan unos pocos fragmentos. Por sugerencia de Casiodoro (l.c.), lo tradujo Epifanio el Escolástico; pero su versión se ha perdido totalmente.

El comentario a Isaías contaba nada menos que dieciocho volúmenes, y eso que únicamente trataba de Isaías 40-66, sección que Dídimo consideraba como un libro independiente (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 109; *Prol. comm. in Is. proph.*).

Textos: *Fragmenta in Genesim et Exodum:* PG 39,1111-1115; *in Regum l.2:* PG 39,1115-1120; *in Iob:* PG 39,1119-1154; *in Psalmos:* PG 39,1155-1616.1617-1622; *in Proverbia:* PG 39,1621-1646. La colección de fragmentos de Migne no es, en modo alguno, completa; más fragmentos, cf.: M. FAULHABER, *Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatennen* (Viena 1902) 168; J. LEIPOLDT, l.c., 17-21 y 148; G. BARDY, *Didyme l'Aveugle* (París 1910) 44-48; R. DEVREESE, *Chaînes exégétiques grecques: DB Suppl.* 1 (1928) 1125, etc.; Id., *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: RBibl* (1935) 181-6: *Fragmenta in Genesim et Exodum;* H. C. PUECH, l.c. De los papiros descubiertos en Tura se han publicado hasta el momento los siguientes: *Comentario al Eclesiastés:* L. KOENEN, G. BINDER y L. LIESENBORGH, *Didymus der Blinde, Kommentar zum*

Ecclesiastes. Lage 1 des Tura-Papyrus, hrsg. u. übers. (Colonia 1965); L. LIESENBORGH, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes, Lage 22 und 23 des Tura-Papyrus*, hrsg. u. übers. (Colonia 1965); J. KRAMER y L. KOENEN, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus) Teil 3: Kommentar zu Eccl. Kap. 5 und 6*, hrsg., über. u. erl. (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 13) (Bonn 1970); G. BINDER y L. LIESENBORGH, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus), Teil 6: Kommentar zu Eccl. Kap. 11-12* (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 9) (Bonn 1969; cf. también M. PAPHOMPOULOS, *Didimo il Cieco, Frammento del commentario dell'Ecclesiaste: Papiri della Università degli studi di Milano (P. Mil. Vogliano)*, vol. IV (Milán 1967). *Comentario al libro de los Salmos*: A. KIEHL, *Die Psalmenkommentar von Tura. Quaternio IX*, hrsg., übers. u. erl. (Papyrologica Coloniensia Theol., 1) (Colonia-Opladen 1964); L. DOUTRELEAU, A. GESCHÉ y M. GRONEWALD, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), Teil 1: Kommentar zu Psalm 20-21*, hrsg. u. übers. (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 7) (Bonn 1969); M. GRONEWALD, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), Teil 2: Kommentar zu Psalm 22-26*, 10, hrsg. u. übers. (Pap. Text. u. Abh., 4) (Bonn 1968); M. GRONEWALD y A. GASCHÉ, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), Teil 3: Kommentar zu Psalm 29-34*, hrsg. u. übers. (Pap. Text. u. Abh., 8) (Bonn 1969); M. GRONEWALD, *Didymos der Blind, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), Teil 4: Kommentar zu Psalm 35-39*, hrsg. u. übers. (Pap. Text. u. Abh., 6) (Bonn 1969); M. GRONEWALD, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar (Tura-Papyrus), Teil 5: Kommentar zu Psalm 40-44*, hrsg., übers. u. erl. (Pap. Text. u. Abh., 12) (Bonn 1970). *Comentario al libro de Job*: A. HEINRICH, *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), Teil 1: Kommentar zu Hiob Kap. 1-4. Teil 2: Kap. 5, 1 — 6, 29*, hrsg., übers. u. erl. (Pap. Text. u. Abh., 1-2) (Bonn 1969); U. HAGEDORN, *Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus), Teil 3: Kommentar zu Hiob Kap. 7, 20c-11*, hrsg., übers. u. erl. (Pap. Text. u. Abh., 3) (Bonn 1968). *Comentario a Zacarías*: L. DOUTRELEAU, *Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie, texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introd., texte critique, trad. et notes*, 3 vols. (SCH 83, 84 y 85) (París 1962). *Otros textos de Dídimo*: M. BOGAERT, *Fragment inédit de Didyme l'Aveugle en traduction latine ancienne*: RB 73 (1963) 9-16 (sermón de Epifanía en el Codex Vindob. 1616); P. PHOTIADES, *Notes sur un commentaire paléochrétien*: ND 12 (1962) 49-53; Id., *Notes sur un commentaire paléochrétien*: Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 55-59 (comentario sobre los salmos en Pap. Bodmer).

Estudios: L. MARIÉS, *Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore*: RSR 5 (1914) 73-78.246-251, trata de los escolios sobre los Salmos que el card. Mai atribuyó a Diodoro de Tarso, pero que pertenecen evidentemente a Dídimo; A. GESCHÉ, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle. Le témoignage du commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*: RHE 54 (1959) 385-425; Id., *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Toura* (diss.) (Gembloux 1962); R. MERKELBACH, *Konjekturen und Erläuterungen zum Psalmenkommentar des Didymos*: VC 20 (1966) 214-226; D. HAGEDORN y R. MERKELBACH, *Ein neues Fragment aus Porphyrios «Gegen die Christen»*: ibidem 86-90 (en el comentario al libro de Job); R. S. CRAIG, *Man, Incarnation and Trinity in the Commentary on Zechariah of Didymus the Blind of Alexandria* (diss.) (Harvard 1966); G. BINDER y L. LIESENBORGH, *Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν aus Prodikos von Keos*: Museum Helveticum 23 (1966) 37-43 (en el comentario al Ecclesiastés); S. C. REYNOLDS, *Man, Incarnation and Trinity in the Commentary on Zechariah of Didymus the Blind of Alexandria* (diss.) (Harvard 1966); G. BINDER, L. KOENEN y L. LIESENBORGH, *Ein neues Epikurfragment bei Didymos dem Blinden*: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 9 (1967) 33-44 (en el comentario al Ecclesiastés); R. MERKELBACH, *Zum*

Hiobkommentar des Didymos: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 6 (1968) 191; M. GRONWALD, ἑβδομήντα (*Did. Caec., In Ps. p. 107, 18-22*): ibidem 3-4; L. DOUTRELEAU, *Deux pages de l'In Zachariam de Didyme l'Aveugle restituées par la lumière ultraviolette*: REG 83 (1970) 90-93 (SCH 85, 802-805); S. BROCK, *Didymus der Blind on Bardaisan*: JThSt 22 (1971) 530-531.

b) Nuevo Testamento.

Nuestro autor compuso comentarios a los siguientes escritos del Nuevo Testamento: al Evangelio de San Mateo, al de Juan, a los Hechos de los Apóstoles, a la I y II a los Corintios, a los Gálatas y a los Efesios. San Jerónimo utilizó la obra sobre San Mateo para su propia interpretación del mismo evangelista (*De vir. ill.* 109; *Comm. in evang. Matth.* pról.). Nada más se sabe de ella. Se han salvado unos pocos fragmentos del comentario al cuarto Evangelio (PG 39,1645-1654)

Textos: J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89) (Berlín 1966) 187.

Se encuentran citas de Dídimo sobre los Hechos de los Apóstoles en las *catenae* y en la exégesis de Teofilacto del mismo libro. La edición de Migne está lejos de ser completa (PG 39,1653-1678). J. A. Cramer da treinta nuevos fragmentos (*Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum* [Oxford 1884] t.3,21.90.187-413). A juzgar por el número de los pasajes citados, el original debió de tener una notable extensión.

De su comentario a la I a los Corintios quedaba muy poco (un pasaje en la *Ep.* 119,5 de San Jerónimo), hasta que K. Staab publicó 38 fragmentos de esta obra, que encontró en el *Codex Athous Pantokrat.* 28, que recomponen la mayor parte de las notas de Dídimo a los capítulos 15 y 16 de la I a los Corintios. El mismo manuscrito y el *Cod. Vat.* 762 contienen varios fragmentos de su comentario a la II a los Corintios.

Edición: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt* (Münster 1933) 6-14 Fragmentos sobre I Corintios, 14-44 Fragmentos sobre 2 Corintios. PG 39,1677-1732 es incompleto y se funda solamente en el *Cod. Vat.* 762. Staab (p.1-6) publica un largo fragmento sobre el c.7 de la Epístola a los Romanos, que no pertenece a un comentario, sino que probablemente es de su tratado *Contra los maniqueos*.

Su comentario a la epístola a los Gálatas, escrito antes del 387, sirvió de fuente a Jerónimo para el suyo (*Ep.* 112,4; *Comm. in Epist. ad Gal.* pról.). Este mismo utilizó bastante, en su interpretación de la epístola a los Efesios, el breve comentario que hizo Dídimo a dicha epístola (JERÓNIMO, *Adv. Ruf.* 1,16.21; *Comm. in Epist. ad Ephes.*, pról.). De estas obras no queda nada.

Casiodoro menciona una *Expositio septem canonicarum* (i.e. *catholicarum*) *epistolarum* de Dídimo que tradujo al latín

Epifanio el Escolástico (*Inst. div. litt.* 8). Esta versión ha llegado hasta nosotros (PG 39,1749-1818), mientras que el original sólo se conserva en un reducido número de fragmentos (PG l.c.; CRAMER, l.c., 8,2.30.52.63.22.65). Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de este comentario. E. Klostermann ha llamado la atención sobre el hecho de que algunos pasajes de la traducción latina aparecen, en la edición de Cramer de los fragmentos griegos, bajo el nombre de Orígenes, Juan Crisóstomo y Severo de Antioquía. Parecía, pues, que la obra que Casiodoro y Epifanio el Escolástico creyeron ser de Dídimo, era en realidad una *catena*, compilada, no antes del siglo VI, de tratados exegéticos griegos de diferentes autores. Sin embargo, después de la concienzuda investigación de K. Staab, han quedado pocas dudas sobre la paternidad de Dídimo.

Ediciones: PG 39,1749-1818: nueva edición crítica: F. ZOEPFL, *Didymi Alex. in epistolas canonicas brevis enarratio* (NTA 4,1) (Münster 1913).

Estudios: E. KLOSTERMANN, *Über des Didymus von Alexandrien In epistolas canonicas enarratio* (TU 28,2) (Leipzig 1905); K. STAAB, *Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen: Bibl* (1924) 314-318.

II. LA TEOLOGÍA DE DÍDIMO

Para el historiador de la teología, los escritos de Dídimo presentan notable interés. Es verdad que no dan la impresión de un trabajo original ni de una obra de proporciones monumentales, sino más bien de un rico mosaico, en el que admiramos gran variedad de colorido. A pesar de ello, son importantes para el desarrollo de las doctrinas trinitaria y cristológica. Hallándose como se halla entre Atanasio y los grandes Padres Capadocios, es testigo de una de las épocas de transición más interesantes de la historia del pensamiento. Además, sus tratados son el fruto de sus lecciones en la escuela catequética de Alejandría. Muestran la influencia de sus predecesores, tanto de Orígenes como de Atanasio; pero, al mismo tiempo, al mejorar la enseñanza tradicional alejandrina, ponen los cimientos de la cristología de Cirilo de Alejandría.

Estudios: Cf. las monografías, *supra*, p.92; W. BRIGHT: DCB 1,827-9; M. PELLEGRINO: EC 4,1567s. G. BARDY: DSp fasc.20-21.668-671. Id., *Post apostolos ecclesiarum magister*: RML 6 (1950) 313-316 (título dado por Dídimo a Orígenes); T. BAROSSE, *The Unity of the Two Charities in Greek Patristic Exegesis*: TS 15 (1954) 355-388; W. C. LINSS, *The Four Gospel Text of Didymus the Blind*. Diss. Boston Univ. (1955).

1. Trinidad

Dídimo es, ante todo, el teólogo de la Trinidad. Su doctrina en este punto encontró su mejor expresión en el mote $\mu\acute{\iota}\alpha$ οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, que usa una y otra vez en sus controversias. Esta fórmula, que no se encuentra en las obras de San Atanasio, aparece por vez primera en el *Discurso contra Arrio*

y *Sabelio*, que es anterior al año 358 (cf. *supra*, p.96). De la existencia de una sola substancia en la Trinidad deduce Dídimo que no puede haber más que una sola operación de las tres divinas Personas:

Está probado que hay en todo una sola e idéntica operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ahora bien, donde no hay más que una operación, hay también una sola substancia, porque los que son ὁμοούσια con la misma substancia tienen igualmente las mismas operaciones (*De Spir. Sancto* 17).

En otras ocasiones, de la unidad de operación arguye en favor de la unidad de naturaleza:

Puesto que estas *hipóstasis* tienen derecho al mismo honor y realizan la misma operación, tienen también la misma naturaleza, y no se diferencian entre sí en divinidad ni en poder: sólo ellas pueden subsistir, colocarse en el mismo grado y ser identificadas en todas partes con Aquel que es Uno (*De Trin.* 2,6,4).

Hablando de la divina Providencia, afirma que toman parte en ella el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a causa de su unidad de substancia: «Los que toman parte en el mismo gobierno, tienen la misma gloria y la misma esencia» (ibid., 2, 8,4). Esta absoluta unidad de naturaleza, voluntad y operación trasciende, naturalmente, la capacidad de la inteligencia humana: «Es imposible comprender esto, cómo la Trinidad tiene una sola voluntad, y habla y concede favores de forma que esta acción de hablar y conceder favores es común a todas las Personas» (ibid., 2,5,1). En el libro *De Spiritu Sancto* saca las mismas conclusiones:

El que se pone en comunicación con el Espíritu Santo comunica, sin más, con el Padre y el Hijo. Y el que tiene la caridad del Padre, la tiene por el Hijo, comunicada por el Espíritu Santo. A su vez, el que participa de la gracia de Jesucristo, tiene esa misma gracia recibida del Padre a través del Espíritu Santo. Porque está probado que no hay en todo más que una sola e idéntica operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (17).

Al final de la segunda epístola que Pablo escribió a los Corintios dice: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean en todos vosotros» (2 Cor 13,13). De estas palabras se demuestra la existencia de una única operación en la Trinidad, ya que quien recibe la gracia de Cristo la tiene tanto por administración del Padre como por donación del Espíritu Santo. Esta gracia, en efecto, la dan Dios Padre y Jesucristo, según aquellas palabras: «Sea con vosotros la gracia y la paz de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo», sin que el Padre nos dé una gracia y el Salvador otra. Porque San Pablo describe

esta gracia como dada por el Padre y por nuestro Señor Jesucristo y completada por la comunicación del Espíritu Santo (16).

Cuando uno reciba la gracia del Espíritu Santo, la tendrá como don recibido del Padre y de nuestro Señor Jesucristo. Por consiguiente, de esta única gracia que viene del Padre y del Hijo y se completa con la operación del Espíritu Santo, se prueba la Trinidad de una sola substancia (16).

2. Cristología

La cristología de Dídimo tiene un valor excepcional para la historia que precedió a las controversias cristológicas. Se aparta de la tendencia soteriológica que caracteriza a Atanasio. Por otra parte, es mucho más claro que éste en la cuestión del alma humana de Cristo. En *De Trinitate* refuta abiertamente la doctrina arriana de que Jesús no tuviera alma humana en absoluto. Quizá podemos descubrir aquí la influencia de Orígenes, que había enseñado ya que el alma humana había servido de intermediaria al Logos para unirse al cuerpo (cf. vol.1 p.391). Dídimo declara sin titubear que ningún cuerpo humano privado de alma puede comer y dormir, y que esto tampoco puede hacerlo la divinidad del Logos. Como nos consta que Jesús hizo ambas cosas, hay que suponer un alma humana (*De Trin.* 3,2,27; 3,21). Recalca la unión entre el Logos y el alma humana, diciendo que esta unión es eterna e indisoluble (*In psalm.* 1284C; 1465C). Por ser Jesús perfecto hombre (ἄνθρωπος τέλειος), se sigue que está sometido—a excepción del pecado—a todas nuestras enfermedades, debilidades y necesidades. Ha cargado con todas las consecuencias de la encarnación (*De Trin.* 3,21). Aun cuando su humanidad haya quedado santificada por su unión con el Logos, sin embargo ha conservado su pasibilidad.

A diferencia de Atanasio, que concibe la resurrección como la reunión del Logos con su cuerpo, Dídimo declara, más correctamente, que mientras su cuerpo yacía en el sepulcro, su alma humana estuvo durante tres días y tres noches en el Hades, para unirse a su cuerpo en la resurrección (*In psalm.* 1233 ABC). Lógicamente, Dídimo concluye con énfasis (*De Trin.* 3,6; 3,21; 3,13) que en Cristo no hubo fusión de la divinidad con la humanidad para constituir una tercera naturaleza, sino que estos dos elementos se unieron sin cambio (ἀτρέπτως) y sin fusión (ἀσυγχύτως). Reconoce, pues, en Cristo dos naturalezas y dos voluntades, una divina y otra humana (ibid., 3,12). Aun cuando no usa todavía la fórmula δύο φύσεις, su impostación del problema representa un decidido avance en la doctrina cristológica. El distinguir dos naturalezas en Cristo no le impide afirmar la unidad personal: «No creemos que el Hijo

que procede del Padre sea un ser (ἄλλον), y el que se hizo carne y fue crucificado sea otro ser distinto (καὶ ἄλλον)» (*De Trin.* 3,6; *De Spir.* S. 52).

Estudios: L. BÉRANGER, *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du De Trinitate attribué à Didyme l'Aveugle*: RSR 36 (1962) 1-47
C. MOELLER, *Une contribution importante à la christologie*: Collectanea Mechliniensia 47 (1962) 611-615; A. GESCHÉ, *La christologie du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura* (diss.) (Gembloux 1962).

3. *El Espíritu Santo*

Para Dídimo, lo mismo que para Atanasio, la doctrina del Espíritu Santo está estrechísimamente relacionada con la del Hijo. En la controversia arriana, la herejía sobre éste dio origen a la herejía sobre aquél. Por esta razón, Dídimo no se contentó con dedicar al Espíritu Santo el libro II de su *De Trinitate*, sino que escribió un tratado especial *De Spiritu Sancto*, hasta el punto de conocersele con el nombre de «el teólogo del Espíritu Santo»; el concilio de Florencia le alabó por sus múltiples y explícitos testimonios en favor de la procesión del Espíritu Santo, tanto del Padre como del Hijo.

Contra la afirmación arriana de que el Espíritu Santo es una criatura, proclama repetidas veces que es increado como el Hijo. Comparando el bautismo de Cristo con el bautismo de los catecúmenos, hace esta observación:

En el bautismo, la criatura es ungida con óleo creado y santificado. El Salvador, por ser Dios, fue ungido por el Espíritu santísimo e increado como El, por encima de sus compañeros, es decir, de nosotros. Si el Espíritu Santo fuera una criatura, el que es increado no hubiera sido ungido por El (*De Trin.* 2,23).

La tercera persona de la Trinidad no es una criatura, sino Dios, igual al Padre:

Se demostró que el Espíritu Santo no sólo es Dios, sino igual y semejante al Padre y al Hijo, porque al igual que ellos y de una manera parecida tiene al hombre como templo y porque el que es morada del Padre tiene también al Hijo y al Espíritu de Dios morando dentro de sí, así también el que ha sido considerado digno de que moren en él el Hijo o el Espíritu Santo, tiene también absolutamente al Padre (*De Trin.* 2,10).

Para explicar cómo el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, Dídimo en su tratado *De Trinitate* no hace más que afirmar que el Espíritu Santo «procede del Padre y permanece divinamente en el Hijo» (1,31). Sin embargo, dice que el Espíritu Santo es la imagen del Hijo, de la misma manera que el Hijo es la imagen del Padre (2,5) y que es el Espíritu del Hijo, del Logos, del Salvador (1,18; 2,6; 3,1). Así como el Hijo es *homoousios* con el Padre, así también el Espíritu Santo es consubstancial con el Padre y el Hijo (1,27;

1,19). Si la traducción latina de San Jerónimo es fiel al original, Dídimo da un paso adelante en el *De Spiritu Sancto* y formula claramente la doctrina de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo:

Non loquetur [Spiritus Sanctus] a semetipso: hoc est non sine me, et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non ex se est sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur a Patre et me illi est (34).

Spiritus quoque Sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiae, non potest, Filio loquente, audire quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens (36).

Neque enim quid aliud est Filius exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio (37).

Siguiendo las líneas tradicionales de la teología griega, Dídimo considera la obra de la santificación del alma como algo que pertenece de una manera particular al Espíritu Santo. Está convencido de que es el Espíritu Santo el que nos renueva en el bautismo. El es la plenitud, la culminación de todos los dones de Dios al hombre. En la Trinidad, El es el don mutuo del Padre y del Hijo. Es el primer Don, porque es Amor, y el amor es la razón de todos los demás dones. De ahí que todos los demás dones estén recapitulados en El. «En la substancia del Espíritu Santo se entiende la plenitud de todos los dones» (*De Spir. S.* 28):

Nadie puede adquirir la gracia de Dios si no tiene al Espíritu Santo, en quien está probado que consisten todos los dones de Dios (*ibid.*, 9).

De ahí resulta que el Espíritu Santo es la plenitud de todos los dones de Dios y que nada de lo que comunica Dios se da sin El, porque todos los beneficios que se reciben por gracia de los dones de Dios manan de este manantial (*ibid.*, 4).

Estudios: T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Friburgo i. B. 1901) 189-223; E. L. HESTON, *The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as Described in the Works of Didymus of Alexandria* (Notre Dame [Indiana] 1938); P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946) 206-216; A. QUATRONE, *La pneumatologia nel trattato «De Spiritu Sancto» di Didimo Alessandrino*: *Regnum Dei* 8 (1952) 82-8.140-152; 9 (1953) 81-8; E. STAIMER, *Die Schrift «De Spiritu Sancto» von Didymus dem Blinden von Alexandrien* (Munich 1960) 39-116; J. L. MAIER, *Les missions divines selon S. Augustin* (Friburgo-Suiza 1960) 44-9.

4. *La Iglesia*

El que, en la Iglesia fundada por Cristo, distribuye las distintas gracias, es el mismo Espíritu Santo:

Fundó su Iglesia sobre los ríos, haciéndola, por decreto divino, capaz de recibir el Espíritu Santo, de quien fluyen, como de un manantial, las variadas gracias, que son otros tantos ríos de agua viva (*In Ps. 23,2*).

Es también por el mismo Espíritu por quien la Iglesia se convierte en madre de todos aquellos hijos a quienes ha engendrado en su seno virginal y da a luz en la fuente bautismal:

La piscina (bautismal) de la Trinidad es taller para la salvación de todos los hombres fieles. Libra de la picadura de la serpiente a todos los que se lavan en ella y, permaneciendo virgen, se hace madre de todos por el Espíritu Santo (*De Trin. 2,13*).

Así, pues, es en Alejandría, con Dídimo el Ciego, donde, al parecer, por primera vez, encontramos descrita la fuente misma bautismal como la madre siempre virgen de los bautizados, fecundada por el Espíritu Santo. Es muy lógico que en otra ocasión llamara a la Iglesia no sólo esposa de Cristo (*De Trin. 2,6,23; In Ps. 1369AB; 1372A; 1465C*), sino también nuestra Madre (*In Prov. 1624C*), probablemente siguiendo una idea de su maestro Orígenes. Sin embargo, es aún más pronunciada su doctrina de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (*In Ps. 1281C*); en este punto es mucho más claro que San Atanasio.

5. *Pecado original y bautismo*

Para Dídimo, la caída de los primeros padres es el pecado antiguo (παλαιὰ ἁμαρτία) del que nos purificó Jesús en su bautismo del Jordán (*De Trin. 2,12*). Lo han heredado por transmisión (κατὰ διαδοχήν), por la cópula sexual de sus padres, todos los hijos de Adán. Esta es la razón por la cual Jesús, nacido de una Virgen, no ha quedado manchado con él (*Contra Man. 8*).

Hablando de los efectos del bautismo, menciona ambos aspectos, el negativo y el positivo, la destrucción del pecado original con todas sus consecuencias y de las culpas personales, y la adopción como hijos de Dios:

En el bautismo nos renueva el Espíritu Santo en cuanto Dios, en unión con el Padre y el Hijo, y nos saca del estado de deformidad y nos vuelve a nuestra prístina belleza y nos llena de su gracia, para que no haya en nosotros en adelante lugar para nada que sea indigno de nuestro amor. Nos libra del pecado y de la muerte; y de terrenos que éramos, es decir, de tierra y ceniza, nos hace hombres espirituales, partícipes de la gloria divina,

hijos y herederos de Dios y Padre, conformes a la imagen del Hijo, coherederos y hermanos suyos, con derecho a ser glorificados y a reinar con El. Nos devuelve el cielo a cambio de la tierra y nos regala generosamente el paraíso, y nos otorga más honor que a los ángeles. Y en las divinas aguas de la piscina (bautismal) apaga el fuego inextinguible del infierno (*De Trin.* 2,12).

Cuando nos sumergimos en la piscina (bautismal), por beneplácito de Dios Padre y por la gracia de su Santo Espíritu, nos desnudamos de nuestros pecados, despojándonos del hombre viejo, y somos regenerados y sellados por su poder real. Cuando salimos fuera (de la piscina), revestimos a Cristo Salvador, como una vestidura incorruptible, igual al Espíritu Santo, que nos regeneró y marcó con su sello. Porque, como dice la Escritura, cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo (Gal 3,27). Recibimos la imagen y semejanza de Dios, de que hablan las Escrituras y que recibimos por la insuflación divina; la habíamos perdido por el pecado y nos encontramos de nuevo como éramos cuando fuimos creados en la primera criatura: libres de pecado y dueños de nosotros mismos (*De Trin.* 2,12).

El bautismo es absolutamente necesario para la salvación. No lo puede suplir ni siquiera la perfección de una vida sin pecado: «Ninguno que no haya sido regenerado por el Espíritu de Dios y marcado con el sello de la santificación y transformado en templo suyo, ha conseguido los dones celestiales, aun cuando sea hallado sin tacha en el resto de su vida» (*De Trin.* 2,12). La única excepción a la necesidad del bautismo de agua es el bautismo de sangre, que es también obra del Espíritu Santo: «Los que sufrieron martirio antes del bautismo, al ser lavados en su propia sangre, fueron vivificados por el Santo Espíritu de Dios» (ibid.). Resume los efectos del bautismo en el alma de esta manera: «Así, pues, renovados en el bautismo, gozamos de la familiaridad de Dios, en la medida en que no lo permiten las fuerzas de nuestra naturaleza, como ha dicho alguno: En la medida en que una raza mortal puede parecerse a Dios» (ibid.).

En un lugar (*De Trin.* 2,15) dice que la Iglesia católica no reconoce el bautismo conferido por los montanistas o los eunomianos, porque los primeros sostenían una doctrina trinitaria de carácter modalista-monarquiano y no bautizaban en las tres divinas Personas, mientras que los últimos empleaban una fórmula peculiar, bautizando «en la muerte del Señor».

6. *La Madre de Dios*

Dídimo llama a María, preferentemente, «la Madre de Dios» (θεοτόκος), título que tuvo su origen en Alejandría (cf. vol.1 p.392-3). Proclama su virginidad *in partu* y *post partum*, y se dirige a ella como a «la siempre virgen (ἀειπαρθένος), expresión empleada ya por Atanasio (*Contra Arianos* 2,70).

7. *Antropología*

La influencia de Orígenes puede verse en la doctrina del alma humana. Si bien en unos pocos pasajes parece querer decir que el hombre se compone de cuerpo y alma solamente (*De Spir. S.* 54; *In Ps.* 1520BC), se ve por otros lugares que, siguiendo a Orígenes y a Platón, Dídimo creía en tres principios e introducía una distinción real entre el alma racional (νοῦς), el alma humana (ψυχή) y el cuerpo (φύσις) (*De Spir. S.* 54.55.59; *De Trin.* 1,9; 1,15; 3,31).

Sigue también a Orígenes en sus ideas sobre el origen del alma. Está convencido de que el alma ha sido creada, pero comparte el error de su predecesor de que el alma existió antes que el cuerpo y que fue encerrada en él en castigo de pecados que cometiera anteriormente (*Enarr. in Epist. Petr.* 1; *De Trin.* 3,1). Esta misma creencia en la preexistencia forma la base del tratado que dirigió a Rufino (cf. *supra*, p.95) sobre la muerte prematura de los niños.

8. *Escatología*

Según Jerónimo (*Adv. Ruf.* 1,6), Dídimo llegó a defender también la doctrina de Orígenes sobre la restauración universal de todas las cosas en su primitivo ser, puramente espiritual (ἀποκατάστασις). A primera vista, sus escritos parecen contradecir esta afirmación. Habla muchas veces del fuego inextinguible del infierno, del castigo eterno, etc. (*De Trin.* 2,12; 2,26; *In Ps.* 1244D; 1316A; 1585B). Afirma (*In Ps.* 1372C) que no hay más tiempo de penitencia que el de este mundo. Todos estos pasajes parecen excluir la idea de la apocatástasis. Sin embargo, examinando sus escritos más de cerca, hay pruebas suficientes para avalar la afirmación de San Jerónimo. Dídimo dice que los ángeles caídos están ansiosos de salvarse (*In Petr.* 1759B) y de ser redimidos por Cristo (*ibid.*, 1770BC). Opina que en la vida futura no habrá pecadores, porque su estado de pecado ha cesado (*In Ps.* 1340C). No se cansa de refutar a los maniqueos, probando que el mal no es una esencia (οὐσία), sino una situación accidental, y que Dios lo destruirá por completo (*Contra Man.* 2,1088). Está persuadido de que, si Dios castiga, lo hace sólo para educar, instruir y mejorar. El castigo como tal y la vindicación de la justicia son cosas totalmente ajenas a su manera de pensar.

Dídimo heredó de Orígenes la idea del purgatorio. Afirma que el «fuego espiritual» (νοητὸν πῦρ) de Dios completa la purificación del hombre, empezada en las aguas del bautismo (*De Trin.* 2,12). Si llama «eterno» al fuego o castigo, no parece que emplea este término en su sentido estricto, sino como sinónimo de «duradero». Declara explícitamente que *aionios* se puede aplicar literalmente sólo a Dios, pero que, cuando se dice de un castigo, hay que entenderlo en el sentido de «atemporal» (*De Trin.* 2,6,4).

TEOFILO DE ALEJANDRIA

Teófilo, patriarca de Alejandría, fue el tercer sucesor de San Atanasio y el predecesor de San Cirilo, que era sobrino suyo. Gobernó la Iglesia de Egipto durante veintiocho años (385-412), plenamente consciente del importante papel que su sede había jugado en la historia de la Iglesia y del Imperio. E. Gibbon (*Decline and Fall* I 103s) le llama «enemigo perpetuo de la paz y de la virtud, hombre osado y malo, cuyas manos se mancharon alternativamente con oro y sangre». Es posible que haya exageración en estas palabras, pero las fuentes de que disponemos le presentan como una triste figura de obispo, violento y falto en extremo de escrúpulos. Hombre de gran habilidad intelectual, indudablemente dedicó su talento en demasiadas ocasiones a consolidar y acrecentar su poderío con medios muy dudosos. Hizo sentir su tremenda influencia en todas las cuestiones políticas que afectaron a la Iglesia o al Estado durante su pontificado.

Son tres los acontecimientos importantes que están especialmente ligados a su nombre: la decadencia del paganismo en Egipto, la controversia sobre Orígenes y la deposición y destierro de San Juan Crisóstomo. En un ataque concentrado contra los últimos restos de los cultos paganos en Egipto y con el consentimiento del emperador Teodosio, destruyó cierto número de santuarios, en particular el famoso Serapeum, el Mithraeum y el templo de Dionysos. Aprovechó la ocasión que se le presentó de esta manera para enriquecer la ciudad patriarcal con gran número de iglesias nuevas. Por razones que no eran de ninguna manera de orden metafísico, cambió de partido en la controversia sobre Orígenes. Ardiente admirador de Orígenes hasta el año 399 y amigo de sus partidarios, como Juan de Jerusalén, más tarde le condenó. Parece que, en una de sus cartas pascuales, Teófilo se expresó en favor de la incorporeidad de Dios. Después de eso, algunos monjes concibieron graves dudas respecto de su ortodoxia y enviaron una comisión con ánimo de someterle a examen. Para prevenir un motín a cargo de estos antropomorfistas y, al mismo tiempo, deseoso de encontrar razones políticas para entenderse con ellos, condenó el origenismo en un sínodo de Alejandría, el

año 401 (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 6,75; SOZOMENO, *Hist. eccl.* 8, 11). Además, se valió de esta decisión para iniciar, en el desierto de Nitria, una atrevida persecución contra los defensores del gran alejandrino; entre éstos destacaban los «Cuatro Hermanos Largos», Dióscoro, Ammón, Eusebio y Eutimio. Con todo, Teófilo se hizo aún más famoso por la desgraciada intervención que tuvo en el destierro de San Juan Crisóstomo; formó una coalición de distintos partidos, tanto episcopales como imperiales, contrarios al valiente predicador; convocó el año 403, en las cercanías de Calcedonia, el sínodo de la Encina, que depuso a San Juan y le envió al destierro.

Sin embargo, para ser justos, debemos recordar que la mayor parte de nuestra información sobre Teófilo nos viene de enemigos suyos, especialmente de Paladio (*Dialogus de vita Ioh. Chrysostomi*). Arnobio (*Conflictus* 2,18), Teodoreto (*Ep.* 170), el papa San León Magno (*Ep.* 53.63.74), Vigilio de Tappso (*C. Eut.* 1,15) y otros consideran a Teófilo como Padre de la Iglesia. Los *Apophthegmata Patrum* son una prueba de la fama que gozó en ambientes monásticos. Mantuvo excelentes relaciones con los dos famosos abades Orsiesio y Ammón, a quienes veneró siempre como a padres espirituales suyos. La Iglesia copta celebra su fiesta el 15 de octubre; la siríaca, el 17 del mismo mes.

Estudios: G. LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria* (Milán 1936); S. VISMARA, *Un patriarca alessandrino del V secolo*: SC (1935) 513-7; W. BRIGHT: DCB 4,999-1008; J. FAIVRE: DHG 2 (1914) 319-323; B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*: PO 1,425-430; E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Munich 1925) 113-120; R. DELOBEL y M. RICHARD, *Théophile d'Alexandrie*: DTC 15 (1946) 523-530; A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria*: Salesianum 18 (1950) 215-246.498-535; 19 (1951) 34-82; K. BAUS, *Theophilus von Alexandrien*: LThK² 10 (1965) 88.

SUS ESCRITOS

Teófilo debió de ser un escritor eclesiástico eminente; su legado literario fue de considerable volumen (cf. TEODORETO, *Ep.* 83; LEÓN MAGNO, *Ep.* 75; GELASIO, *Ep.* 42,3,3; GENADIO, *De vir. ill.* 34). Por desgracia, se ha salvado muy poco. H. G. Opitz da una larga lista de sus obras, pero la lista más completa es la que confeccionó M. Richard. No podemos mencionar aquí más que unas pocas.

Edición: PG 65,29-68.401-4 (incompleta).

Estudios: H. G. OPITZ, *Theophilus von Alexandrien*: PWK II, 5 (1934) 2149-2165; M. RICHARD, *Les écrits de Théophile d'Alexandrie*: Mus 52 (1939) 33-50; C. ASTRUC, *Théophile d'Alexandrie et les manuscrits de la correspondance de Mélétiós Pigas*: Scriptorium I (1946-47) 162. Para sus obras exegéticas, cf. M. RICHARD, *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche*: RBibl 47 (1938) 387-397. El fragmento sobre Mt 4,23 ha sido publicado por J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschrif-*

ten gesammelt und herausgegeben (TU 61) (Berlín 1957) 151s; *Id., Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89) (Berlín 1966) 187.

1. *Canon pascual*

Teófilo compuso una tabla en que se señalaba el ciclo pascual para los años 380 a 479. Se la envió al victorioso emperador Teodosio hacia el año 388 o poco más tarde. Quería hacerse independiente de Roma e inducir al emperador a dar un decreto imperial que obligara a adoptar la fecha pascual de Alejandría como la fecha universal. Su intento fracasó, pues el emperador rehusó poner en práctica su deseo. De esta obra sólo queda el prólogo. Hay una traducción latina que da el texto completo.

Ediciones: PG 65,47-52. La mejor edición; B. KRUSH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie* (Leipzig 1880) 220-226.

Estudio: E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*: AGWG Phil.-hist. Kl., N.F. 8,6 (1905) 3ss.

2. *Cartas*

De su voluminosa correspondencia, San Jerónimo tradujo al latín algunas cartas, que se conservan entre las suyas. La *Ep.* 92 (CSEL 55,147ss), que la recibió a través de Epifanio, es una carta sinodal de septiembre del año 400 a los obispos de Palestina y Egipto informando sobre una reunión celebrada en Alejandría, hacia el año 399, contra los partidarios de Orígenes. Otras dos las dirigió al mismo Jerónimo, el verano del 400: la *Ep.* 97 (CSEL 55,140) pidiéndole su ayuda para expulsar a los origenistas y la *Ep.* 89 (CSEL 55,142) presentándole al monje Teodoro, que iba a Roma. En la última (CSEL 55,143), que escribió a Epifanio el año 401, recomienda a este prelado que convoque un sínodo para condenar a los origenistas y sugiere que la jerarquía del Asia Menor debería seguir el ejemplo.

En una versión copta se han conservado una carta al archimandrita Horsiesi y otra a los monjes pacomianos de Pbau; las ha editado W. E. Crum con traducción alemana.

Edición: W. CRUM, *Der Papyruscodex saec.VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham, Koptisch-theologische Schriften*, Herausgegeben und übersetzt. Mit einem Beitrag von A. A. EHRHARD (Estrasburgo 1915) 65s,70s.

Estudios: A. EHRHARD, *ibid.*, 132-145; W. HENGSTENBERG, *Pachomiana mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien*: Festgabe Albert Ehrhard, herausg. v. A. M. Koeniger (Bonn y Leipzig 1922) 238-252.

Tenemos noticias de otras muchas cartas de Teófilo. De algunas de ellas quedan fragmentos; de otras, nada. Por ejemplo, según Sócrates (*Hist. eccl.* 6,2,6), hacia el año 388 envió dos cartas, por medio del presbítero Isidoro, a Teodosio o a Máximo. El año 394 escribió algunas relacionadas con la dispu-

la surgida entre Rufino y Jerónimo, poniéndose del lado de Rufino (JERÓNIMO, *Contra Ruf.* 3,18). En otra que escribió el año 395 aprobó la apología de Juan de Jerusalén contra las acusaciones de Jerónimo (JERÓNIMO, *Contra Joh.* 5.). Algo más tarde escribió dos veces a Jerónimo acerca de la ordenación de su hermano Pauliniano; Jerónimo contestó con las *Ep.* 63 y 82. El año 402 cruzó unas cartas con San Juan Crisóstomo acerca de «los Hermanos Largos». Tenemos noticias, además, de cartas escritas, hacia 399-400, al papa Anastasio de Roma (JERÓNIMO, *Ep.* 88), a Flaviano de Antioquía el año 401, al papa Inocencio de Roma en julio del 404, a Porfirio de Antioquía después del año 404.

3. Cartas pascuales

Siguiendó la costumbre de los patriarcas alejandrinos, Teófilo compuso gran número de cartas pascuales, por lo menos las veintiséis de que tenemos noticias. Tres de ellas, que se conservan en una traducción de Jerónimo y fueron despachadas los años 401, 402 y 404, tienen tendencia antiorigenista, aunque también entran en polémica con Apolinar de Laodicea. Las de los años 401 y 402 en particular tienen un contenido teológico muy rico. La versión latina se encuentra en la *Ep.* 96 de Jerónimo (CSEL 55,159), 98 (CSEL 55,185) y 100 (CSEL 55,213). De la primera tenemos, además, una serie de fragmentos del texto original griego y restos de una traducción copta.

De su carta pascual más antigua, escrita el año 386, no queda más que el pasaje que cita Cosme Indicopleustes (*Top. Christ.* 10). La del año 388, la tercera, la menciona Timoteo Aelurus en su refutación de la doctrina de Calcedonia. También quedan algunas partes de la quinta (390), de la sexta (391), de la décima (395), algunos fragmentos de la 21 (406), de la 22 (407), y pasajes sin fecha de algunas otras. A la 26 (411) alude Sinesio, *Ep.* 9. Casiano (*Coll.* 10,2: *longa disputatio, liber enormis*) y Genadio (*De vir. ill.* 33: *disputatio longissima*) describen aún otra circular pascual escrita para refutar a los antropomorfistas, es decir, a los que atribuían a Dios un cuerpo humano.

Estudios: Cf. *Timotheos Ailuros, Widerlegung der auf der Synode von Chalkedon festgesetzten Lehre*, herausgegeben von K. TER-MEKERTTSCHIAN und E. TER-MINASSIANTZ (Leipzig 1908) 105.161.195; E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus Gr. 1431 eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons*: AAM 32,6 (1927) 107 n.191.192; 112 n.289.290.291; 114 n.337. Para los fragmentos griegos de la carta pascual del año 401, cf. F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (Münster 1907) 180-183. Sobre la carta mencionada por Casiano y Genadio, cf. E. DRIGON, *La discussion d'un moine antropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en année 399*: ROC 20 (1915-17) 92-100, 113-132.

4. Facundo de Hermiana (*Pro defens. trium capit. 6,5*) atestigua que Teófilo compuso un folleto violento contra San Juan Crisóstomo por haber dado asilo a algunos monjes origenistas que el alejandrino había expulsado de Egipto. Facundo hace una detallada descripción de esta obra y copia unos párrafos; la llama «enormem librum, non solum contumeliis, sed ipsa quoque saepe repetita maledictorum recapitulatione nimis horribilem». Jerónimo no titubeó en traducirlo al latín, y por la *Ep.* 114 nos enteramos de que un fragmento de su traducción se conserva en su *Ep.* 113, que da a entender que Teófilo denunció a San Juan Crisóstomo por haber profanado la liturgia y el altar. Esta fue una de las acusaciones lanzadas por el sínodo de la Encina; lo sabemos por Facundo, quien la cita al pie de la letra (l.c., 6,5; FOCIO, *Bibl. cod.* 59). Es posible que fuera Teófilo quien fraguara la calumnia, enojado por la vuelta de San Juan Crisóstomo en octubre del año 403.

Estudios: C. BAUR, *S. Jérôme et S. Chrysostome*: RB 23 (1906) 430-436; ID., *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit* vol.2 (Munich 1930) 280-283.

5. *Contra Orígenes*

Genadio (*De vir. ill.* 33) no menciona la diatriba contra el Crisóstomo; pero, en cambio, conoce «un grueso volumen contra Orígenes». Probablemente no era más que una colección de las cartas sinodales y pascuales contra Orígenes. Por ejemplo, Teodoreto (*Dial.* 2) copia del *Contra Orígenes* de Teófilo dos pasajes que aparecen en la carta pascual del año 401 (JERÓNIMO, *Ep.* 96,4) y en la del 402 (*ibid.*, 98,16), respectivamente.

6. *Homilías*

En los *Apophthegmata Patrum* se conserva, en su texto original griego, una *Homilía sobre el juicio* (PG 65,200,4). M. Brière (ROC 18 [1913] 79s) publicó una versión siríaca.

Se conserva una *Homilía sobre la contrición y la abstinencia* en una traducción copta editada por E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt ed. from the Papyrus Codex or. 5001 in the British Museum* (Londres 1910) 66s.212s.

También se conserva en copto otra *Homilía sobre la Cruz y el Ladrón*, que publicó F. de Rossi, *Papiri coptici di Torino* I 1,64.

M. Richard descubrió una *Homilía sobre la institución de la Eucaristía*, demostrando que el sermón *In mysticam cenam*, atribuido a San Cirilo de Alejandría (PG 77,1016-1029), es, en realidad, un discurso de Teófilo dirigido contra los monjes origenistas, cuya fecha se puede señalar en marzo del año 400 (M. RICHARD, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie*: RHE 33 [1937] 46-56).

Conocemos una *Homilía sobre la penitencia* gracias a un fragmento que se conserva en la *Doctrina Patrum de incarnatione* 18, IX, ed. F. Diekamp, p.120,10s.

No se han publicado todavía algunas homilias que se conservan en copto y etíope. De otras homilias sólo quedan fragmentos.

Otros textos: H. DE VIS, *Homélies coptes de la Vaticane. Texte copte publié et traduit* vol.2 (Copenhague 1929) 124-157, publicó el texto copto y la traducción francesa de un sermón de la dedicación de la «Iglesia de los Tres Jóvenes» en Alejandría. Cf. H. J. POLOTSKY: OLZ 33 (1930) 873. Una homilía árabe de tendencias monofisitas la publicó y tradujo al francés H. FLEISCH, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et de St. Paul. Texte arabe publié pour la première fois et traduite*: ROC 10 (1936) 371-419; SIRARPIE DER NERSESSIAN, *Armenian Homilies attributed to Theophilus*: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol.I (Münster 1970) 390-399; T. ORLANDI, *Un fragmento copto di Teofilo di Alessandria*: Rivista degli studi orientali 44 (1969) 23-26 (frag. de «De aedificatione Martyrii Iohannis Baptistae»: ms. copte Paris B.N., copte 129-14, fol.110; ed. y trad. latina).

ESCRITOS ESPURIOS

Algunos escritos que se le atribuyen son de autenticidad dudosa. Así, por ejemplo, A. Mingana editó la *Visión de Teófilo*, que trata de la huida de la Sagrada Familia a Egipto y de la vida que allí llevaron. Aun cuando la historia se conserve sólo en siríaco, es totalmente copto de origen. El nombre del verdadero autor se da al final de la narración, y es Cirilo, quien confiesa haberla oído de boca de su padre, el patriarca Teófilo. Este Cirilo es, indudablemente, el gran Cirilo de Alejandría, que sucedió a Teófilo el año 412. Sin embargo, parece, por varias razones, que ambos nombres, el de Teófilo y el de Cirilo, son ficticios. El documento se presenta como un discurso u homilía que, en la fiesta de la Virgen, pronunció un obispo copto, quien escribió el original en árabe. La traducción siríaca la hizo probablemente un monofisita de la Siria occidental, que vivía cerca de Egipto o en el mismo Egipto. En la introducción se dice que el emperador Teodosio dio a Teófilo «las llaves de los templos de los ídolos de todo Egipto, desde Alejandría hasta Asuán, para que pudiera apoderarse de las riquezas que encerraban y gastarlas en erigir edificios para la Iglesia de nuestro Señor Jesucristo».

Ediciones: A. MINGANA, *Vision of Theophilus or the Book of the Flight of the Holy Family into Egypt*: BJR 13 (1929) 383-474; reimpresso en Woodbrooke Studies 3-1 (Cambridge 1931) 44-92 texto siríaco, 8-43 traducción inglesa.—Versión árabe del Cod. Vat. Ar. 698 (J. 1371): M. GUIDI: RAL ser.5. Classe di scienze storiche 26 (1917) 441-469.—Versión etíope: C. CONTI ROSSINI: RAL 21 (1912) 395-471.

Estudios: F. NAU, *La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Égypte*: ROC 15 (1910) 125-132. Cf. AB 29 (1910) 457; M. GUIDI, *La omelia di Teofilo di Alessandria sul monte Coscam nelle letterature orientali*: RAL ser.5, Classe di scienze storiche 26

(1917) 381-391; F. J. DÖLGER, *Drei Theta als Schatzsicherung und ihre Deutung durch den Bischof Theophil von Alexandrien, Eine Szene aus dem Kampf gegen die Heidentempel*: AC 3 (1932) 189-191; G. LAZZATI, l.c., 87-89; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Die Übersetzungen* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 229-232.

El *Lady Meux manuscript* n.2 y el manuscrito *Orient.* n.604 del British Museum contienen un discurso en etíope que se pretende que Teófilo pronunció sobre la Virgen María el día sexto del mes de Hadar; en él se narra extensamente la vida de María. E. A. W. Budge ha traducido al inglés un pasaje de este discurso donde se recogen las palabras que se dice dirigió la Virgen a Teófilo en una visión. Era un recurso retórico muy manido de los predicadores coptos el de dirigirse a María y recitar luego lo que aparenta ser contestación de ella. Aquí el orador introduce a Teófilo, como un personaje histórico importante, simplemente para prestar autoridad a sus palabras.

Traducciones: Inglesas: La historia de la Santísima Virgen tal como se la contó ella misma a Teófilo, patriarca de Alejandría: E. A. W. BUDGE, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin* (Oxford 1933) 61-80.—W. H. WORRELL, *A Homily on the Virgin by Theophilus, Patriarch of Alexandria: The Coptic Manuscripts in the Freer Collection* (University of Michigan Humanistic Series 10, part.2) (Nueva York 1923) 249-322.359-380, publicó un sermón copto atribuido a Teófilo.

Fue F. Diekamp el primero que planteó la cuestión de si no se debería atribuir a Teófilo el tratado antiorigenista *Sobre la visión de Isaías 6,1-7*, que A. M. Amelli editó con el nombre de San Jerónimo. B. Dietsche abogaba por Dídimos el Ciego; en cambio, B. Altaner y L. Chavotier reconocen a Teófilo mayores probabilidades (cf. *supra*, p.96).

Lefort da cuenta de un tratado copto inédito cuyo autor parece ser Teófilo. Su contenido es de carácter exegético y dogmático. Los fragmentos que se conservan en las *catenae* demuestran que Teófilo era también renombrado como exegeta.

Estudios: L. TH. LEFORT, *S. Athanase écrivain copte*: Mus 16 (1933) 31. Este tratado se encuentra en el Códice Zoega 246, del siglo VI.—A. MINGANA, *The Work of Dionysius Barsalibi Against the Armenians* (WS 4) (Cambridge 1931) 14, contiene el siguiente pasaje: «Y Teófilo de Alejandría dice: Cristo, que nos salvó, no se manchó ni se contaminó cuando fortaleció su carne con sangre virginal en su unión *antropófila* con nosotros.» Esta cita debe de ser de otra obra desconocida de Teófilo, pues no se encuentra en ninguno de los escritos que se conservan.

SINESIO DE CIRENE

Sinesio pertenece al número de aquellas figuras históricas que por haber vivido entre el helenismo, que moría, y el cristianismo, que se alzaba pujante, atraen inmediatamente nuestra atención. Se le ha llamado, y no sin motivo, «el Platónico con mitra». Nació en Cirene, entre los años 370 y 375, de padres paganos, y recibió su primera educación en su ciudad natal. Para realizar estudios superiores se trasladó a Alejandría, donde la famosa Hypatia le inició en los misterios de la

filosofía neoplatónica. Conservó durante toda la vida un entusiasmo ilimitado por ella, a quien llama su «maestra», «madre» y «filósofo». Visitó Atenas, pero quedó altamente defraudado, porque «la filosofía se había alejado de la ciudad». El año 399, los ciudadanos de la Pentápolis le enviaron como su embajador a la corte imperial de Constantinopla. Volvió el año 402, después de haber obtenido que se rebajaran las contribuciones excesivas impuestas a su país. Poco después marchó a Alejandría, donde contrajo matrimonio. Sus palabras «Dios, la ley y la mano sagrada de Teófilo me dieron a mi mujer» (*Ep.* 105) indican que fue una ceremonia nupcial cristiana, celebrada por el patriarca de Alejandría.

Con todo, queda en duda si estaba bautizado o no, cuando el año 410 el clero y el pueblo agradecidos de Tolomaida, recordando la valiente defensa que hiciera de su ciudad natal contra el pillaje de la hordas de Macheti en los años 405 v 406, le eligieron obispo y metropolitano de la Pentápolis. Sinesio se mostró reacio a aceptar el cargo. Accedió al final bajo dos condiciones, a saber: que le permitieran vivir en matrimonio y que no le obligaran a abandonar sus opiniones filosóficas acerca de la preexistencia del alma, la eternidad de la creación y el concepto alegórico de la resurrección de la carne:

Tú sabes que la filosofía está en contradicción con muchas de estas opiniones del vulgo. Yo nunca admitiré ciertamente que el alma es posterior en existencia al cuerpo. No afirmaré que el mundo y todas sus partes desaparecerán al mismo tiempo. La resurrección, de la cual tanto se habla, la considero una cosa sagrada e inefable, y estoy lejos de compartir la idea de la masa en este punto... ¿Qué tiene que ver la multitud con la filosofía? La verdad de los divinos misterios no debe ser tema de conversación... Si me llaman al episcopado, no pienso que sea justo el que se me obligue a que pretenda sostener opiniones que realmente no sostengo. Pongo a Dios y a los hombres por testigos de esto. La verdad guarda afinidad con Dios, ante quien deseo estar enteramente sin culpa. Como me gustan las diversiones—desde mi infancia me han acusado de estar loco por las armas y por los caballos más de lo debido—, pasaré pena. ¿Cómo podré ver que a mis queridos perros no les permiten ya cazar y que la polilla come mis arcos? Con todo, lo llevaré con paciencia si ésa es la voluntad de Dios. Y aunque detesto toda clase de preocupaciones, soportaré con paciencia estas pequeñas tribulaciones, cumpliendo así un servicio a Dios, aunque sea gravoso. Pero no tendré dolo en lo tocante a mis creencias ni habrá divergencias entre mis pensamientos y mi lengua... No quiero que se diga de mí que me hice consagrar sin haberme dado a cono-

cer. Dejemos que decida por mí el padre Teófilo, queridísimo de Dios, con pleno conocimiento de las circunstancias del caso, diciéndome con claridad su opinión. Entonces o me dejará en mi condición actual, dedicado a filosofar tranquilamente por mi cuenta, o, por el contrario, no tendrá luego derecho a juzgarme más tarde y retirarme del cuerpo episcopal (*Ep.* 105).

El patriarca de Alejandría no vaciló en consagrarle. Como obispo, Sinesio gobernó con mucho éxito su diócesis, con gran sentido de justicia y de paz. Sin embargo, en su corazón siguió siendo más platónico que cristiano, como lo revelan sus escritos. Debió de morir poco después, porque ninguna de sus cartas está fechada después del año 413.

Estudios: A. GARDNER, *Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop* (Londres 1886); T. R. HALCOMB, *Synesius*: DCB 4 (1887) 756-780; W. S. CRAWFORD, *Synesius the Hellene* (Londres 1901); A. J. KLEFFNER, *Synesius von Kyrene, der Philosoph und Dichter, und sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof von Ptolemais* (Paderborn 1901); H. KOCH, *Synesius von Kyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof*: HJG 23 (1902) 751-774; G. GRÜTZMACHER, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums* (Leipzig 1913); J. STIGLMAYR, *Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis*: ZKTh 38 (1914) 509-563; P. MAAS, *Verschiedenes II: Hesychios, Vater des Synesios von Kyrene*: Phil (1913) 449-456; N. TERZAGHI, *Sinesio di Cirene*: Atene e Roma (1917) 1-37; H. V. CAMPENHAUSEN, *Synesios*: PWK II 4 (1932) 1362-5; G. BETTINI, *L'attività pubblica di Sinesio* (Udine 1938); J. C. PANDO, *The Life and Times of Synesius of Cyrene as Revealed in his Works* (PSt 63) (Washington 1940); C. H. COSTER, *Synesius, a Curialis of the Time of Arcadius*: Byz 15 (1940-41) 10-38; C. BIZZOCHI, *La tradizione storica della consecrazione episcopale di Sinesio di Cirene*: Greg 25 (1944) 130-170; Id., *La irregolarità della consecrazione di Sinesio come congettura?*: Greg 27 (1946) 261-299; P. C. VAN DEN HORST, *Augustinus en Synesius*: Hermeneus 20 (1949) 73-77; H. I. MARROU, *La «conversion» de Synésius*: REG 65 (1952) 474-484; C. LACOMBRADÉ, *Synésius de Cyrène, hellène et chrétien* (Paris 1951); A. J. VISSER, *Synesios van Cyrene, literator, mysticus, bisschop*: Ned. Arch. Kerkgeschiedenis 39 (1952) 67-80; H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 125-136; H. I. MARROU, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*: Essays edited by A. Momigliano (Oxford 1963) 126-150; C. LACOMBRADÉ, *Synesios von Kyrene*: LThK² 9 (1964) 1231-1232; E. CAVALCANTI, *Alcune annotazioni su Sinesio di Cirene*: Rivista di storia e letteratura religiosa 5 (1969) 122-134; ST. ANDRES, *Die Versuchung des Synesios* (Munich 1971).

SUS ESCRITOS

Su producción literaria da testimonio de su erudición clásica y de su talento filosófico. Admiradas en la época bizantina por su estilo ático excelente, sus obras son fuentes de notable importancia para la historia de su tiempo y de su país, en particular para la historia de las relaciones entre el cristianismo y el platonismo.

Ediciones: PG 66,1021-1756. Esta edición, la única completa, es una reimpresión de las obras completas editadas por D. PETAVIUS (París 1612).

vuera del texto del *Elogio de la Calvicie*, que es una reimpresión de la edición de J. KRABINGER (Stuttgart 1834). Krabinger preparó una edición completa, pero sólo llegó a publicar el primer volumen (Landshut 1850). Contiene todos los escritos, a excepción de las cartas y de los himnos. Citaremos otras ediciones críticas al hablar de cada una de las obras.

Traducciones: *Francesa:* H. DRUON, *Oeuvres de Synésius*, traduites entièrement pour la première fois en français et précédées d'un étude biographique et littéraire (Paris 1878).—*Inglésas:* A. FITZGERALD, *The Letters of Synesius of Cyrene* (Londres 1926); ID., *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, Including the Address to the Emperor Arcadius and the Political Speeches* 2 vols. (Londres 1930).—*Italiana:* A. CASINI, *Sinesio di Cirene. Tutte le opere* (Milán 1970).

Estudios: R. SOLLERT, *Die Sprichwörter bei Synesius von Kyrene* Teil I (Augsburg 1909); ID., *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Synesios von Kyrene*. Teil II (Augsburg 1910); A. HAUCK, *Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesius von Kyrene? Ein Beitrag zur παιδεία des 4. Jahrhunderts n. Chr.* (Progr.) (Friedland in Mecklenburg 1911); N. TERZACHI, *Per la prossima edizione critica degli Opuscoli di Sinesio: Didaskaleion* 1 (1912) 11-29 (tradición manuscrita); ID., *Le clause ritmiche negli Opuscoli di Sinesio: ibid.* 205-225.319-360; A. SOUTER, *Lexical Notes on the Writings of Synesius of Cyrene: JTiSt* 36 (1935) 176-178; P. HENRY, *Études plotiniennes I. Les états du texte de Plotin* (Paris y Bruselas 1938) 202-205; G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* (Milán 1938) 55-8.74; E. A. PEZOPULOS, *Συνεσίου τοῦ Κυρηναίου περὶ Ὁμήρου καὶ τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων: EEBS* 15 (1939) 288-351 (pretende que la obra sobre Homero, atribuida a Plutarco, la compuso Sinesio); R. PACK, *Folklore and Superstitions in the Writings of Synesius: Classical Weekly* 43 (1949) 51-56; C. LACOMBRADÉ, *En marge de Synésius: Mélanges V. Magnien* (Toulouse 1949) 47-55; E. HUNGER, *Zwei unbekannte Libanioshandschriften der Österreichischen Nationalbibliothek: Scriptorium* 6 (1952) 26-32 (con fragmentos de Sinesio); K. LATTE, *Textkritische Beiträge zu Synesios: Classica et Mediaevalia* 17 (1956) 91-7 (notas críticas sobre *De regno*, *Dion*, *De insomniis*, *Ad Paeonium*, *Encomium calvit.*); A. WIFSTRAND, *Brief an Bertil Axelsson über Synesios: Classica et Mediaevalia* 18 (1957) 130-2 (*Ad Paeonium* 308D, *De regno* 26a, *Encom. calv.* 84b).

1. El *Discurso sobre la realeza* (περὶ βασιλείας) es una valiente alocución pronunciada el año 400 en Constantinopla, en presencia del emperador Arcadio. Explica en él el deber que tiene un joven gobernante de ser imagen de Dios. Su crítica de las condiciones de vida en la corte imperial es de una franqueza sorprendente:

Digo que nada hizo en otro tiempo tanto daño al Imperio romano como la costumbre de rodear la persona del rey con pompa teatral y séquito... No os enfadéis por lo que os estoy diciendo. No es vuestra la falta. La culpa la tienen los que empezaron esta enfermedad y la han transmitido a la posteridad como algo que se estima. Por eso mismo, el miedo a que, si os ven con frecuencia, quedéis reducidos al nivel de los simples hombres, os tiene encerrados y como prisioneros de vosotros mismos. No veis casi nada, no oís casi nada que pueda acrecentar vuestra sabiduría práctica. Vuestros únicos placeres son los placeres del cuerpo, además los más materiales, los que provienen del sentido, del tacto y del gusto. Lleváis

la vida de una anémone de mar. Mientras renegáis del hombre, no alcanzáis la perfección del hombre. Porque aquellos con quienes convivís y tratáis y a quienes las puertas del palacio están abiertas de par en par, bien sean generales o capitanes, a quienes acaso encontráis hermosos, son seres con cabezas pequeñas y poco seso; al acuñarlos, la naturaleza tuvo un fallo, al igual que los banqueros que falsifican la moneda. Al rey se le ofrece como regalo un hombre estúpido; cuanto más estúpido, mejor. Tratando de reír y llorar al mismo tiempo, con sus gesticulaciones y ruidos y con todas las bufonadas de que son capaces, os ayudan a matar el tiempo, y con su mal mayor os hacen más llevadera aquella nube de vuestra alma que lleváis por no vivir conforme a la naturaleza (*Oratio de regno* 10).

Ediciones: PG 66,1053-1108. Edición aparte: J. G. KRABINGER, *Synesius, Rede über das Königtum* (Munich 1825).

Traducciones: *Alemana:* J. G. KRABINGER, l.c.—*Francesa:* C. LACOMBRADÉ, *Le discours sur la royauté de Synésius de Cyrène, trad. nouv. avec introd., notes et com.* (París 1951).—*Inglésa:* A. FITZGERALD, l.c.

Estudios: G. GRÜTZMACHER, l.c., 111-120; K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Nueva York 1941) 152-162; E. DEMOUGEOT, *La théorie du pouvoir impérial au V^e siècle: Mélanges de la Société toulousaine d'études classiques I* (Toulouse 1946) 191-206; C. LACOMBRADÉ, *Notes sur deux pénégýriques: Pallas* 4 (1956) 15-26; N. TERZAGHI, *In Synesii orationem «De regno» scholia vetera: BPEC* 10 (1962) 1-8.

2. Los *Discursos egipcios* o *Sobre la Providencia* es el título de un extraño tratado cuyo contenido consiste principalmente en la narración de las condiciones y acontecimientos de la capital imperial, disfrazados bajo el mito indígena de Osiris y Tifos, el primero imagen de la virtud y el otro símbolo del crimen. Lo comenzó en Constantinopla y lo terminó en Egipto; su autor se muestra verdadero discípulo de Platón, que cree en el retorno de todas las cosas y en la ilimitada sucesión de los mundos.

Ediciones: PG 66,1209-1282. Edición aparte: J. G. KRABINGER, *Synesius, Aegyptische Erzählungen* (Sulzbach 1835).

Traducciones: Cf. *supra*, p.117.—*Alemana:* J. G. KRABINGER, l.c.—*Italiana:* S. NICOLOSI, *Il De providentia di Sinesio di Cirene. Studio critico e traduzione* (Padua 1959).

Estudios: E. GAISER, *Des Synesius von Kyrene Aegyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift und ihrer Bedeutung für die Philosophie des Synesius unter Berücksichtigung ihres geschichtlichen Hintergrundes.* Erlangen Diss. (Wolfenbüttel 1886); O. SEECK, *Studien zu Synesius I. Der historische Gehalt des Osirismythos: Phil.* 52 (1893) 442-458; C. LACOMBRADÉ, *Synésius et l'énigme du loup: REAN* (1946) 260-266 (los lobos significan los hunos: PG 66,1209A).

3. *Dion o su modo de vida* lo escribió en propia defensa hacia el año 405. Consta de tres partes. La primera trata de

Dión de Prusa y de sus escritos. En la segunda, el autor justifica su preocupación por la filosofía y por la retórica, ideal que encuentra en Dión. En la tercera, Sinesio da su propia filosofía de la vida como discípulo de Dión. Censura abiertamente a los monjes, «bárbaros que desprecian la obra literaria», y confiesa abiertamente que prefiere el estilo de vida de los griegos a «la otra», la de los cristianos (*Dion* 9,13). Ataca a los sofistas por su ambición, pues buscan sólo el honor y la fama y no la verdad. Está orgulloso de su propia independencia, de ser dueño de sí mismo.

Edición: PG 66,1111-1164; nueva edición crítica: K. TREU, *Synesios von Kyrene. Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild. Griechisch und deutsch* (Berlín 1959); A. GARCIA, *Sinesio di Cirene, Dione Crisostomo* (Nápoles 1970).

Traducciones: Véase *supra*, p.117.—*Alemana:* K. TREU, o.c.—*Italiana:* A. GARCIA, l.c.

Estudios: J. R. ASMUS, *Synesius und Dio Chrysostomus*: BZ 9 (1900) 85-119; G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie I* (Leipzig 1907) 380-383; K. TREU, *Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion* (TU 71) (Berlín 1958); W. LACKNER, *Zu einer bislang ungelklärten Stelle im «Dion» des Synesios*: Byz 39 (1969) 152-154.

4. *La alabanza de la calvicie* (Φαλάκρας ἐγκώμιον) es un escrito humorístico sobre las ventajas de ser calvo. El autor prueba con muchos argumentos, tomados de la naturaleza, de la historia y de la mitología, que la calvicie en el hombre es un adorno, un signo de sabiduría y un sello de semejanza con Dios. Siendo él mismo calvo, lo escribió para refutar un tratado de Dión Crisóstomo titulado *La alabanza del cabello*.

Ediciones: PG 66,1167-1206. Edición aparte: J. G. KRABINGER, *Synesius, Lob der Kahlköpfigkeit* (Stuttgart 1834).

Traducciones: *Alemana:* J. G. KRABINGER, l.c.—*Francesa:* H. DRUON, l.c. (cf. *supra*, p.117).—*Inglesa:* A. FITZGERALD, l.c.

Estudios: J. R. ASMUS, *Synesius und Dio Chrysostomus*: BZ 9 (1900) 119-151; J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes* (Heidelberg 1909) 149-151; G. PASQUALI, *Synesius. Encomium calv.* 186,2: *Didaskaleion* (1912) 519-521 (nota crítica); L. KOTYNSKI: *Meander* 12 (1957) 157-168.185-197.

5. *Sobre los sueños* (Περὶ ἐνυπνίων), compuesto en una sola noche el año 403 ó 404, es un tratado sobre las causas y el significado de los sueños. El autor los considera revelaciones de Dios. Se lo remitió a Hypatia (*Ep.* 154) pidiéndole su opinión.

Edición: PG 66,1281-1320.

Traducciones: *Alemana:* W. LANG, *Das Traumbuch des Synesius von Cyrene. Übersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen* (HAPhG 10) (Tubinga 1926).—*Francesa:* H. DRUON, l.c.—*Inglesa:* A. FITZGERALD, l.c.; I. MYER, *Synesius, On Dreams* (Filadelfia 1888).

Estudios: N. TERZAGHI, *Sul commento di Nicephorus Gregoras al περὶ ἐνυπνίων*: SIF (1904) 181-217; Id., *Nota sul Cod. Monac. gr. 29*: SIF (1905) 437-442; M. GELZER, *Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung*: *Juvenes dum sumus. Aufsätze zur klassischen Altertumswissenschaft der 49. Versammlung deutscher Philologen* (Basel 1907) 40-51 (división tripartita en Sinesio); A. LUDWIG, *Die Schrift περὶ ἐνυπνίων*

des Synesios von Kyrene: ThGl 7 (1915) 547-558; R. C. KIPLING, *The "Ὀχημα-Πνεῦμα" of the Neo-Platonists and the De Insomniis of Synesius of Cyrene*: AJPh 43 (1922) 318-330; W. LANG, l.c.; C. LACOMBRADÉ, *Retouche à la biographie de Libanius*: AIPH 10 (1950) 361-366 (acerca de PG 66,1317-1320); R. WEISS, *New Light on Humanism in England during the 15th century*: Journal of the Warburg and Courtauld Institute 14 (1951) 21-23 (sobre la traducción latina del *De insomniis* de John Free); W. L. DULIÈRE, *Synésius de Cyrène, analyste du rêve et inventeur du densimètre*: Le Flambeau 35 (1952) 233-250, 383-405.

6. *El Don* (Περὶ τοῦ δώρου) es una obrita dedicada a un tal Peonio de Constantinopla. Se la envió juntamente con un instrumento astronómico delicado, el astrolabio.

Edición: PG 66,1577-1588.

Traducciones: *Alemana*: B. KOLBE, *Der Bischof Synesius von Cyrene als Physiker und Astronom* (Berlín 1850) (con el texto griego mejorado).—*Francesa*: H. DRUON, l.c.—*Inglésa*: A. FITZGERALD, l.c.—*Italiana*: G. STRAMONDO, *Sinesio, A Peonio sul dono*, introd. e trad.: MSLC 14 (1964) 5-79; ID. (Università di Catania 1964).

Estudios: B. KOLBE, l.c.; W. L. DULIÈRE, l.c.; O. NEUGEBAUER, *The Early History of the Astrolabe*: Isis 40 (1949) 240-259; I. G. ARGYRAKOS, *Μελέτη τοῦ Ἀστρολαβίου τοῦ Συνεσίου Κυρήνης* (Atenas 1958).

7. *Cartas*. La colección de su correspondencia consta de 156 piezas, escritas entre los años 399 y 413. El círculo de sus correspondientes no es muy extenso: comprende unas cuarenta personas, entre ellas Hypatia, su maestra, a quien le dirigió varias cartas. Unas cien son notas personales a parientes y amigos; treinta y cinco son de presentación de alguna persona o de petición de ayuda para gente que se halla en dificultad. Algunas tratan de asuntos civiles o militares, y unas veinte se refieren a hechos o circunstancias relacionados con las invasiones de los bárbaros, que hacían incursiones en la Pentápolis. Unas doce cartas tratan temas eclesiásticos. Entre ellas está la carta encíclica (*Ep.* 58: PG 66, 1401-4) en la que informa a los obispos acerca de la excomunió de Andrónico, alto funcionario del Gobierno. Las cartas 72 y 90 se refieren a esta misma persona. En la última, dirigida a Teófilo, patriarca de Alejandría, intercede en favor de Andrónico, porque «antes obró injustamente, ahora sufre injustamente». Las cartas 66 y 67 son informes a Teófilo sobre la situación de la diócesis; son una prueba del cuidado concienzudo que dedicaba a sus fieles. En la carta 5 pone en guardia a sus sacerdotes contra «la secta impía de Eunomio», mientras que en la carta 11 hace su propia presentación como nuevo obispo al clero. Es evidente que en el orden de las cartas, tal como han llegado hasta nosotros, no se puede discernir un plan; la disposición actual no cabe atribuirla al mismo Sinesio. Probabilísimamente no es más que una selección hecha a base de una colección más amplia que hiciera él mismo.

A pesar de ello, las cartas tienen grandísimo valor por la información que transmiten acerca de la personalidad del au-

tor, su fina educación y nobles cualidades de corazón, sobre sus creencias sincretistas y sus opiniones teológicas y filosóficas. Constituyen, además, una fuente importante para la historia y la geografía del tardo Imperio en general y de la Pentápolis en particular. Evagrio, Focio y Suidas las admiraron por su gracia y encanto. Fueron consideradas como modelos en su género. La popularidad de que gozaron en épocas más recientes queda bien demostrada por el número de manuscritos, que pasan de los cien. De hecho, Sinesio fue el último epistológrafo pagano de reconocida importancia.

Ediciones: PG 66,1321-1560: nueva edición; R. HERCHER, *Epistolographi Graeci* (París 1873) 638-739. Migne publica 156 cartas, Hercher 159; pero las tres últimas de la edición de Hercher no son auténticas. Una nueva edición crítica de la *Ep.* 154 a Hypatia, con su traducción alemana, en la nueva edición de «Dion», de TREU.

Traducciones: Francesas: H. DRUON, l.c.; F. LAPATZ, *Lettres de Synésius, traduites pour la première fois et suivies d'Études sur les derniers moments de l'hellénisme* (París 1870).—Inglesa: A. FITZGERALD, *The Letters of Synesius of Cyrene*, translated into English with introduction and notes (Londres 1926).

Estudios: R. HERCHER, l.c., LXXII-LXXIX; O. SEECK, *Studien zu Synesios: II. Die Briefsammlung:* Phil 52 (1893) 458-483; W. FRITZ, *Die Briefe des Bischofs Synesios von Kyrene, ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im 4. und 5. Jahrhundert* (Leipzig 1898); Id., *Die handschriftliche Überlieferung der Briefe des Bischofs Synesios:* AAM Philol. Klasse 23 (1905) 319-398; Id., *Unechte Synesiosbriefe:* BZ 11 (1905) 75-86 (*Epp.* 157.158.159 Hercher); N. TERZAGHI, *L'epistola 159 di Sinesio:* RAL (1917) 624-633 (a favor de la autenticidad); H. LECLERCQ: DAL 8 (1929) 2851-2855; X. H. SIMEON, *Untersuchungen zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene* (Paderborn 1933); J. HERMELIN, *Zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene* (Upsala 1934); G. J. DE VRIES, *Maiorem infante mamillam:* Mnem 12 (1944) 160 (*Ep.* 4); G. W. H. LAMPE, Βαρύλλιον (*Ep.* 15): CR (1948) 114-115; G. KARLSSON, *Une lettre byzantine attribuée à Synésius:* Eranos 50 (1952) 144-5 (la *Ep.* 158 de Hercher no es auténtica: pertenece a Nicetas Magister); L. CASSON, *Bishop-Synesios' Voyage to Cyrene:* The American Neptune 12 (1952) 291-296 (*Ep.* 4); G. BUEHRING, *Zum Topos Hom., Ilias VI, 429f:* Gymnasium 61 (1954) 418 (*Ep.* 16); C. LACOMBRADÉ, *Sur les traces des Axomites:* Annales publ. par la Faculté des Lettres de Toulouse. Pallas 3 (1955) 5-14 (*Ep.* 122); A. GARZYA, *Per l'edizione delle Epistole di Sinesio:* BPEC 6 (1958) 29-39; RAL (ser.8) 13 (1958) 1-18.200-217; Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere et Belle arti de Napoli 35 (1958) 41-61; Id., *Una variazione archilochea in Sinesio:* Maia 10 (1958) 66-71 (*Ep.* 32); Id., *Per l'edizione delle Epistole di Sinesio:* BPEC 8 (1960) 47-52; J. REYNOLDS, *The Christian Inscriptions of Cyrenaica:* JThSt 11 (1960) 287 (*Ep.* 93); A. GARZYA, *Per l'edizione delle Epistole di Sinesio. Il codice Patmiaco 706:* Miscellanea critica B. C. Teubner, vol.1 (Leipzig 1964) 91-96; C. LACOMBRADÉ, *Synesios:* LThK² 9 (1964) 1231-1232; J. VOGT, *Synesios gegen Andronikos: der philosophische Bischof in der Krisis:* Adel und Kirche. Festschrift G. Tellenbach (Friburgo-Basilea-Viena 1968) 15-25; Id., *Synesios auf Seefahrt:* Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol.1 (Münster 1970) 400-408.

8. *Himnos.* En las ediciones suelen publicarse unos diez himnos, pero no está aún resuelto si cabe atribuir a Sinesio el último de ellos, pues los mejores manuscritos no lo traen. Si bien presentan una extraña mezcla de ideas paganas y cristia-

nas, son efusiones líricas de un alma profundamente religiosa. Fueron compuestos conforme a las leyes de la prosodia antigua y en dialecto dórico, y revelan la influencia de modelos clásicos, así como de los cantos litúrgicos de su época. El primero recuerda el misticismo neoplatónico de un Jámblico y su concepto de la Trinidad. El segundo, hermoso canto matutino, combina doctrinas neoplatónicas y cristianas en una maravillosa confesión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los himnos 3 y 4 ensalzan la identidad de la Mónada y Tríada divinas. En los que siguen se advierte una mayor familiaridad con la fe cristiana. Así, por ejemplo, el quinto, quizás el mejor de toda la colección, y el sexto glorifican al Hijo de la Virgen. El séptimo trata de la adoración de los Magos y da una interpretación de sus dones. En este himno, Sinesio advierte, no sin cierto orgullo, que es el primero en componer un canto lírico sobre Cristo con acompañamiento de cítara (7,1). El octavo es una plegaria al «Hijo insigne de la Virgen», pidiéndole dones naturales y sobrenaturales. El noveno es un himno acerca del descenso de Cristo al Hades, un poema vigoroso, lleno de imágenes mitológicas.

Ediciones: PG 66,1587-1616; W. CHRIST y M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca carminum Christianorum* (Leipzig 1871) 2-23; J. FLACH, *Synesii episcopi hymni metrici* (Tubinga 1875); nueva edición crítica: N. TERZAGHI, *Synesius, Himni et opuscula I. Hymni* (Roma 1939); II (Roma 1944). Ediciones aparte: M. M. HAWKINS, *Der I. Hymnus des Synesios. Text. u. Kommentar. Diss.* (Munich 1939); A. DELL'ERA, *Sinesio di Cirene, Inni. Pref., testo crit. e trad.* (Classici latini e greci 3) (Roma 1968).

Traducciones: Alemanas: G. M. DREVES, *Der Sänger der Kyrenaika: Stimmen aus Maria-Laach* 52 (1897) 545-562 (textos selectos); T. MICHELS, *Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen übertragen* (Münster 1952) (dos himnos).—Francesa: M. MEUNIER, *Synésius, Hymnes. trad. et notes* (París 1947).—Inglesa: A. FITZGERALD, *The Essays and Hymns of Synesius* 2 vols. (Londres 1930).—Italiana: A. DELL'ERA, l.c.

Estudios: C. VELLAY, *Études sur les hymnes de Synésius de Cyrène* (París 1904); U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*: SAB (1907) 272-295 (con crítica textual y traducción del himno 9); G. WEYMAN, *Analecta sacra et profana: Festgabe H. Grauert* (Friburgo i. B. 1910) 2-4 (himno 7); N. TERZAGHI, *La tradizione manoscritta degli Inni di Sinesio*: SIF 20 (1913) 450-497; Id., *Synesii Cyrenensis hymni metrici*: Atti della r. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 4 (1915) 63-123; Id., *Studi sugli inni di Sinesio*: Rivista indo-greco-italica di Filologia (1921) 11-25.192s; (1922) 1-18; Id., *Il Cod. Barocc. gr. 56 et l'autore del X inno di Sinesio*: BZ 38 (1938) 287-298; E. A. PEZOPOULOS, *Ποιήματα Συνεσίου*: EEBS 13 (1937) 305-352; 14 (1938) 342-392 (composición métrica); A. FERRUA, *Gli inni di Sinesio*: CC 91 (1940) 126-133; W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle 1942); A. KURFESS, *Synesios, Hymn. 9 (I)*, 32: PhW (1943) 288; C. BIZZOCHI, *L'ordine degli inni di Sinesio*: Greg 23 (1942) 91-115.202-237; A. FESTUGIÈRE, *Sur les hymnes de Synésius*: REG 58 (1945) 208-277; S. MARIOTTI, *De Synesii hymnorum memoria*: SIF 22 (1947) 215-230 (manuscritos y notas críticas); M. COCCO, *Neoplatonismo e cristianesimo nel primo inno di Sinesio di Cirene*: Sophia 16 (1948) 199-202.351-356; BIZZOCHI, *Gli inni di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni*: Greg 32 (1951) 347-387; A. BONADIES-NANI, *Gli inni di Proclo*: Aevum 26 (1952) 385-409; S. MARIOTTI, *Probabili varianti d'autore in Ennio, Cicerone, Sinesio*: La Parola

del Passato 38 (1954) 368-375 (himno 1); Id., *Adversaria philologica* II. Studi in onore di U. E. Paoli (Florenca 1955) 507-511 (himno 9); C. LACOMBRADÉ, *Sur deux vers controversés de Synésios* "Ἕμνος ἑβδομος: REG 69 (1956) 67-72; R. KEYDELL, *Zu den Hymnen des Synesios*: Hermes 84 (1956) 151-162 (himnos 6.9.1.2); W. J. W. KOSTER, *De Synesii Hymn. VI-VIII metro*: Mnem 11 (1958) 52; C. DEL GRANDE, *Composizione musiva in Sinesio*: Byz 33 (1963) 317-323 (himno I, 1-44); H. STROHM, *Zur Hymnendichtung des Synesios von Kyrene*: Hermes 93 (1965) 454; A. DELL'ERA, *Il codice Vaticano greco 1390 (Q) degli Inni di Sinesio*: Rivista di Cultura Classica e Medioevale 8 (1966) 264-268; W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*: Forschungen zum Neoplatonismus (Berlín 1966) 252-301; A. DELL'ERA, *Appunti sulla tradizione manoscritta degli «Inni» di Sinesio* (Temi e testi 16) (Roma 1969); K. SMOLAK, *Zur Himmelfahrt Christi bei Synesios von Kyrene (Hymn. 8, 31-54 Terz)*: JOB 20 (1971) 7-30.

9. *Dos discursos* (καταστάσεις). Pertenece al último período de su vida, cuando era obispo y metropolitano de la Pentápolis, si bien tienen carácter político. Los dos son obras maestras de retórica. En el primero da gracias, en nombre del país, al comandante militar Anisio después de su victoria sobre los bárbaros (406-407). En el segundo, que pronunció el año 412, cuando invadieron por segunda vez la Pentápolis, se lamenta de la desdichada situación y arenga a los habitantes a resistir al enemigo hasta la última gota de sangre.

Ediciones: PG 66,1561-1578; J. G. KRABINGER, *Synesii Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta* (Landshut 1950) 376-9 (or.1), 380-390 (or.2).

Traducciones: Francesa: H. DRUON, l.c.—Inglesa: A. FITZGERALD, l.c.

10. *Homilias*. Contamos solamente con dos fragmentos para hacernos una idea de Sinesio como predicador. El primero es de un sermón que pronunció al principio de la Pascua, y consiste en una interpretación alegórica del salmo 74,9. El segundo es de una homilía a los recién bautizados en la vigilia pascual, donde exalta «la santa noche» más brillante que cualquier día.

Ediciones: PG 66,1561-1578; J. G. KRABINGER, l.c., 371-372 (hom.1), 373 (hom.2).

Traducciones: Alemana: B. KOLBE, l.c.—Francesa: H. DRUON, l.c.—Inglesa: A. FITZGERALD, l.c.

NONNO DE PANOPOLIS

Nonno es otro poeta pagano de Egipto que parece abrazó la fe cristiana después de haber alcanzado gran fama. Apenas conocemos detalles biográficos suyos, fuera de que nació en Panópolis, en el Alto Egipto, probablemente hacia el año 400. Es autor del más extenso poema épico en griego que se conserva, la *Dionysiaca*, que describe en 48 libros el viaje legendario del dios pagano Dionysos a la India. Lo compuso en Alejandría. El poema no contiene ninguna indicación de que su autor fuera cristiano cuando lo compuso, si bien algunos pasajes se han interpretado como alusiones a la doctrina cris-

tiana. De todos modos, en cuanto a su contenido, es una obra enteramente pagana, de lenguaje y estilo barrocos.

Ediciones: A. LUDWICH, *Dionysiaca* 2 vols. (Bibl. Teubneriana) (Leipzig 1909-1911); *Dionysiaca*, with an English translation by W. H. D. ROUSE, mythological introduction by H. J. ROSE and notes on text criticism by L. R. LIND (LCL) 3 vols. (Londres y Cambridge [Mass.] 1940); nueva edición: R. KEYDELL, *Nonni Pan. Dionysiaca* 2 vols. (1959).

Traducciones: Alemana: T. VON SCHEFFER, *Die Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, deutsch, 2 vols. (Munich 1929 y 1933), con notas de H. BOGNER: 2.^a ed. (Wiesbaden 1955).—Francesas: C. DE MARCELLUS, *Les Dionysiaques* (París 1856); M. MEUNIER, *Les Dionysiaques* (París 1919). Inglesa: W. H. D. ROUSE, l.c.

Estudios: General: R. KEYDELL: PWK 17 (1937) 904-921.—Especiales: J. LA ROCHE, *Zur Verstechnik des Nonnos*: WSt (1900) 194-221; J. NEGRISOLI, *Studio critico interno alle Dionisiache di Nonno* (Roma 1903); F. SCHILLER, *De iteratione Nonniana* (Trebnitz 1908); P. FRIEDLÄNDER, *Die Chronologie des Nonnos von Panopolis*: Hermes 47 (1912) 43-59; A. LUDWICH, *Epimetrum Nonnianum* (Königsberg 1913); F. BRAUN, *Hymnen bei Nonnos von Panopolis*. Diss. (Königsberg 1915); H. TIEDKE, *Zur Textkritik der Dionysiaka des Nonnos*: Hermes 49 (1914) 214-228; 50 (1915) 444-455; 58 (1923) 305-321; T. SINKO, *Zu Nonnos*: Berliner Philologische Wochenschrift (1918) 861-864 (composición métrica); A. LUDWICH, *Nachlese zu Nonnos*: ibid., 373-384; T. SINKO, *De expositione Pseudo-Nonniana historiarum quae in orationibus Gregorii Nazianzeni commemorantur*: Charisteria C. de Morawski oblata (Cracovia 1922) 124-148; R. KEYDELL, *Zu Nonnos*: BNJ 4 (1923) 14-17; 6 (1928) 19-24; Id., *Zur Komposition der Bücher 13-40 der Dionysiaka des Nonnos*: Hermes 62 (1927) 393-434; P. MAAS, *Zur Verskunst des Nonnos*: BZ 27 (1927) 17-18; P. COLLART, *Nonnus de Panopolis. Études sur la composition et le texte des Dionysiaques* (Rech. d'arch. de philol. et d'hist. 1) (Cairo 1930); V. STEGMANN, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis* (Leipzig 1930); L. CASTIGLIONI, *Epica Nonniana*: Rendiconti del R. Istituto Lomb. 65 (1932) 6-10; J. BRAUNE, *Nonnos und Ovid* (Greifswald 1935); L. R. LIND, *A Note on Nonnus, Dionysiaca I 69-71*: CPh 30 (1935) 78; Id., *Un-hellenic Elements in the «Dionysiaca»*: ACL 7 (1938) 57-65; S. BEZDECHI, *Vulgarismes dans l'épopée de Nonnus*: Anuarul Inst. de Studii Clasice 3 (1936-40) 34-74 (sintaxis); H. GERSTINGER, *Zur Frage der Komposition, literarischen Form und Tendenz der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*: WSt 61-62 (1943-47) 71-87; R. KEYDELL, *Textkritisches zu Nonnos*: Hermes 79 (1944) 13-24; H. HAIDACHER, *Quellen und Vorbilder der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*. Diss. (Graz 1949) (mecanografiado); P. BERNARDINI MARZOLLA, *Il testo dei Dionysiaca di Nonno*: SIF 26 (1952) 191-209; A. DILLER, *A Lost Manuscript of Nonnus' Dionysiaca*: CPh 48 (1953) 177; R. KEYDELL, *Wortwiederholungen bei Nonnos*: BZ 46 (1953) 1-17 (problemas de crítica textual); J. MEHLER, *Nonnos' Dionysiaka*: Hermeneus 28 (1956) 27-35; R. DOSTÁLOVÁ-JENISTOVÁ, *Die Sagen über den Eponymos der Blemmyer bei Nonnos von Panopolis*: Listy Filologické N. S. 4 (1956) 174-177 (*Dionys.* 17,385-397); Id., *Tyros und Beirut in den Dionysiaka des Nonnos aus Panopolis*: Listy Filologické N. S. 5 (1957) 36-54; G. SOURY y A. DAIN, *Anthologie grecque VII* (París 1957) 79; R. KEYDELL, *Dionysiaca (I-XLVIII)* (Berlín 1959); J. GOLEGA, *Der Homerische Psalter* (Ettal 1960) 93ss; G. GIANGRANDE, *Emendations and Interpretations in Nonnus' Dionysiaca*: CQ 13 (1963) 63-74; Id., *An Emendation in Nonnus*: CR 13 (1963) 253-256 (*Dionysiaca* 43, 431); G. D'IPPOLITO, *Studi Nonniani. L'epillio nelle Dionisiache* (Palermo 1964); V. BULLA, *Le Dionisiache e l'ermetismo* (Catania 1964); G. GIANGRANDE, *Beiträge zu den Dionysiaca des Nonnos*: Hermes 92 (1964) 481-497; Id., *A Nonnian Problem*: CR 79 (N. S. 15) (1965) 18-19.

A este mismo Nonno se le tiene como autor de la famosa *Paráfrasis del Evangelio de San Juan*, en hexámetros, compuesto después del 431. Su estilo tiene muchas características en común con la *Dionysiaca*, y un gran número de versos están tomados de la obra pagana. El manuscrito más antiguo, que es el *Codex Laurent.*, del siglo XI, y el *Códice Vaticano*, del siglo XIV, no dan el nombre del autor de la *Paráfrasis*; en cambio, el *Codex Paris.*, del siglo XIII, y otros manuscritos más antiguos la atribuyen a «Nonno, el poeta de Panópolis», así como también el índice de la *Anthol. Pal.* y la interpolación de Suidas. Es muy probable que la *Paráfrasis* sea una obra escrita por Nonno después de hacerse cristiano. El autor se refiere repetidas veces a María como la *Theotokos*.

Ediciones: PG 43,749-1228, reimpresión de la edición de D. HEINSIUS (Leiden 1627); F. PASSOW (Leipzig 1834); C. DE MARCELLUS (París 1861); la mejor edición crítica: A. SCHEINDLER: Bibliotheca Teubneriana (Leipzig 1881).

Traducción: Francesa: C. DE MARCELLUS (París 1861).

Estudios: Generales: E. AMANN: DTC 11 (1931) 793-5; R. KEYDELL: PWK 17 (1937) 917-920.—*Especiales:* G. KINKEL, *Die Überlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos* (Zürich 1870); A. SCHEINDLER, *Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis*: WSt 3 (1881) 219-252; 4 (1882) 77-95; H. TIEDKE, *Nonniana* (Progr.) (Berlin 1883); R. JANSSEN, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus* (TU 23,4) (Leipzig 1903); cf. W. BOUSSET: ThLZ (1903) 587; A. KUHN, *Literarhistorische Studien zur Paraphrase des Johannes-Evangeliums von Nonnos aus Panopolis* (Progr.) (Kalksburg 1908); W. KUIPER, *De Nonno evangelii Joannei interprete*: Mnem 46 (1918) 225-270; J. GOLEGA, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum* (Breslau 1930); G. COSTA, *Problemi di storia e religione: I. Il Nonno di Panopoli e la Madre di Dio*: Bilychnis (1931) 143-150 (se le hace difícil atribuir al mismo autor la *Dionysiaca* y la *Paráfrasis*; esta última no la compuso, según él, un neófito, sino un discípulo de Cirilo de Alejandría, hacia el año 431); R. KEYDELL, *Über die Echtheit der Bibeldichtungen des Apollinaris und des Nonnos*: BZ 33 (1933) 243-254; H. BOGNER, *Die Religion des Nonnos von Panopolis*: Phil 89 (1934) 320-333 (tiene que haber habido una conversión del autor, pues la *Dionysiaca* es positivamente pagana, y la *Paráfrasis*, cristiana); Q. CATAUDELLA, *Cronologia di Nonno di Panopoli*: SIF N. S. 11 (1934) 15-32 (trata de probar que Gregorio Nacianceno depende de Nonno); R. DOSTÁLOVÁ-JENISTOVÁ, *Der Name Nonnos: Nonnosforschungen I*: Studia antiqua A. Salac sept. oblata (Praga 1955) 102-109; J. GOLEGA, *Der homerische Psalter* (Ettal 1960) 108ss; I. CAZZANIGA, *Temî poetici alessandrini in Nonno Panopolitano. Tradizione diretta ed indiretta*: Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni (Turín 1963) 626-646; M. STRING, *Untersuchungen zum Stil der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis* (diss.) (Hamburgo 1960) (mecanogr.); R. DOSTÁLOVÁ-JENISTOVÁ, *Das Bild Indiens in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*: Kongress für klassische Philologie (Budapest 1965) 21/a; J. F. SCHULZE, *Zur Geschichte von Dionysos und Pallene bei Nonnos (Dionysiaka 48,90-237)*: Wissenschaftliche Zeitschrift der M.-Luter-Universität Halle-Wittenberg 14 (1965) 101-104; Id., *Zur Geschichte von Dionysos und Aura bei Nonnos (Dionysiaka 48, 238-978)*: ibid., 15 (1966) 369-374.

CIRILO DE ALEJANDRIA

Al morir Teófilo, patriarca de Alejandría, el 15 de octubre del año 412, el gobierno quería que le sucediera un diácono llamado Timoteo; pero dos días más tarde era elegido y elevado a la famosa sede de la metrópoli egipcia el sobrino del difunto patriarca, Cirilo. Su nombre ha quedado ligado para siempre con la segunda gran controversia cristológica, que llevó al concilio de Efeso (431) y a la condenación de Nestorio. Nacido en Alejandría, su formación clásica y teológica la recibió evidentemente en este gran centro del saber. Tres cartas (*Ep.* 1,25.310.370) de San Isidoro de Pelusio (cf. *infra*, p.202) dan la impresión de que Cirilo vivió durante cierto tiempo entre los monjes; pero Severo de Antioquía (CSCO 101,252s) pone en duda la autenticidad de dichas cartas. A mayor abundamiento, Cirilo no alude nunca a esa estancia, ni siquiera en la correspondencia que posteriormente sostuvo con los monjes. La primera fecha cierta en su vida es el 403, cuando acompañó a su tío a Constantinopla y tomó parte en la deposición de San Juan Crisóstomo en el sínodo de la Encina, cerca de Calcedonia. Como patriarca de Alejandría, sigue siendo una figura discutida. Parece que de su tío heredó ciertos prejuicios. Así, por ejemplo, su enemiga contra San Juan Crisóstomo le duró mucho tiempo, y no mandó hasta el año 417 que el nombre de este gran santo fuera restituido a los dípticos de la iglesia alejandrina. Al igual que su tío, con sus adversarios usó de cierta crueldad. El severo trato que dispensó a judíos y novacianos no retrocedió ante su expulsión y la confiscación de sus bienes, y fue causa de grandes disputas entre él y Orestes, prefecto imperial de la ciudad. Su implacable lucha contra los últimos restos del paganismo fue, con toda probabilidad, la causa de que le acusaran, como insinúa Sócrates (*Hist. eccl.* 7,15), de haber sido responsable de la muerte de la famosa filósofa Hypatia, cruelmente despedazada, en marzo del 415, en la escalinata de una iglesia por una chusma de cristianos. Pero no parece que existen pruebas de que él tuviera parte en tan horrendo crimen.

Sobre el período que sigue al 428, año en que Nestorio fue nombrado obispo de Constantinopla, estamos mejor informados. Es en la defensa de la ortodoxia contra el nestorianismo donde aparece Cirilo como un factor importante en la historia eclesiástica y dogmática. Nestorio, alumno de la escuela teológica de Antioquía, en sus sermones episcopales afirmó que en Cristo hay dos personas, una persona divina, que es el Logos, que mora en una persona humana, y que no se podía llamar *Theotokos*, Madre de Dios, a la Virgen María. Sus argumentos los refutó Cirilo en su carta pascual ya en la primavera del 429. Poco después, el Alejandrino volvió a defender la doctrina ortodoxa en una extensa encíclica dirigida a los monjes de

Egipto. De esta manera, el antagonismo latente que existió durante dos generaciones en las cuestiones cristológicas entre los dos grandes centros del Oriente se convirtió en un conflicto abierto, no sólo entre los representantes de las dos escuelas, sino entre Alejandría y Constantinopla. La vieja historia de mutua rivalidad entre estas dos sedes vino a añadir un elemento político a la controversia teológica y le prestó la apariencia de una agria disputa personal. Después de haberse cruzado sin éxito unas cartas, Nestorio y Cirilo apelaron al papa Celestino. Un sínodo celebrado en Roma, en agosto del 430, condenó a Nestorio y aprobó la teología de Cirilo. El Papa encargó a Cirilo que comunicara la decisión a Nestorio. Cirilo redactó doce anatemas contra la nueva herejía y las agregó a la carta del Papa, amenazando a Nestorio con la deposición y la excomunión si dentro de los diez días no retractaba sus errores.

No quedaba más que una posibilidad para evitar una ruptura violenta en la Iglesia oriental: un concilio general. Por eso, el emperador Teodosio, animado sobre todo por Nestorio, convocó en Efeso a todos los metropolitanos y obispos del Imperio para Pentecostés del año 431, para el sínodo que se hizo famoso en todo el mundo como el tercer concilio ecuménico. En la primera sesión (22 de junio del 431), que presidió Cirilo como delegado papal, Nestorio fue depuesto y excomulgado; se condenó su doctrina cristológica y se reconoció solemnemente el título de *Theotokos*.

Cuatro días más tarde llegó a Efeso Juan de Antioquía con sus obispos. No vaciló en celebrar por su cuenta un sínodo con sus obispos y con los amigos de Nestorio; en él depuso y excomulgó a Cirilo. Cuando Teodosio se enteró de lo ocurrido, ideó un golpe maestro: declaró depuestos a los dos, a Cirilo y a Nestorio, y los encarceló. Después de examinar la cosa más detenidamente, permitió a Cirilo volver a Alejandría. Llegó el 30 de octubre y fue recibido en su sede como un segundo Atanasio, mientras que Nestorio se retiraba a un monasterio de Antioquía.

El resentimiento entre Alejandría y Antioquía duró hasta el año 433, en que se llegó a una reconciliación. Juan de Antioquía aceptó la condenación de Nestorio; Cirilo de Alejandría, a su vez, firmó una profesión de fe, redactada muy probablemente por Teodoreto de Ciro, en la que se reconocía claramente la divina maternidad de la Virgen María. Aun cuando Cirilo comunicó al papa Sixto III, por escrito, que la paz había quedado restablecida, se vio obligado a defender su cristología una y otra vez. Como Teodoro de Mopsuestia había sido maestro de Nestorio, hubo un movimiento en el sentido de condenarle también a él, y Cirilo casi llegó a hacerlo entre los años 438 y 440. Sin embargo, en su lecho de muerte se

declaró contrario a que se diera ese paso, para evitar que la controversia se reavivara. Murió el 27 de junio del año 444.

Estudios: Generales: J. KOPALLIK, *Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen gearbeitet* (Maguncia 1881); J. MAHÉ: DTC 3 (1908) 2476-2527; C. PAPADOPOULOS, 'Ο ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας (Alejandría 1933); M. JUGIE, *Cirillo d'Alessandria*: EC 3 (1950) 1715-1724; H. DU MANOIR: DSp 2 (1953) 2672-2683; G. JOUASSARD: RACH 3 (1956) 499-516; G. BARDY: DHG 13 (1956) 1169-1177; A. SPINDLER, *Cyrillus von Alexandrien*: LThK² 6 (1961) 706-709; P. T. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine* (París 1962; ed. esp., Vitoria 1971) 1-86.

Especiales: C. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* II, 1 (París 1908) 248-422; F. NAU, *St. Cyril and Nestorius*: ROC 15 (1910) 365-391; 16 (1911) 1-54; J. MASPÉRO, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*: Bull. Inst. fr. Archéol. orient. 11 (1914) 163-195; K. PRAECHTER, *Hypatia*: PWK 9 (1916) 242-9; J. RUCKER, *Cyrillus von Alexandrien und Timotheus Aelurus in der alten armenischen Christenheit*: HA (1927) 699-714; E. SCHWARTZ, *Cyrrill und der Mönch Viktor* (SAW Phil.-hist. Klasse 208,4) (Viena 1928); D. FRANSES, *Cyrille au Concile d'Éphèse*: StC 7 (1931) 369-398; P. BAPHIDES, *San Cirilo y su lucha contra Nestorio* (en griego) (Salónica 1932); C. PAPADOPOULOS, 'Ο ἅγιος Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Δ' Οἰκουμένη Σύνοδος: Θεολογία 15 (1937) 337s.; H. I. BELL, *Anti-Semitism in Alexandria*: JRS 31 (1941) 1-18; F. M. ABEL, *Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine*: Kyrilliana, Spicilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo (444-1944) (Cairo 1947) 203-230; E. DRIOTON, *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne*: *ibid.*, 231-246; H. MUNIER, *Le lieu de la naissance de Saint Cyrille d'Alexandrie*: *ibid.*, 197-202; G. NEYRON, *Saint Cyrille et le Concile d'Éphèse*: *ibid.*, 37-57; R. RÊMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme*: Didaskaleion 51 (1952) 116-128; F. PERICOLI-RIDOLFINI, *La controversia tra Cirillo d'Alessandria e Giovanni d'Antiochia nell'epistolario di Andrea da Samosata*: Rivista degli Studi Orientali 29 (1954) 187-217; J. LIÉBAERT, *Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique*: MSR 12 (1955) 5-26; H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 153-164; P. GALTIER, *Saint Cyrille et Apollinaire*: Greg 37 (1956) 584-609; M. LACKO, *L'épiscopat de S. Cyrille dans le Codex Vaticanus Lat. 9668*: OCP 22 (1956) 368-388.

I. SUS ESCRITOS

Cirilo es una de las figuras más eminentes de la literatura cristiana antigua. Sus obras llenan diez volúmenes de la edición Migne (PG 68-77), eso que han perecido muchas. Aún vivía cuando aparecieron las primeras traducciones: Mario Mercator es el autor de una versión latina de algunos de sus escritos, y Rábula de Edesa lo es de una traducción siríaca. Siguieron traducciones al armenio, al etíope y al árabe. Gracias a estas traducciones, se han podido recuperar algunos de sus escritos cuyo texto original griego se había perdido.

Su estilo y su lenguaje están lejos de ser atrayentes. Es difuso y, algunas veces, excesivamente rebuscado y aliñado. Sin embargo, el contenido revela una profundidad de pensamiento y gran riqueza de ideas, una precisión y claridad de argumentación, que prueban el talento especulativo y dialéctico del autor y hacen de sus escritos una fuente de primera clase para la historia del dogma y de la doctrina cristiana.

La controversia nestoriana divide su actividad literaria en dos períodos: el primero, que se extiende hasta el año 428, está dedicado a la exégesis y a la polémica contra los arrianos; el segundo, que termina con su muerte, está casi completamente absorbido por la refutación de la herejía nestoriana.

Sus obras exegéticas constituyen la parte mayor, aunque no la mejor, de su herencia literaria. Su interpretación del Antiguo Testamento está fuertemente influenciada por la tradición alejandrina; es, por consiguiente, sumamente alegórica, aunque difiere de Orígenes por el énfasis con que insiste en que no todos los detalles del Antiguo Testamento admiten un significado espiritual. Su exégesis del Nuevo Testamento es más literal, pero acusa también cierta aversión hacia el método histórico-filológico.

Colecciones: J. AUBERT, *Sancti Cyrilli Alexandrini opera omnia Graece et Latine* (París 1638) 6 vols. Nuevos textos fueron publicados por A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca* 2-3 (Roma 1844-1845). PG 68-77 es una reimpresión de la edición de Aubert junto con las adiciones de Mai. Una nueva edición crítica de algunos tratados a cargo de P. E. PUSEY, 7 vols. (Oxford 1868-1877): *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas* 2 vols. (Oxford 1868); *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Al. in d. Ioannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo* 3 vols. (Oxford 1872); *Sancti patris nostri Cyrilli arch. Al. Epistolae tres oecumenicae, libri V contra Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque, Scholia de incarnatione Unigeniti* (Oxford 1875); *Sancti patris nostri Cyrilli arch. Al. De recta fide ad imperatorem. De incarnatione Unigeniti dialogus. Apologeticus ad imperatorem* (Oxford 1877). Un nuevo texto crítico de muchos escritores antinestorianos en: E. ECHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Ephesinum I* vol.1-5 (Berlín y Leipzig 1927-1930). La versión siríaca del comentario a Lucas fue publicada en CSCO 70 por J. B. CHABOT (París y Leipzig 1912) y en CSCO 140 por R. M. TONNEAU (traducción latina) (Lovaina 1953). Las demás ediciones se darán al hablar de cada una de las obras. En la nueva edición de Severo de Antioquía publicada por J. LEBON (CSCO 93-4. 101-2.111-2.119-120) se pueden ver otros fragmentos nuevos.

Traducciones: Alemanas: H. HAYD: BKV (1879); O. BARDENHEWER. BKV³ 12 (1935).—Inglesa: P. E. PUSEY: LFC 43 (1874); 47 (1881); T. RANDELL: LFC 48 (1885).

Estudios: Una lista de los manuscritos (40, sin contar los de la Biblioteca Vaticana) y de las ediciones impresas (51) puede verse en: P. RENAUDIN, *La théologie de saint Cyrille* (Tongerloo 1937) 67s.—Para las versiones latinas antiguas, cf. A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich-Pasing 1949) 61-64.—Para las versiones siríacas, cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 71s.160s.—Para las versiones armenias, cf. F. C. CONYBEARE, *The Armenian Version of Revelation and of Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation* (Londres 1907) 105s.—Para las versiones árabes, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 358-365.—Para la cronología de las obras de Cirilo, cf. G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse: Mélanges E. Podechard* (Lyón 1945) 159-174.—Para el lenguaje y el estilo, cf. A. VACCARI, *La greçità di S. Cirillo d'Alessandria: Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi* (Milán 1937) 27-40. Cf. F. L. CROSS: *Actes VI^e Congr. int. Étud. byz. I* (París 1950) 392.—

Para su exégesis, cf. F. M. ABEL, *Paralélisme exégétique entre saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie: Vivre et Penser* 1 (1941) 94-119, 212-230; A. KERRIGAN, *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament* (Roma 1952); ID., *The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Alexandria: SP* 1 (TU 63) (Berlín 1957) 354-374; A. DUPRÉ LA TOUR, *La Doxa du Christ dans les oeuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie: RSR* 48 (1960) 521-643; 49 (1961) 68-94.

1. Comentarios sobre el Antiguo Testamento

a) *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*

En los diecisiete libros de *La adoración y el culto de Dios en espíritu y en verdad* (Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως αἱ λατρείας), en forma de diálogo entre Cirilo y Paladio, se da una exégesis alegórico-tipológica de pasajes del Pentateuco, escogidos de propósito, que no siguen el orden que tienen en el texto del Antiguo Testamento, sino que han sido agrupados, sin relación alguna con el orden original, para probar que la Ley quedó abrogada sólo en la letra y no en el espíritu. Las instituciones de la Antigua Alianza hay que entenderlas como prefiguraciones típicas de la adoración en espíritu.

Tomando como punto de partida el pecado de Adán y Eva, el libro primero trata de la liberación del hombre de la esclavitud del pecado y de Satanás; el segundo y el tercero tratan de la justificación por Cristo como medio de obtener aquella liberación; el cuarto y el quinto, de la resolución de la voluntad humana de perseverar en ella y conservarla. La base de nuestra salvación es el amor de Dios (1.6) y de nuestros semejantes (1.7 y 8). En los libros 9-13 se presenta a la Iglesia y al sacerdocio; en los libros 14-16, el culto espiritual de los cristianos, como prefigurados en las instituciones del Antiguo Testamento. El último libro está dedicado a las fiestas de los judíos, especialmente a la Pascua. Este tratado, que ocupa un volumen entero de la edición de Migne, lo escribió mucho antes del año 429, pero después del 412.

Edición: PG 68,133-1125.

Estudios: J. H. BERNARD, *On Some Fragments of an Uncial MS, of S. Cyril of Alexandria Written on Papyrus* (Transactions of the Royal Irish Academy 29,18) (Dublín 1892) 653-672 (manuscrito del siglo VI que contiene el final del libro 7 y todo el texto del libro 8); D. SERRUYS, *Un «Codex» sur papyrus de St. Cyrille d'Alexandrie: RPh* 34 (1910) 101-117 (sobre el mismo manuscrito Pap. Louvre E 10295 = R 1).—Sobre la versión siríaca del siglo VI, cf. R. DUVAL, *La littérature syriaque* 3.^a ed. (París 1907) 365; W. J. BURGHARDT, *Cyril of Alexandria on «wool and linen»: Traditio* 2 (1944) 484-6 (*De ador. et cultu* 9,390); P. SANZ, *Griechischen liturgische Papyri* (Viena 1946) 11-124 (libro 9).

b) *Glaphyra* (Γλαφυρά).

Los trece libros de los *Comentarios elegantes* pertenecen a la misma época y son un complemento del *De adoratione in spiritu*. En efecto, el uno remite al otro y viceversa. El contenido es también una explicación de pasajes escogidos del Pentateuco; esta vez, sin embargo, se sigue el orden de los libros del Antiguo Testamento y no se adopta la forma de diálogo. Se dedican siete libros al Génesis, tres al Exodo y uno a cada uno de los siguientes: Levítico, Números y Deuteronomio.

Edición: PG 69,9-678.

Estudios: Se conservan unos fragmentos de una versión siríaca de Moisés de Agel (s.vi): J. GUIDI, *Atti della R. Accademia dei Lincei*, ser.4 Rendiconti, vol.2 (Roma 1886) 397-416.545-7. Cf. R. DUVAL, o.c., 364s.—Sobre la relación que existe entre las homilias de Orígenes y las explicaciones espirituales de *Glaphyra*, cf. A. KERRIGAN, o.c., 419-423.

c) *El Comentario a Isaías*

Consta de cinco *biblia*, unos divididos en *logoi*, otros en *tomoi*. En la introducción se describe la tarea del intérprete, que consiste en explicar primero el sentido literal y luego el espiritual. Los cinco *biblia* ofrecen un comentario seguido a Isaías 1-10, 11-24, 25-42, 42-51, 52-66. Es una obra extensa, que llena casi por entero el volumen 70 de la edición de Migne; fue compuesta probablemente después de los dos libros sobre el Pentateuco, pero antes del año 429.

Edición: PG 70,9-1450.

d) *El Comentario a los profetas menores*

Está dividido, según el número de los profetas, en doce partes principales, que se subdividen en *tomoi*. Hay una introducción a todo el comentario y un prólogo antes de cada profecía.

Ediciones: PG 71 y 72,9-364; la mejor edición: P. E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas* 2 vols. (Oxford 1868; reimpr. anastática, Bruselas 1965).

Estudios: Para una introducción histórica general, véase A. KERRIGAN, o.c., 295-297; sobre algunas particularidades de estilo, *ibid.*, 333-334; sobre cambios de personas que dialogan y de destinatarios, *ibid.*, 334-338. Sobre la interpretación que Cirilo da de Joel, cf. A. MERX, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* (Halle 1879) 152-6.

En las *catenae* se conservan gran número de fragmentos de otros comentarios al Antiguo Testamento, algunos muy extensos. Proviene de comentarios a los libros de los Reyes, los Salmos, algunos Cánticos, Proverbios, Cantar de los Cantares, Jeremías, Ezequiel y Daniel. Efrén de Antioquía (según Focio, *Bibl. Cod.* 229) y el florilegio *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (F. DIEKAMP [Münster i. W. 1907] 186) dan

a entender que Cirilo hizo una exégesis de los Salmos. Los fragmentos que se conservan en las *catenae* no van más allá del salmo 119, pero no cabe duda de que la obra de Cirilo abarcaba todo el Salterio, como lo ha probado ampliamente G. Mercati. Un manuscrito armenio de la Bodleian Library contiene fragmentos de un comentario a Ezequiel atribuido a Cirilo. Algunos de estos extractos corresponden, al parecer, a los fragmentos de la misma obra publicados por Migne (PG 70,1457s). Véase S. Baronian y F. C. Conybeare, en *Catalogus mss. bibliothecae Bodleianae* p.14^a (Oxford 1918) 164.

Fragmentos: Explanatio in Psalmos: PG 69,717-1273. Sin embargo, antes de poder utilizar confiadamente estos fragmentos, será menester hacer un diligente examen; cf. R. DEVRESSE, *Chânes exégétiques grecques*: DB Suppl. 1 (París 1928) 1134. Cf. G. MERCATI, *Osservazioni a proemi del Salterio di Origine, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri con frammenti inediti* (ST 142) (Ciudad del Vaticano 1948) 127-144. PG 69,679-698, fragmentos sobre los Reyes; 69,1277, un fragmento sobre los Proverbios; 69,1277-1294, sobre el Cantar de los Cantares; 70, 1451-8, sobre Jeremías y Baruc; 70,1457-1462, sobre Ezequiel y Daniel. Sobre un manuscrito armenio de un comentario sobre Ezequiel, cf. L. MARIÈS, *Hippolyte de Rome*; PO 27 (1954) 33.—En la *catena* de Procopio de Gaza se encuentran algunas citas del comentario al Cantar de los Cantares (PG 87, 1545-1754). Cf. W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinden und in der griechischen Kirche* (Leipzig 1898) 101-2; L. WELSERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Liede*: ZkTh 70 (1948) 433-5.

2. Comentarios sobre el Nuevo Testamento

a) *El Comentario al Evangelio de San Juan*

Este comentario tiene una tendencia más dogmático-polémica. En la introducción se promete prestar atención especial al sentido dogmático del texto y a la refutación de las doctrinas heréticas. El autor se muestra deseoso de probar por el cuarto evangelio que el Hijo es de la misma substancia divina que el Padre y que los dos tienen su propia subsistencia personal. Ataca a los arrianos y a los eunomianos y combate la cristología de la escuela de Antioquía. No se menciona el nombre de Nestorio y no aparecen ni el término *Theotokos* ni la terminología que empleará Cirilo en sus escritos posteriores. Por esta razón es casi seguro que este libro lo compuso antes de que estallara la controversia nestoriana, es decir, antes del año 429. Sin embargo, el *terminus a quo* sigue todavía en litigio. J. Lebon y N. Charlier sostienen que este comentario al Evangelio de San Juan es la obra exegética más antigua de Cirilo. G. Jouassard opina que lo empezó el año 425, pero no lo terminó hasta el 428. Este voluminoso comentario consta de doce libros, subdivididos en capítulos. Los libros 7 y 8, que contienen la interpretación de San Juan 10,18-12,48, no se conservan, a excep-

ción de unos pocos fragmentos que encontramos en las *catenae*, y cuya autenticidad no está al abrigo de sospechas.

Ediciones: PG 73 y 74.9-756; la mejor edición: P. E. PUSEY, *Sancti patris nostri Cyrilli arch. Alexandrini in d. Ioannis evangelium* 3 vols. (Oxford 1872; reimpr. anastática, Bruselas 1965). PG 74.9-104, y PUSEY, vol.2,243-334 (fragmentos de las *catenae*) deben someterse a un riguroso examen. J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89) (Berlín 1966) 189-195.

Traducción: Inglesa: LFC 43 (Oxford 1832), 48 (Londres 1885), *Commentary on the Gospel according to John*, el primer vol. traducido por P. E. PUSEY, el segundo por T. RANDELL.

Estudios: J. MAHÉ, *La date du Commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon saint Jean*: BLE 8 (1907) 41-45; J. LEBON: RHE 22 (1926) 90; MARIC, *Cyrille sur Jean VI*, 54: Bogoslovska Smotra (1934) 296-306; L. TURRADO, *Δόξα en el Ev. de S. Juan seg. San Cirilo de Al.* (Roma 1939); J. REUSS, *Cyrrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium*: Bibl 25 (1944) 207-209; G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428*: Mélanges E. Podechard (Lyon 1945) 169-170; G. LIEBAERT, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme* (Lille 1948) 9-11; N. CHARLIER, *Le «Thesaurus de Trinitate» de Saint Cyrille d'Alexandrie*: RHE 45 (1950) 60-62; G. LANGEVIN, *Le thème de l'incorruptibilité dans le commentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'évangile selon Jean*: Sciences Ecclésiastiques 8 (1956) 295-316; A. KERRIGAN, *The Objects of the Litteral and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Al.*: PS 1 (1957) 365-566; M. F. WILES, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1960); J. SAUER, *Die Exegese des Cyrrill von Alexandrien nach seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium. Mit Berücksichtigung der Beziehungen zu Origenes und Athanasius* (diss.) (Friburgo de Br. 1965) (mecanogr.); H. DU MANOIR, *Les premiers versets du quatrième Évangile commentés par Cyrille d'Alexandrie* (Studia mediaevalia et mariologica) (Roma 1971) 101-119.

b) *El Comentario al Evangelio de San Lucas*

Este comentario es de un estilo distinto. En realidad, es una serie de *Homilías sobre San Lucas* con una intención práctica más bien que dogmática. Del texto original griego sólo quedan tres sermones completos y algunos fragmentos en las *catenae*. Tenemos, en cambio, nada menos que 156 homilías en una versión siríaca del siglo VI o VII. En su contenido hallamos valiosos indicios para determinar la fecha de su composición. Por una parte, ocupa un lugar predominante la polémica contra Nestorio y sus secuaces. Por otra, A. Rücker ha encontrado en la homilía 63 por lo menos una alusión a los anatematismos de Cirilo. Eso quiere decir que hay que datar las *Homilías sobre San Lucas* a partir de las postrimerías del año 430.

Ediciones: Texto griego de los tres sermones: PG 77,1009 *In transfigurationem Domini*, 77,1039-1050 *In occursum Domini*. El último es una combinación de dos homilías originales. Fragmentos de las *catenae*: PG 72,475-950. A. RÜCKER, *Die Lukashomilien des hl. Cyrrill von Alexandrien* (Breslau 1911) 33s, ha examinado cuidadosamente estos fragmentos. El fragmento sobre Lucas 2,52 (PG 72,508) no pertenece a Cirilo, sino a Teodoreto de Ciro. Otros fragmentos sobre Lc 9-10 y 24,51 los ha publicado J. SICKENBERGER, *Fragmente der Homilien des Cyrrill von Ale-*

xandrien zum Lukasevangelium (TU 34,1) (Leipzig 1909) 63-108, de la *catena* de Nicetas de Heraclea.

Versión siríaca: R. PAYNE SMITH, *S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum* (Oxford 1858). W. WRIGHT, *Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke, edited from a Nitrian ms.* (Londres 1874), publicó algunas adiciones al texto de las homilias 112-116. A. RÜCKER, o.c., 87-101, editó nuevos fragmentos de varias homilias. De una nueva edición crítica de la versión siríaca se publicó la primera parte, que comprende las homilias 1-80: J. B. CHABOT, *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I*: CSCO 70, *Scriptores Syri* 27 (París y Leipzig 1912).

Traducciones: *Alemana*: A. RÜCKER, o.c., tradujo los fragmentos siríacos 87-101.—*Inglesa*: R. PAYNE SMITH, *A Commentary upon the Gospel according to St. Luke by St. Cyril, Patriarch of Alexandria* 2 vols. (Oxford 1859).—*Latina*: R. M. TONNEAU, *S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I*: CSCO 140, *Scriptores Syri* 70 (Lovaina 1953).

Estudios: J. SICKENBERGER, o.c.; A. RÜCKER, o.c. Cf. F. NAU: ROC 16 (1911) 443-444.

c) *Comentario al Evangelio de San Mateo*

Leoncio de Bizancio, Efrén de Antioquía y otros tuvieron conocimiento de un comentario al Evangelio de San Mateo compuesto por Cirilo. Sólo quedan unos fragmentos de poca extensión en las *catenae*. Cubren los 28 capítulos y muestran claramente que la obra era un comentario bíblico en el sentido propio de la palabra, parecido al comentario sobre el Evangelio de San Juan. Parece que lo compuso después del año 428.

Ediciones: PG 72,365-374. Una nueva edición crítica de estos fragmentos ha sido publicada recientemente por J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 61) (Berlín 1957) 103-269.

Estudios: J. REUSS, *Matthäus-, Markus-, und Johannes-Katennen nach den handschriftlichen Quellen untersucht* (Münster 1941) 49s.

d) En las *catenae* se encuentran, además, fragmentos de comentarios que han desaparecido de Cirilo sobre la Epístola a los Romanos, sobre la primera y segunda a los Corintios y sobre la Epístola a los Hebreos.

Fragmentos: *Epist. ad Romanos*: PG 74,773-856 (PUSEY, *In Joannem* vol.3 [cf. *supra*, p.128] 173-248); *Ep. I ad Corinthios*: PG 74,856-916 (PUSEY, o.c., 3,249-319); *Ep. II ad Cor.*: PG 74,916-952 (PUSEY, o.c., 3,320-361); *Ep. ad Hebraeos*: PG 74,953-1006 (PUSEY, o.c., 3,362-440). Los fragmentos armenios del comentario a los Hebreos los publicó J. LEBON, *Fragments arméniens du commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie*: Mus 44 (1931) 69-114; 46 (1933) 237-246; un fragmento siríaco del mismo comentario se encuentra en el tratado *Contra los armenios* de Barsalibi publicado por A. MINGANA, *Woodbrooke Studies* 4 (Cambridge 1931) 47.

Estudios: S. LYONNET, *S. Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor. 3,17*: Bibl 32 (1951) 25-33; G. GIUDICI, *La dottrina della grazia nel Commento ai Rom. di S. Cirillo d'Alessandria*. Diss. Greg. (Roma 1951); J. MEYENDORF, 'Εφ' ᾧ (Rom. 5,12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 157-161.

3. Escritos dogmático-polémicos contra los arrianos

Las primeras obras de Cirilo de carácter dogmático-polémico van dirigidas contra los arrianos. Son dos los tratados que escribió contra esta herejía; el más importante de los dos es el

a) *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*

Se trata de una suma trinitaria, que comprende las objeciones arrianas, su refutación y los resultados duraderos de las controversias del siglo IV. Cirilo sigue aquí enteramente a su maestro Atanasio; casi la tercera parte de esta extensa obra es una reproducción del tercer discurso *Contra Arianos* de Atanasio, como lo ha probado suficientemente J. Liébaert. Parece que Cirilo utilizó, además, una obra de Dídimo el Ciego, *Contra Eunomium*, que ya no existe. En el prefacio se da el índice de materias de los 35 capítulos. Focio (*Bibl. cod.* 136) no tiene reparo en afirmar que «esta obra es la más clara de todas las de Cirilo, especialmente para los que son capaces de comprender el significado de sus métodos lógicos». Por una parte, no hay duda de que el *Thesaurus* fue compuesto antes de que surgiera la controversia nestoriana; por otra, sin embargo, hay división de opiniones sobre la fecha exacta. G. Jouassard piensa que Cirilo lo escribió entre los años 423 y 425. J. Liébaert y N. Charlier sostienen que es la primera de las grandes obras de Cirilo, escrita, por consiguiente, al comienzo de su carrera episcopal, iniciada el año 412.

Edición: PG 75,9-656.

Estudios: G. JOUASSARD, *L'activité littéraire* 169; J. LIÉBAERT, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme. Les sources et la doctrine christologique du «Thesaurus» et des «Dialogues sur la Trinité»* (Lille 1948); N. CHARLIER, *Le «Thesaurus de Trinitate» de Saint Cyrille d'Alexandrie:* RHE 45 (1950) 25-81; A. ORBE, *Eusebio de Nicomedia y la VI objeción del Thesaurus c.XV de san Cirilo Alejandrino (MG 15, 276D):* Greg 42 (1961) 749-750.

b) *De sancta et consubstantiali Trinitate*

El segundo de sus escritos antiarrianos lo compuso poco después del *Thesaurus* y lo dedicó al mismo «hermano» Nemesio. Comprende siete diálogos del autor con su amigo Hermias: se alude expresamente a la obra anterior. Cirilo afirma en el prefacio que la misma sutileza de las cuestiones que quiere resolver pide se adopte la forma de diálogo. Si se comparan con el *Thesaurus*, estos diálogos son de carácter más personal y forman una unidad mayor que los 35 capítulos del primer tratado. Los seis primeros diálogos tratan de la consubstantialidad del Hijo; el séptimo, de la del Espíritu Santo.

Edición: PG 75,657-1124. El tratado *De sancta et vivifica Trinitate* (PG 75,1147-1190) no es de Cirilo, sino de Teodoreto de Ciro (cf. *infra*, p.606).

Traducción: Alemana: H. HAYD: BKV (1879) 43-469.

4. *Escritos dogmático-polémicos contra los nestorianos*a) *Adversus Nestorii blasphemias*

Su primer tratado antinestoriano fueron los *Cinco tomos contra Nestorio*, que compuso en la primavera del 430. Representan un examen crítico de una colección de sermones publicados por Nestorio el año anterior. El nombre de éste no aparece en la obra de Cirilo, pero sí muchas citas de sus homilías. En el libro primero refuta unos pasajes escogidos en que atacaba el título mariano de *Theotokos*; en los cuatro restantes, los pasajes en que defendía la dualidad de personas en Cristo.

Ediciones: PG 76,9-248. Nueva edición: P. E. PUSEY, *Epistolae tres oecumenicae*, etc. (Oxford 1875) 54-239. La mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,6,13-106.

Traducción: Inglesa: P. E. PUSEY: LFC 47 (1881).

b) *De recta fide*

Poco después de haber estallado la controversia nestoriana el año 430, Cirilo sometió a la corte imperial tres memorias *Sobre la verdadera fe*, con el propósito de neutralizar toda influencia de Nestorio. La primera la dirigió al emperador Teodosio II; las otras dos, *ad reginas* (ταῖς βασιλίσσαις), sin mencionar ningún nombre en concreto. Mas parece que Juan de Cesarea, al principio del siglo VI, está en la verdad cuando dice que la primera de las dos la dirigió a las dos hermanas más jóvenes del emperador, Arcadia y Marina, y la segunda a su hermana mayor, Pulqueria, y a su mujer, Eudoxia.

Ediciones: *De recta in dominum nostrum Iesum Christum fide ad imperatorem Theodosium:* PG 76,1133-1200; P. E. PUSEY, *S. Cyrilli Alex. De recta fide ad imperatorem*, etc. (Oxford 1877), 1-153, ofrece una nueva edición del texto griego y de la versión siríaca de Rabbula de Edesa. Esta última se encuentra también en P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum* 5 (París 1895) 628-696. La mejor edición del texto griego: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,1,42-72. *De recta fide ad dominas:* PG 76,1201-1336; *De recta fide ad augustas:* PG 76,1335-1420. Nueva edición: PUSEY, o.c., 154-333. La mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,5,62-118 y 1,1,5,26-61.

Traducción: Alemana: O. BARDENHEWER: BKV³ (1935) 21-78.

Estudio: F. DIEKAMP, *Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien:* ThQ 86 (1904) 497-511 (*De recta fide ad reginas* I 10).

c) *Los doce anatematismos contra Nestorio*

Los escribió el mismo año 430 (cf. *infra*, p.144). Cirilo creyó necesario defenderlos en tres apologías. En las dos primeras responde a dos ataques en que se le acusaba de apolinarismo y monofisitismo, uno de Andrés de Samosata y otro de Teodoreto de Ciro. La primera apología de Cirilo *Contra los obispos orientales* sale al paso de las acusaciones de An-

drés, que representaba a los obispos sirios; la segunda, la *Carta a Euopcio*, responde a las de Teodoreto. Los dos tratados los debió de componer en la primera mitad del año 431, ya que en ellos no se alude para nada al concilio de Efeso. La tercera defensa de los anatemas se encuentra en el breve comentario *Explicatio duodecim capitum Ephesi pronuntiata*, que escribió cuando estaba en la cárcel de Efeso, en agosto o septiembre del 431. El autor se muestra deseoso de probar cada uno de los anatemas con citas de la Escritura.

*Ediciones: Explicatio pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos: PG 76,315-385; Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam: PG 76,385-452. Una nueva edición de ambos tratados por obra de PUSEY, S. Cyrilli Alex. epistolae tres oecumenicae, etc. (Oxford 1875) 259-497.—Explicatio duodecim capitum Ephesi pronuntiata: PG 76,293-312. Nueva edición de PUSEY, o.c., 240-258. Los dos primeros tratados se conservan en una traducción latina de Mario Mercator: PL 48,933-1002. Pusey publica este texto latino con el original griego y consulta, además, una versión siríaca. La mejor edición de los tres escritos es la de E. SCHWARTZ: ACO 1,1,7,33-65, *Adversus orientales episcopos*; 1,1,6,107-146, *Contra Theodoretum*; 1,1,5,15-25, *Explicatio duodecim capitum*; versión latina: ACO 1,5,116-142.142-165.15-25.*

d) *Apologeticus ad imperatorem*

Es una apología que dirigió al emperador Teodosio II inmediatamente después que, libertado de la cárcel, volvió a Alejandría. En ella Cirilo vindica su modo de proceder tanto antes como durante el concilio de Efeso.

Ediciones: PG 76,453-488; PUSEY, De recta fide ad imperatorem (Oxford 1877) 425-456. La mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,3,75-90.

e) *Scholia de incarnatione Unigeniti*

Los compuso después del año 431. En ellos da primero una explicación de los nombres de Cristo, Emanuel y Jesús, y define a continuación la unión hipostática como opuesta a la mera mezcla o asociación externa. La comparación que más se le acerca en el mundo creado es, según él, la combinación del cuerpo y del alma en el hombre. El texto completo sólo existe en unas traducciones antiguas latina, siríaca y armenia; del texto original griego sólo quedan pequeños fragmentos (EP 2124).

*Ediciones: Fragmentos griegos: PG 75,1369-1412. La versión latina antigua: PL 48,1005-1040. Todo ello en nueva edición: P. E. PUSEY, S. Cyrilli Alex. epistolae tres oecumenicae, etc. (Oxford 1875) 498-579. La mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,5,219-231 fragmentos griegos; 1,5,184-215 versión latina. La traducción armenia la publicó F. C. CONYBEARE, *The Armenian Version of Revelation and of Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter, ed. from the oldest MSS. and Englished* (Londres 1907) 95-143: texto armenio; G. M. DE DURAND, *Deux dialogues christologiques: De incarnatione Unigeniti et Quod unus sit Christus*, introd., texte critique, trad. et notes (SCH 97) (París 1964).*

Traducciones: Inglesas: De la versión latina antigua: P. E. PUSEY, LFC 47 (1881).—*Del armenio:* F. C. CONYBEARE, o.c., 168-214.—*Francesa:* G. M. DE DURAND, l.c.

Estudios: M. RICHARD, *Le pape Léon le Grand et les Scholia de incarnatione Unigeniti de saint Cyrille d'Alexandrie*: RSR 40 (1952) 116-128, prueba que la versión latina que usó León Magno remonta a la época del mismo Cirilo; G. JOUASSARD, *Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez Cyrille d'Alexandrie*: RSR 45 (1957) 209-224; C. SCANZILLO, *La prima lettera e gli Scholia de Incarnatione Unigeniti di S. Cirillo Alessandrino*: Asprenas 6 (1959) 257-287.

f) *Adversus nolentes confiteri sanctam
Virginem esse Deiparam*

El emperador Justiniano I, en su *Tractatus contra Monophysitas* 13-14 (PG 86,1,1132), atestigua, hacia el año 542, que el tratado *Contra los que no quieren reconocer a María como Madre de Dios* es obra auténtica de Cirilo. La publicó por vez primera el cardenal Mai.

Ediciones: PG 76,255-292. La mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,7,19-32.

Traducciones: Alemana: H. HAYD: BKV (1879) 531-560; O. BAR-DENHEWER: BKV³ (1935) 205-236.—*Francesa:* B. LAVAUD y H. DIEPEN, *Saint Cyrille d'Alexandrie. Court traité contre ceux qui ne veulent pas reconnaître Marie Mère de Dieu*: RT 56 (1956) 688-712.

g) *Contra Diodorum et Theodorum*

Este tratado lo escribió contra Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, ambos maestros de Nestorio. Comprende tres libros y lo compuso probabilísimamente hacia el año 438. Se conservan importantes fragmentos en griego y siríaco.

Ediciones: Fragmentos griegos y siríacos (en traducción latina): PG 76,1437-1452. Fragmentos adicionales: PUSEY, *S. Cyrilli Al. in S. Ioannis evangelium* (Oxford 1872) vol.3,492-537. Cf. M. RICHARD, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse*: Mélanges F. Grat (París 1946) 99-116.

Traducción: Inglesa: PUSEY: LFC 47 (1881).

Estudios: M. RICHARD, l.c.; R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141) (Ciudad del Vaticano 1948) 156-159; F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsueste* (Roma 1956) 46-54, 173-9; L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*: ZKG 67 (1955-56) 252-287.

h) *Quod unus sit Christus*

Este diálogo sobre la unidad de persona en Cristo es una cumplida refutación de la falsa doctrina que pretende que el Verbo de Dios no se hizo carne, sino que solamente se unió a un hombre; de donde resulta que son dos, el Hijo verdadero y natural de Dios, y «otro», hijo adoptivo de Dios, que no participa de la dignidad y honor del primero. El autor hace alusión a su polémica anterior contra la herejía nestoriana, y es tal la madurez de pensamiento y de expresión de que

da muestras, que el diálogo, muy estimado en la antigüedad, parece ser uno de los últimos escritos antinestorianos de Cirilo.

Ediciones: PG 75,1253-1361. Nuevas ediciones: P. E. PUSEY, *De recta fide ad imperatorem*, etc. (Oxford 1877) 334-424; G. M. DE DURAND, *Deux dialogues christologiques de saint Cyrille d'Alexandrie: De incarnatione Unigeniti et Quod unus sit Christus*, introd., texte critique, trad. et notes (SCH 97) (París 1964).

Traducciones: *Alemana:* O. BARDENHEWER: BKV³ 12 (1935) 109-204. *Inglésa:* P. E. PUSEY: LFC 46 (1881).—*Francesa:* G. M. DE DURAND, l.c.

Estudio: C. SCANZILLO, *Intorno al dialogo «Quod Christus sit unus» di S. Cirillo d'Alessandria:* DTP 59 (1956) 218-229; B. M. WEISCHER, *Der Dialog «Dass Christus Einer ist» des Cyrill von Alexandrien. Aus äthiopischen Handschriften in Berlin, Cambridge, London, Paris und Tübingen zum ersten Mal übersetzt und eingeführt:* OC 51 (1967) 130-185; 52 (1968) 92-137.

5. La Apología contra Juliano

Después de veinticinco años de carrera episcopal, Cirilo se creyó obligado a escribir una extensa obra apologética *En favor de la santa religión de los cristianos contra los libros del impío Juliano*, que se la dedicó a Teodosio II. Refuta en ella los tres libros *Contra los Galileos* que Juliano el Apóstata publicó el año 363. La introducción deja entrever que el paganismo estaba muy lejos de haber muerto en Egipto y que las acusaciones de Juliano contra la religión cristiana seguían siendo muy populares y se creía que no habían sido debidamente refutadas. El texto original griego, en su integridad, sólo se conserva de los diez primeros libros de la obra de Cirilo. Tratan de las relaciones del cristianismo con el judaísmo y el paganismo, y rebaten únicamente el libro primero de Juliano, donde el emperador trataba de probar que el cristianismo no pasaba de ser un judaísmo rebajado con mezcla de elementos paganos. Cirilo emplea, al parecer, un método semejante al que utilizara Orígenes en su *Contra Celsum*, siguiendo a su adversario paso a paso y citando siempre textualmente el argumento de su contrario. El resultado es una crítica analítica sin pretensiones de síntesis. Como el libro polémico de Juliano se ha perdido, la fuente principal para su reconstrucción parcial sigue siendo la obra de Cirilo. Los fragmentos griegos y siríacos de los libros 11-20 del tratado de Cirilo parecen indicar que estaban dedicados a la refutación del segundo libro de Juliano. Apoyándose en esto, C. J. Neumann ha sugerido que la apología de Cirilo comprendía treinta libros en total y que los últimos diez contendrían la réplica al libro tercero del *Contra los Galileos* de Juliano. Sin embargo, la cosa sigue dudosa, pues de estos supuestos últimos diez libros no queda nada. No hay ningún indicio de que Cirilo escribiera más de veinte libros contra

Juliano ni que hubiera intentado refutar toda la obra del Apóstata. Sabemos por carta de Teodoreto de Ciro (*Ep.* 83) que Cirilo envió su obra al patriarca Juan de Antioquía. Por esta razón, la fecha de composición debe ponerse antes del 441, año en que murió Juan. Pero no puede ser antes del 433, año en que se reconciliaron Juan y Cirilo.

Ediciones: Libros 1-10: PG 76,509-1058. Fragmentos griegos de los libros 11-19: PG 76,1057-1064. Más fragmentos de los libros 11-20 se encuentran en C. J. NEUMANN, *Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt* (Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasc.3) (Leipzig 1880): 42-63 *Cyrilli Alexandrini librorum contra Iulianum fragmenta syriaca* edidit E. NESTLE, y 68-87 *Cyrilli Alexandrini librorum contra Iulianum 11-20 fragmenta Graeca et Syriaca Latine reddita* disposuit C. J. NEUMANN. El Cod. Venet. Marc. 165 contiene algunos fragmentos griegos de los libros 12-4 que no han sido publicados todavía. Cf. F. DIEKAMP: SAB (1901) 1051 not.1; Id., *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (Münster 1907) Introd. L. Para citas de Plotino que inspiran poca confianza en los libros 2 y 8, cf. P. HENRY, *Études plotiniennes, Les états du texte de Plotin* (Paris 1938) 71-4.125-140. Otros fragmentos: PO 14-1.245-6 y R. DRAGUET, *Pour l'édition du Philalèthe de Sévère d'Antioche*: BZ 30 (1929-30) 278-9; L. FRUECHTEL, *Neue Zeugnisse zu Clemens Alexandrinus*: ZNW 36 (1937) 88-90.

Estudios: J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner*: NJKA 21 (1908) 188s; H. LECLERCQ: DAL 8 (1928) 380-387; P. REGAZZONI, *Il Contra Galilaeos dell'Imperatore Giuliano e il Contra Iulianum di S. Cirillo Alessandrino*: Didaskaleion 6 (1928) 1-114; H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* (Paris 1944) 448-453, citations d'auteurs profanes dans le «Contra Iulianum»; R. M. GRANT, *Greek Literature in the Treatise De trinitate and Cyril Contra Iulianum*: JThSt 15 (1964) 265-279; W. J. MALLEY, *The Contra Iulianum of St. Cyril of Alexandria and St. Peter Canisius*: TS 25 (1964) 70-74 (la traducción de Canisio depende de la de Ecolampadio).

6. Cartas pascuales

Cirilo continuó la costumbre de los obispos de Alejandría de enviar todos los años a todas las iglesias de Egipto un anuncio, en forma de carta pastoral, sobre la fecha de la Pascua y el ayuno que le precedía. Las ediciones de las obras de Cirilo suelen registrar 29 de estas cartas pascuales bajo el epígrafe un tanto desorientador de *Homiliae paschales*. Las redactó entre los años 414 y 442. En ellas exhorta al ayuno y a la abstinencia, a la vigilancia y a la oración, a la limosna y a las obras de misericordia. A pesar de su carácter predominantemente moral y práctico, contienen varias declaraciones dogmáticas, que traen el eco de las controversias cristológicas de la época. Así, por ejemplo, en las *Hom.* 5.8.17.27 defiende la doctrina de la Encarnación contra los herejes que niegan la eternidad del Hijo, mientras que en la *Hom.* 12 discute el dogma de la Trinidad. El rencor del autor contra los paganos y los judíos se manifiesta con demasiada frecuencia en una polémica desmedida. Pone en guardia a los cristianos contra la *dipsychia*, que es la actitud de que reparte

su alma entre el cristianismo y el paganismo, practicando los ritos de ambas religiones (*Hom.* 12 y 14), contra los falsos dioses y sus adictos (*Hom.* 6 y 9), contra los judíos y su infidelidad (*Hom.* 1.4.10.20.21.29).

Ediciones: PG 77,401-982. La carta pascual 17 del año 429, donde Cirilo objeta a Nestorio por primera vez, se conserva también en una traducción latina antigua que se atribuye erróneamente a Arnobio el Joven: PG 77,789-800. Una nueva edición de esta versión ha sido publicada por J. SCHARNAGL, *S. Cyrilli XVII homiliae sive epistulae pascha is interpretatio quae vulgo Arnobii iunioris dicitur latina* (Viena 1909). Arnobio utilizó esta traducción, pero no es autor de ella. G. MORIN, *Études, textes, découvertes I* (Maredsous 1913) 344s. Sobre las tendencias de esta traducción latina, cf. H. KAYSER, *Die Schriften des sogenannten Arnobius iunior dogmengeschichtlich und literarisch untersucht* (Gütersloh 1912) 125s.

Traducción: Holandesa: M. CONSTANZA, *Cyrillus von Alexandrië: Prediken* (Bussum 1946) 21-44 carta pascual 8; 45-66 carta pascual 17.

Estudios: C. PAPADOPOULOS, Οἱ ἑορταστικοὶ λόγοι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας: EPh 31 (1932) 25-45; P. MELONI, *Il digiuno quaresimale e S. Cirillo Alessandrino:* Kyrilliana (El Cairo 1947) 247-272; H. RAHNER, *Oesterliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandreia:* Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hersg. v. B. FISCHER und J. WAGNER (Friburgo i. B. 1959), 68-75; G. LANGGÄRTNER, *Der «Descensus ad Inferos» in den Osterfestbriefen des Cyrill von Alexandrien:* Wegzeichen. Festgabe H. M. Biedermann (Würzburg 1971) 95-100.

Ya no existe la *Tabla pascual* para los años 403-512, que Cirilo preparó para el emperador Teodosio II; pero se conserva en una antigua traducción armenia la carta de envío al emperador. La publicó por vez primera, en 1907, Conybeare.

Edición: Texto armenio de la carta a Teodosio II: E. C. CONYBEARE, *The Armenian Version of Revelation and of Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter* (Londres 1907) 143-9. La carta da a entender claramente que le acompañaba una tabla pascual. Dionisio el Exiguo, *Ep. ad Petronium* (PL 67,19s), habla de una tabla pascual de Cirilo y cita su última parte, que cubre los años 437-531. Sin embargo, no puede ser la tabla original, sino una revisión o continuación posterior. El *Prologus de ratione paschae* y la *Epistola ad Leonem papam* sobre Pascua (CIRILO, *Ep.* 86-7: PG 77,377-390) que se conservan en latín, son falsificaciones.

Traducción: Inglesa: F. C. CONYBEARE, o.c., 215-221: la carta al emperador Teodosio II.

Estudios: B. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie* (Leipzig 1880) 88-98.101-9.337-349; E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (Abh. Kgl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-histor. Kl. N.F. 8,6) (Berlín 1905) 22-4; G. MERCATI, *Über die Ostertafel des hl. Cyrill von Alexandrien:* ThR 6 (1907) 126-127; A. CORDOLIANI, *Les computistes insulaires et les écrits pseudo-alexandrins:* Bibliothèque de l'École des Chartes 106 (1945) 5-34, prueba que la tabla pascual es falsificación de unos escritores irlandeses.

7. Sermones

De todos los sermones que pronunciara Cirilo en su largo pontificado, no se conservan más que veintidós, y algunos sólo en estado fragmentario. Los editores los han reunido bajo el

epígrafe *Homiliae diversae*, para distinguirlos de las *Homiliae paschales*. Los primeros ocho de la colección se supone que los pronunció en Efeso el verano de 431, durante el concilio. De seis poseemos el texto íntegro. La homilía 4 (PG 77, 991-996) es el sermón mariano más famoso de la antigüedad. Se supone que lo pronunció Cirilo en la iglesia de Santa María de Efeso entre el 23 y el 27 de junio del 431. Pero, en realidad, es de un autor desconocido que lo pronunció en noviembre de ese mismo año, después que había partido Cirilo. La homilía n.11, titulada *Encomium in S. Mariam Deiparam* (PG 77,1029-1040), no es otra cosa que la homilía 4, retocada y ampliada en los siglos VII y IX, como lo ha probado ampliamente A. Ehrhard. Las homilías 3, 15, 16 y 20 tratan de la Encarnación. La homilía *In mysticam cenam* (PG 77,1016-1029) no es de Cirilo, sino de su tío Teófilo, como lo ha demostrado M. Richard (cf. *supra*, p.109). La homilía *In exitu animi* es de dudosa autenticidad. Las homilías 8, *In transfigurationem Domini*, y 12, *In occursum Domini*, pertenecen a la serie de homilías de Cirilo sobre el Evangelio de San Lucas, que hemos mencionado más arriba, p.133.

Ediciones: PG 77,981-1116 (*Homiliae diversae*) da el texto de 17 sermones completos y los fragmentos de otros cinco. De los diecisiete, los números 10, 11 y 13 son espurios; los números 3, 12 y 20 probablemente son auténticos. Los demás deben someterse a un examen concienzudo, aun aquellos que se supone que pronunció en Efeso. PUSEY, *St. Cyrilli in d. Ioannis evangelium. Accedunt fragmenta varia* vol.3 (Oxford 1872) 452-476.538-545 parecen ser fragmentos auténticos. De los sermones pronunciados en Efeso, E. SCHWARTZ ha publicado una nueva edición (ACO 1, 1,2,92s; 4,14s; 7,173; 8,104). Niega la autenticidad del sermón mariano (hom.4): ACO 1,1,2,102; 4,XXV; igualmente R. LAURENTIN, *Court Traité de Théologie Mariale* (París 1953) 166.

Traducciones: Alemana: O. BARDENHEWER, *Marienpredigten aus der Väterzeit, übersetzt* (Munich 1934) (traducción de la homilía 4).—Holandesa: M. CONSTANZA, *Cyrillus van Alexandrië, Preeken, ingeleid en vertaald* (Bussum 1946), da una traducción de las homilías n.1-7.9-13.15-7 y 20.

Estudios: A. EHRHARD, *Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien*: RQ 3 (1889) 97-113; A. D'ALÈS, *S. Cyrille d'Alexandrie et les Sept à Sainte-Marie d'Éphèse*: RSR 22 (1932) 62-70; H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez Cyrille d'Alexandrie* (París 1944) 58-60; C. PAPADOPOULOS, Λόγος εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἀνέκδοτος ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας: Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου (Atenas 1935) 35-41, publicó un sermón sobre la Ascensión que cuatro manuscritos del Monte Athos atribuyen a Cirilo de Alejandría. CH. MARTIN, *Un discours prétendument inédit de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'ascension*: RHE 32 (1936) 345-350, demostró que, lejos de ser inédita, esta homilía se encuentra entre las obras espurias de San Juan Crisóstomo (PG 64,45-8) y no pertenece ni a Cirilo ni a Crisóstomo; A. DILLMANN, *Chrestomathia Aethiopica* (Leipzig 1866) 88-98, publicó la versión etiópica de dos homilías sobre Melquisedec, pretendiendo que son de Cirilo. S. EURINGER, *Übersetzung der Homilien des Cyrillus von Alexandrien, des Severus von Synnada und des Theodotus von Ancyra in Dillmanns «Chrestomathia Aethiopica»*: Orientalia 12 (1943) 114-127, dio una traducción alemana.

de estos sermones. Sobre los dos sermones acerca de los «Anargyroi» (PG 77,1100-1105), cf. P. SINTHERN, *Zum Kult der Anargyroi*: ZkTh 69 (1947) 354-360; B. KOETTING, *Peregrinatio religiosa* (Münster 1950) 203-5.

8. Cartas

La abultada correspondencia de Cirilo es sumamente importante para la historia civil y eclesiástica, para la doctrina y el derecho de la Iglesia, para las relaciones entre el Oriente y el Occidente, para la rivalidad entre escuelas teológicas y entre sedes episcopales. Por fortuna, se conserva un número bastante crecido. La edición de Migne comprende 88, aunque algunas son espurias y 17 escritas a Cirilo por otros. E. Schwartz publicó, además, el texto griego de otras cinco, cuatro de ellas totalmente desconocidas hasta entonces, y una más en versión latina solamente. Quedan algunas antiguas traducciones siríacas, coptas y armenias.

Ediciones: PG 77,401-981; E. SCHWARTZ, *Konzilstudien II* (Estiasburgo 1914) 67-70; Id., *Neue Aktenstücke zum Ephesinischen Konzil* 431 (AAM 30,8) (Munich 1920) 52s *Ep. ad Iuvenalem*, 57s *Ep. ad Acacium*, 67s *Epp. ad Iohannem Antioch.*, 75s *Ep. ad Maximianum Constant.*; Id.: ACO I *passim*; R. Y. EBIED y L. R. WICKHAM, *The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon. Syriac Version*: Mus 83 (1970) 433-482 (ed., trad. inglesa y comentario); Id., *An Unknown Letter of Cyril of Alexandria in Syriac*: JThSt 22 (1971) 420-434 (ed., trad. inglesa y comentario).

Estudios: Para la carta 84 *ad Euoptium*, cf. *supra*, p.136s.—Para la *Ep. 81 ad monachos in Phua constitutos*, cf. E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 52s.—La *Ep. 74 ad Rabbulam episcopum Edessae* no se conserva en el original griego, sino en una versión siríaca: OVERBECK, *S. Ephraemi Syri, Rabbulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* (Oxford 1865) 226-229 texto siríaco; BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter* (BKV) (Kempten 1874) 246-249, traducción alemana.—Para la *Ep. 82 ad Amphiloichium ep. Sidae*, cf. G. FICKER, *Amphiloichiana* vol.1 (Leipzig 1906) 259s.—Para la *Ep. 86 ad Leonem papam* y la *Ep. 87 seu Prologus de ratione paschae*, cf. *supra*, p.141. Para la versión armenia de la carta dirigida al emperador Teodosio II, cf. *supra*, p.141.—A. VAN ROEY, *Deux fragments inédits des lettres de Succensus, évêque de Diocésarée à saint Cyrille d'Alexandrie*: Mus 55 (1942) 87-92 (texto siríaco y traducción latina de dos extractos de las cartas de Succenso, a quien dirigió Cirilo las *Ep. 45 y 46*).—La *Ep. 55* contiene una breve explicación del Símbolo Niceno *In sanctum symbolum*, compuesta hacia el año 438 (PG 77,289-320); la edición mejor: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,4,49-61) y dedicada al diácono y archimandrita Máximo de Antioquía, que se la había pedido. Traducción alemana: O. BARDENHEWER: BKV³ 12 (1935) 240-263.—Para la primera carta, cf. C. SCANZILLO, *La prima lettera e gli Scholia de Incarnazione Unigeniti di S. Cirillo Alessandrino*: Asprenas 59 (1956) 257-287; M. RICHARD, *Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 274-277 (dirigidas al emperador Teodosio y al presbítero Focio de Alejandría).

Son fuentes de primer orden para la historia del dogma las que escribió a Nestorio, en particular la *Ep. 4*, llamada *epístola dogmática*, que es la segunda de las que escribió al heresiarca. La primera sesión del concilio de Efeso, el 22 de

junio de 431, la aprobó solemnemente por el voto unánime de todos los obispos presentes. Todos los 125 jefes eclesiásticos recomendaron que se aceptara la carta, por estar completamente de acuerdo con el Símbolo Niceno y ser expresión auténtica de la doctrina católica; se conservan todavía las palabras mismas con que expresaron su aprobación. El año 450, León Magno (*Ep. contra Eutych. haer.* 1) hizo suyo el juicio que habían dado de la epístola, «evidentius fidem Nicaenae definitionis exponens». El concilio de Calcedonia, el año 451, y el de Constantinopla, el 553, también la aprobaron por la misma razón.

Ediciones: PG 77,43-50; nueva edición: P. E. PUSEY, *S. Cyrilli epistolae tres oecumenicae*, etc. (Oxford 1875), 2-11: texto griego con la versión latina de Mario Mercator; la mejor edición, E. SCHWARTZ: ACO 1,1,1,25-8.

Traducciones: *Alemana:* O. BARDENHEWER: BKV³ 12 (1935) 81-86.—*Inglésas:* P. E. PUSEY, *The Three Epistles of St. Cyril* (Oxford 1872); G. A. HEURTLEY, *On the Faith and the Creed. Dogmatic Teaching of the Church of the Fourth and Fifth Centuries* (Oxford 1886) 156-161; T. H. BINDLEY, *The Oecumenical Documents of the Faith* (Londres 1889; reimpresión, 1906); J. KIDD, *Documents Illustrative of the History of the Church* (SPCK) vol.2 (Londres 1938) 251-255 (reimpresión de la traducción de Heurtley).

Estudios: I. ORTIZ DE URBINA, *Das Glaubenssymbol von Chalkedon*: CGG 1 (1951) 398-401; G. JOUASSARD, *Un problème d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie*: RSR 43 (1955) 361-378.

La tercera carta a Nestorio (*Ep.* 17), es decir, la que envió Cirilo a fines de 430 en nombre del sínodo alejandrino, dio ocasión a grandes dificultades a causa de los doce anatemas que agregó a ella el autor y por la terminología peculiar que en ella emplea. Aun cuando se incorporó a las *Actas* del concilio de Efeso, no fue ratificada explícitamente con votación. Más tarde, sin embargo, se impuso la opinión de que los concilios de Efeso y Calcedonia adoptaron esta carta y los anatemas.

Ediciones: PG 77,105-122. PUSEY, o.c., 12-39: texto griego con la traducción latina de Mario Mercator; la mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,1,33-42.

Traducciones: *Alemana:* O. BARDENHEWER; BKV³ 12 (1935) 86-100.—*Francesas:* F. NAU: ROC 16 (1911) 189s; H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez Cyrille d'Al.* (París 1944) 492-493.—*Inglésas:* PUSEY, *The Three Epistles of St. Cyril* (Oxford 1872); C. A. HEURTLEY, o.c., 162-176; T. H. BIDLEY, o.c.; J. KIDD, o.c., 255-265.

Estudios: J. MAHÉ, *Les anathématismes de Saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche*: RHE 7 (1906) 505-543; C. L. SOUVAY, *The Twelve Anathematizations of S. Cyril*: CHR 5 (1926) 627-635; J. PUIG DE LA BELLACASA, *Los doce anatemas de San Cirilo, ¿fueron aprobados por el Concilio de Efeso?*: EE 11 (1932) 5-25; A. DENEFFE, *Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills*: Schol 8 (1933) 64-88.203-216; P. GALTIER, *Les Anathématismes de S. Cyrille et le Concile de Chalcedoine*: RSR 23 (1933) 45-57; H. DU MANOIR, o.c., 491-510 *Les anathématismes de Cyrille et son monophysitisme*; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel*

von Chalkedon: CGG I (1951) 176-184.189-193; P. GALTIER, *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine*: CGG I (1951) 372-377; C. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle*: CGG I (1951) 652-662; H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*: CGG II (1953) 203-206; H. DIEPEN, *Les douze Anathématismes au Concile d'Ephèse et jusqu'en 519*: RT 55 (1955) 300-338.

La tercera de las llamadas cartas ecuménicas es la *Ep.* 39 que escribió Cirilo a Juan de Antioquía en la primavera del año 433 y que se conoce con el nombre de *Symbolum Ephesinum*. En ella el patriarca de Alejandría expresa su alegría y satisfacción por haberse restablecido la paz entre él y los obispos de Antioquía: «Que el cielo se regocije y la tierra se alegre, porque el muro de separación se ha desmoronado, se ha eliminado la causa de la tristeza y se han quitado todo género de disensiones, siendo el mismo Cristo, nuestro común Salvador, quien otorga la paz a sus propias iglesias» (1). Al final resume la fe de ambos partidos en el símbolo que habían presentado los obispos de Antioquía y da el texto exacto de la fórmula de unión que han suscrito ambos grupos. El año 451, el concilio de Calcedonia recomendó esta carta sin restricción alguna.

Ediciones: PG 77,173-182; PUSEY, *S. Cyrilli epistolae tres oecumenicae* (Oxford 1875) 40-53 texto griego con una versión latina antigua, utilizando la versión siríaca; la mejor edición: E. SCHWARTZ: ACO 1,1,4, 15-20; una versión etiópica fue publicada por A. DILLMANN, *Chrestomathia Aethiopica* (Leipzig 1866) 72-6.

Traducciones: *Alemana*: O. BARDENHEWER: BKV³ 12 (1935) 100-107.—*Inglés*: PUSEY, *The Three Epistles of Cyril* (Oxford 1872); C. A. HEURTELEY, o.c., 177-184, reproducida por J. KIDD, o.c., 26-270; T. H. BINDLEY, o.c.

Estudios: A. D'ALÈS, *Le Symbole d'union de 433*: RSR 3 (1931) 257-268; P. GALTIER, *L'unité du Christ* (París 1939) 13-88; I. ORTIZ DE URBINA, *Das Glaubenssymbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden und seine dogmatische Bedeutung*: CGG I (1951) 398-401.414-7.

II. LA TEOLOGÍA DE CIRILO

El papa Celestino I, contemporáneo de Cirilo, no dudó en honrar a éste con títulos como «bonus fidei catholicae defensor», «vir apostolicus» y «probatissimus sacerdos». Después de su muerte su fama creció hasta tal punto que en la Iglesia griega se le consideró como la suprema autoridad en todas las cuestiones cristológicas. Anastasio Sinaíta, en el siglo VII, le llamó el «Sello de los Padres». La Sagrada Congregación de Ritos le otorgó el título de «Doctor Ecclesiae» el 28 de julio de 1882.

1. Método teológico

No fue sólo por sus ideas, sino también por su método, como influyó Cirilo en las ciencias sagradas. Es, en efecto, el representante principal del método escolástico entre los

Padres griegos. Parece que la costumbre, ya introducida de antaño, de aducir «pruebas de la Escritura», él la amplió con toda deliberación y propósito hasta incluir «pruebas de los Padres». No fue él quien inventó este método. Ya lo habían utilizado antes que él. Pero nadie hasta entonces lo había empleado con tanta habilidad y perfección técnica. Es indudablemente mérito suyo el que desde entonces, junto al testimonio de la Escritura, esté el de los Padres como autoridad en la argumentación teológica. En sus escritos procura resumir, en una presentación sistemática, la doctrina de los Padres de la Iglesia. Los comienzos de su controversia con Nestorio terminan por convencerle que no existe otro camino para vencer la batalla más que convertir la conformidad con los Padres en el elemento decisivo en todas las cuestiones concernientes a la ortodoxia. Sigue ya esta línea el año 429 en su carta a los monjes (*Ep.* 1). En la segunda carta que escribió a Nestorio, en la primavera del año 430, dice lo siguiente:

Esto [explicar rectamente la doctrina de la fe a los que buscan la verdad] lo conseguiremos si es que recurrimos a las afirmaciones de los Padres y ponemos cuidado en apreciarlas grandemente y en contrastar con ellas las nuestras para ver si estamos en la fe, como está escrito (2 Cor 13,5), y si modelamos nuestras creencias en conformidad con sus doctrinas sanas e irrepreensibles (*Ep.* 4).

Además, en su tercera carta a Nestorio se llama a sí mismo «amante de la sana doctrina, pisando las huellas religiosas de los Padres», y establece la doctrina de la Encarnación. «siguiendo en todo las confesiones de los Santos Padres; que las dedujeron bajo la guía del Espíritu Santo, que hablaba en ellos, rebuscando el sentido de las ideas que en ellos encontramos y caminando, por decirlo así, por el camino real» (*Ep.* 17). En sus sesiones del 22 de junio (*Acta Conc. Oec.* I 1,2,39-45) y del 22 de julio (*ibid.*, I 1,7,89-95), el concilio de Efeso adoptó la prueba de los Padres, y desde entonces se convirtió en el procedimiento clásico de todas las argumentaciones teológicas en el Oriente.

No es ésta, sin embargo, la única aportación metodológica que hizo Cirilo al escolasticismo de épocas posteriores. A él se debe también en gran parte la introducción de la prueba de razón en la ciencia eclesiástica. Una vez más hay que advertir que no fue él el primero en emplearla. Habían sentido ya el precedente los arrianos y los apolinaristas. Esta fue quizás la razón de que Cirilo empleara este método principalmente en sus escritos antiarrianos. En particular en su *Thesaurus*, Cirilo añade normalmente unas cuantas pruebas de razón en cada tesis. De tal manera se acostumbró a este sistema, que lo volvemos a encontrar una y otra vez en todos

los demás escritos antiarrianos, hasta en su *Comentario al Evangelio de San Juan*.

Estudios: J. N. HEBENSBERGER, *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags* (Ausburgo 1927); H. DU MANOIR, *L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne*: RSR 25 (1935) 441-461.531-560; P. RENAUDIN, *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas d'Aquin* (Tongerloo 1937); H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* (París 1944); J. SALAVERRI, *El argumento de tradición patristica en la antigua Iglesia*: RES 5 (1945) 107-119; A. RIDOLFI, *S. Cirillo nella luce del Pontificato Romano*: Kyrilliana (El Cairo 1947) 17-36; N. M. HARING, *The Character and Range of Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430-1260)*: Mediaeval Studies 12 (1950) 1-19; M. RICHARD, *Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e siècle*: CGG I (1951) 721-748 (pruebas de los Padres); M. TETZ, *Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises*: Evangelische Theologie 21 (1961) 354-368; E. NACKE, *Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften* (diss.) (Münster 1964); C. SCANZILLO, *Lineamenti dell'argomentazione teologica di S. Cirillo Alessandrino nei trattati alla corte imperiale*: Asprenas 13 (1966) 275-294; R. L. WILKEN, *Judaism ant the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology* (New Haven 1971).

2. Cristología

Los escritos de Cirilo nos permiten seguir muy de cerca la evolución de su cristología. Existe una gran diferencia entre sus primeras obras y las posteriores. En aquéllas, por ejemplo en el *Thesaurus* y en los *Diálogos*, su cristología no es otra cosa que una repetición de la de San Atanasio. Nos encontramos con la misma forma de cristología del Logos-Sarx, sin la menor alusión a la importancia teológica del alma de Cristo. Para refutar las dificultades arrianas sobre la inmutabilidad del Logos, no se le ocurrió a Cirilo, como tampoco se le había ocurrido a Atanasio, señalar en Cristo la existencia de un alma humana. Ambos atribuyen los sufrimientos de Cristo a su carne, sin advertir la participación que en ellos tuvo el alma. La carne es, igualmente, el sujeto de su santidad y de su gloria. Cirilo repite, además, la fórmula principal de la cristología atanasiana, que constituye la base de toda la cristología del Logos-Sarx: «El Verbo se hizo hombre, pero no descendió sobre un hombre» (ATANASIO, *Contra Arian.* 3,30; CIRILO, *Dial.* 1). En este período no vacila en emplear la expresión «inhabitación» para expresar las relaciones entre Dios y el hombre en Cristo. Encontramos así con mucha frecuencia los conceptos de «templo» y «morada» en sus obras más antiguas cuando habla de la inhabitación del Logos en la carne (*Thesaurus* 23,24,28; *Dial.* 5).

El año 429-430, Cirilo se entrega a una investigación más profunda de la doctrina cristológica con el fin de prepararse para refutar a Nestorio. Su terminología se hace más precisa, y sus ideas más agudas. Mientras en la época anterior no había tenido reparo en emplear el verbo «asumir» refirién-

dose a la Encarnación, ahora enseña que el Verbo se hizo hombre, pero no asumió un hombre (*Ep. 45 ad Succ.*). En su segunda carta a Nestorio explica la Encarnación como sigue:

No decimos que la naturaleza del Verbo se hizo carne sufriendo un cambio o que se transformó en un hombre completo y perfecto, compuesto de cuerpo y alma. Decimos más bien que el Verbo, habiendo unido a Sí mismo personalmente una carne animada de un alma viviente, se hizo hombre de manera inefable e inconcebible y se llamó *Hijo del hombre*, pero no por puro favor ni por pura benevolencia, ni tampoco por el hecho de asumir una sola persona (es decir, una persona humana a su divina persona). Siendo distintas las naturalezas que se unieron en esta unidad verdadera, de ambas resultó un solo Cristo, un solo Hijo: no en el sentido de que la diversidad de las naturalezas quedara eliminada por esta unión, sino que la divinidad y la humanidad completaron para nosotros al único Señor Jesucristo e Hijo con su inefable e inexpresable conjunción en la unidad. De esta manera, aunque El subsistía y era engendrado por el Padre antes de los siglos, se dice de El que nació también de una mujer según la carne; no que su naturaleza divina empezara a existir en la Santa Virgen o que necesitara por fuerza por sí misma una segunda generación después de su generación del Padre. Es necio y absurdo decir que el que subsistía antes de los siglos y era coeterno con el Padre tenía necesidad de un nuevo comienzo de existencia. Decimos que el Verbo ha nacido según la carne, porque asumió personalmente la naturaleza humana «por nosotros y por nuestra salvación». Porque no nació primero de la Santa Virgen como hombre ordinario y luego descendió sobre El el Verbo, sino que, habiéndose unido a la carne desde el seno mismo, se dice de El que se sometió a una generación según la carne, como apropiándose y haciendo suyo el nacimiento de su propia carne (*Ep. 4*).

De estas palabras resulta con evidencia que Cirilo enseña la unión hipostática, *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν*, entre el Logos y la carne que asumió. Afirma con toda claridad: «Si rechazamos esta unión hipostática como imposible o inconveniente, caemos en el error de admitir dos hijos» (*Ep. 4*). Sostiene que esta unión fue una *ἀσύγχυτος ἔνωσις*, es decir, una unión sin mezcla de las dos naturalezas, conservándose las dos sin cambio ni alteración:

Se sometió a una generación como la nuestra y, como hombre, procedió de mujer, sin renunciar a lo que era, y, aun cuando se hizo hombre al tomar carne y sangre, continuó siendo lo que era: Dios por naturaleza y de verdad. Tampoco decimos que la carne se convirtiera en

naturaleza divina ni, por cierto, que la naturaleza inefable del Verbo Dios se rebajara y se cambiara en la naturaleza de la carne, porque es inmutable e inalterable y siempre permanece enteramente idéntico a sí mismo, según las Escrituras. Cuando se hizo visible y estaba aún envuelto en pañales, como infante, y en el regazo de su Madre Virgen, llenaba, como Dios que era, toda la creación y estaba sentado con su Padre. Es que la naturaleza divina no tiene cantidad ni dimensiones ni está circunscrita por ningún límite (*Ep.* 17,3)

Dígnese tu santidad cerrar la boca a los que dicen que hubo una mezcla, confusión o mixtura del Verbo Dios con la carne. Es probable que algunos estén divulgando por ahí que yo pienso también de la misma manera y digo cosas semejantes. Pero estoy yo tan lejos de sostener eso, que considero necios a los que llegan a imaginarse que a la naturaleza del Verbo pueda acaecer una «sombra de mudanza». El permanece siempre lo que es y no se ha alterado ni puede nunca sufrir alteración (*Ep.* 39).

Como la unión hipostática no cambia las dos naturalezas, en la naturaleza humana hay un alma racional, ψυχὴ λογική, aun después de unida a la naturaleza divina: «Su santo cuerpo, imbuido de un alma racional, nació de ella, y a ese cuerpo se unió personalmente el Verbo» (*Ep.* 4).

Para expresar esta unión de las dos naturalezas en Cristo. Cirilo no encuentra mejor comparación que las relaciones que existen entre el cuerpo y el alma del hombre: «El único Cristo no es doble, aun cuando nosotros lo concebimos compuesto de dos substancias distintas unidas inseparablemente, de la misma manera que concebimos que el hombre consta de alma y cuerpo, y a pesar de ello no es doble, sino de dos uno» (*Ep.* 17,8). Por esta razón no hay posibilidad de separar las dos substancias después de la unión:

Si alguno, en el único Cristo, divide las subsistencias (ὑποστάσεις) después de la unión, uniéndolas únicamente con una unión de dignidad, autoridad o potestad, y no más bien con una unión de naturalezas (ένωσις φυσική), sea anatema (*Ep.* 17, anat.3).

Por la misma razón no se pueden separar los atributos, ἰδιώματα, que aplican las Escrituras a Cristo; algunos parece que se le atribuyen como a hombre, y otros como a Dios:

Si alguno distribuye entre las dos Personas o Subsistencias (προσώποις ἡγουν ὑποστάσεις) las expresiones que emplean los Evangelios y los escritos apostólicos, o los que dijeron los santos acerca de Cristo, o las que dijo El acerca de Sí mismo, y se las atribuye algunas de ellas como a hombre, entendiéndolo separado del Verbo que procede de Dios, y otras, como que cuadran a Dios:

exclusivamente al Verbo que procede de Dios Padre, sea anatema (*Ep.* 17, anat.4).

Todas las expresiones que se usan en los Evangelios deben, por consiguiente, atribuirse a la única Persona, a la única hipóstasis encarnada del Verbo (μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, *Ep.* 17,8).

Cirilo rechaza la terminología de los nestorianos, que llamaban «inhabitación» (ἐνοίκησις), o «conexión» (συνάφεια), o «participación permanente» (μέθεξις σχετική), a la unión de las dos naturalezas:

Tampoco decimos que el Verbo que procede de Dios habitó en aquel que nació de la Santa Virgen como en un hombre ordinario, so pena de considerar a Cristo como un hombre portador de Dios, aun cuando el Verbo «habitó entre nosotros» (Io 1,14) y está escrito que «toda la plenitud de la divinidad habitó en Cristo corporalmente» (Col 2,9); sin embargo, entendemos que, cuando se hizo carne, su habitación no era de la misma manera como cuando decimos que habita en los santos; habiéndose unido según la naturaleza (ένωσις κατὰ φύσιν), sin convertirse en carne, habitó con una habitación como la que puede afirmarse del alma con respecto a su propio cuerpo.

Hay, pues, un solo Cristo e Hijo y Señor, no como si fuera un hombre que tiene con Dios simplemente una relación que consiste en una unidad de dignidad o autoridad: la igualdad de honor no une naturalezas. Pedro y Juan tienen el mismo honor, en cuanto que los dos son apóstoles y santos discípulos; pero los dos no son uno. Tampoco entendemos este modo de unión como una yuxtaposición, porque no basta a constituir una unión de naturalezas (ένωσις φυσική). Ni tampoco a manera de una participación permanente (μέθεξις σχετική), como «cuando nos allegamos al Señor», según está escrito, «nos hacemos un espíritu con El» (1 Cor 6,17). Por el contrario, nosotros rechazamos de plano el término «conexión» (συνάφεια) por considerarlo insuficiente para expresar la unión (τὴν ένωσιν *Ep.* 17,4-5).

En resumen, es evidente que Cirilo ve efectivamente que en Cristo la unión resulta de la persona; la dualidad, de las naturalezas. En esto se adelantó a la decisión del concilio de Calcedonia y preparó para ella las bases teológicas. Con todo, su terminología no es satisfactoria de ningún modo y dio origen a falsas interpretaciones. Empleó indistintamente los términos φύσις e ὑπόστασις para significar lo mismo «naturaleza» que «persona». Dice «única naturaleza encarnada del Verbo», μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη (*Ep.* 46; EP 2061), queriendo expresar la unidad de persona, creyendo que era San Atanasio el responsable de esta expresión peligrosa (*Rect. Fid. ad*

Reg. 1,9). De hecho, la fórmula había sido inventada por Apolinar de Laodicea, que identificaba la naturaleza y la persona y enseñaba que en Cristo no había más que una sola naturaleza. Sin embargo, Cirilo, con la frase *mia-physis*, solamente quiere admitir por un momento imaginario la distinción de razón de dos entidades individuales; con otras palabras, enseña la unión del Logos con una naturaleza humana perfecta, compuesta de cuerpo y alma racional; esta naturaleza, sin embargo, no subsiste independientemente en sí misma, sino en el Logos. Por esto, no titubea en hablar repetidas veces de dos naturalezas (δύο φύσεις) antes de la unión y de una sola naturaleza (μία φύσις) después de la unión del Logos con la carne. Por ejemplo, escribe: «Decimos que se unen dos naturalezas (δύο φύσεις), pero que después de la unión no hay división en dos (naturalezas): creemos, pues, en una sola naturaleza del Hijo (μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν), porque El es uno, aunque se haya hecho hombre y carne» (*Ep. 40 ad Acac.*). Ante ésta y otras afirmaciones parecidas, se comprende fácilmente por qué acusaron a Cirilo de apolinarismo y de nestorianismo. En realidad, él trató de defender la doctrina tradicional contra ambos extremos, contra el apolinarismo y contra el nestorianismo. No hay duda de que la terminología de los antioquenos era más clara, pero el pensamiento teológico de Cirilo era más profundo. Tuvo que venir el concilio de Calcedonia (451) para combinar ambas orientaciones definiendo que en Cristo hay una unión de dos naturalezas en una sola persona: δύο φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν (ES 148).

Estudios: SCHÄFER, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche 432-534*: ThQ 77 (1895) 421-447; E. MICHAUD, *St. Basile de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire*: Revue Internationale de Théologie 16 (1898) 354-371; A. REHRMANN, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien* (Hildesheim 1902); M. B. SCHWALM, *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*: RT 12 (1904) 12-47.257-297; J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne au V^e siècle*: Et 117 (1908) 477-497; M. JUGIE, *La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie*: EO 15 (1912) 12-27; E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Munich 1925) 123-203; I. MARIC, *Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum*: Bogoslovska Smotra 14 (1926) 56-102; I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (FLDG 17,3-4) (Paderborn 1931) 14-25; I. RUCKER, *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie* (Studien zum Concilium Ephesinum IV) (Oxenbronn 1934); Id., *Cyrrill und Nestorius im Lichte der Ephesus-Enzyklika* (Oxenbronn 1934); E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ* 2.^a ed. (Bruselas y París 1936) 487-536; A. GAUDEL, *La théologie de l'«Assumptus Homo»*: RSRUS 17 (1937) 64-90.214-234; H. DU MANOIR, *Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie*: RSR 27 (1937) 385-407.549-596; J. VAN DEN DRIES, *The Formula of S. Cyril of Alexandria μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκωμένη* (Roma 1939); A. M. DUBARLE, *L'ignorance du Christ dans saint Cyrille d'Alexandrie*: ETL (1939) 111-120; R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies* (Londres 1940) 80-106; M. RICHARD, *L'introduction du*

mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation: MSR 2 (1945) 243-252; H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité* 99-162; G. BASETTI-SANI, *Il primato di Cristo in San Cirillo*: Kyrilliana (Cairo 1947) 137-196; B. DE M. V. MONSEGÚ, *Unidad y Trinidad, propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias, según la doctrina de S. Cirilo Alejandrino*: RES 8 (1948) 1-57; A. HULSBOSCH, *De hypostatische vereniging volgens den H. Cyrillus van Alexandrië*: StC 24 (1949) 65-94; G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics* (Londres 1948); J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951); A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG I (1951) 160-193; P. GALTIER, *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine*: CGG I (1951) 345-387; J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien*: CGG I (1951) 516-522.528-531.557-562.578-580; P. GALTIER, *L'«unio secundum hypostasim» chez saint Cyrille*: Greg 33 (1952) 351-398; G. JOUASSARD, *Une intuition fondamentale de Saint Cyrille d'Alexandrie en christologie dans les premières années de son épiscopat*: REB 11 (1953) 175-186; Id., *Un problème d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie*: RSR 43 (1955) 361-378; Id., *Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe-chair*: RSR 44 (1956) 234-242; Id., *Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez Cyrille d'Alexandrie*: RSR 45 (1957) 209-244; P. GALTIER, *Saint Cyrille et Apollinaire*: Greg 37 (1956) 584-609; H. M. DIEPEN, *La christologie de S. Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne*: Euntes Docete 9 (1956) 20-63; Id., *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie* (Brujas 1957) (contra Liébaert y Jouassard); Id., *Stratagèmes contre la théologie de l'Emmanuel*: Divinitas 1 (1957) 444-478; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 317-329. Sobre la soteriología de Cirilo, cf. E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Magoncia 1905); J. MAHÉ, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*: RHE 10 (1909) 30-40.469-492; J. F. DE GROOT, *De leer van den hl. Cyrillus van Alexandrië over de heiligmakende genade*: Theolog. Studiën 31 (1913) 343-358.501-515; L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie*: ETL 15 (1938) 233-278; A. M. DUBARLE, *Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez saint Cyrille d'Alexandrie*: RSPT 32 (1948) 359-362; F. GIUDICI, *La dottrina della grazia nel Commento ai Romani di S. Cirillo d'Alexandria*. Diss. Greg. (Roma 1951); B. FRAIGNEAU-JULIEN, *L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon Cyrille d'Alexandrie*: RSR 30 (1956) 135-156; W. J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (SCA 14) Washington 1957); H. J. M. DIEPEN, *Stratagème contre la théologie de l'Emmanuel. A propos d'une nouvelle comparaison entre saint Cyrille et Apollinaire*: Divinitas 1 (1957) 444-478; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 396-399; L. LEAHY, *L'inhabitation d'après saint Cyrille d'Alexandrie*: SE 11 (1959) 201-212; C. MOLARI, *La chistologia di S. Cirillo e l'antropologia neoplatonica*: Euntes Docete 12 (1959) 223-9; FILIPPO DA CAGLIARI, «Cristo glorificato Datore di Spirito Santo» nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino (Grottaferrata-Roma 1961); L. M. ARMENDÁRIZ, *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Alejandría* (Estudios Onienses, serie III, vol.5) (Madrid 1962); H. M. DIEPEN, *L'«assumptus homo» patristique*: RT 63 (1963) 225-245.363.388, 64 (1964) 32-52; J. S. ROMANIDES, *St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon*: The Greek Orthodox Theological Review 10 (1964-1965) 82-107; V. C. SAMUEL, *One Incarnate Nature of God the Word*: ibidem 37-53; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 329-332.400-418; R. ROSINI, *Il Primogenito in S. Cirillo alessandrino*: StP 12 (1965) 32-64; R. L. WILKEN, *Exegesis and the History of Theology. Reflections on the Adam-Christ-Typology in Cyril of Alexandria*: CH 35 (1966) 139-156; J. LIÉBAERT, *L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne*: MSR 27 (1970) 27-48.

Sobre la *Eclesiología* de Cirilo: L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique*: RSR 25 (1935) 257-291.418-440; H. DU MANOIR, *L'Église, Corps du Christ, chez saint Cyrille d'Alexandrie*: Greg 19 (1939) 83-100.161-188.481-506; P. POLAKES, *Orthodoxia* (Constantinopla 1948); J. CAPMANY, *La comunicación del Espíritu Santo en la Iglesia-Cuerpo místico como principio de su unidad según San Cirilo de Alejandría*: RET 17 (1957) 173-204; H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité* 287-366.

Sobre la *doctrina eucarística* de Cirilo: E. MICHAUD, *Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie*: Revue Internat. de Théologie 10 (1902) 599-614.675-692; J. MAHÉ, *L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*: RHE 8 (1907) 677-696; A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Paderborn 1910); H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité* 184-218.

Sobre la *doctrina de Cirilo acerca del Espíritu Santo*: J. B. WOLF, *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam* (Würzburg 1934); P. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946) 217-272; B. DE M. V. MONSEGÚ, *La teología del Espíritu Santo según San Cirilo de Alejandría*: RES 7 (1947) 161-220; J. SAGÜÉS, *El Espíritu Santo en la santificación del hombre según San Cirilo de Alejandría*: EE 21 (1947) 35-83; S. TROOSTER, *De H. Geest en de Menswording bij Cyrillus van Alexandrië*: BiNJ 18 (1957) 375-397; N. CHARLIER, *La doctrine sur le Saint-Esprit dans le «Thesaurus» de saint Cyrille d'Alexandrie*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 187-193; A. M. BERMEJO, *The Indwelling of the Holy Spirit according to Saint Cyril of Alexandria* (Oña 1966); C. DRATSELLAS, *Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers with Special Reference to St. Cyril of Alexandria*: θεολογία 38 (1967) 579-608, 39 (1968) 192-226.

3. Mariología

El que Cirilo llamara a María Madre de Dios y encontrara en la palabra Θεοτόκος, en cuanto que se oponía al Χριστοτόκος o ἀνθρωποτόκος de los nestorianos, la expresión de la verdadera doctrina, fue simplemente una conclusión que dedujo de la *communicatio idiomatum*. Si el que nació y fue crucificado era Dios, entonces María es verdadera Madre de Dios:

Como la Santa Virgen engendró según la carne a Dios unido personalmente a la carne, por eso decimos de ella que es «la Madre de Dios» (Θεοτόκος), no en el sentido de que la naturaleza del Verbo tomara de la carne el comienzo de existencia, porque El «era en el principio», y «el Verbo era Dios y el Verbo estaba en Dios», y El es el hacedor del mundo, coeterno con el Padre, y Creador del universo, sino porque, como hemos dicho antes, habiendo asumido personalmente la naturaleza del hombre, aceptó el ser engendrado de su seno según la carne (*Ep.* 17,11).

Esta doctrina no es, en absoluto, una novedad. Hacía mucho tiempo que la escuela de Alejandría empleaba el título de *theotokos* para expresar la maternidad divina de María. Hemos de creer al historiador Sozomeno (*Hist. eccl.* 7,32: III 866), ya lo había utilizado Orígenes (cf. vol.1 p.393). Cirilo conoce bien esta venerable tradición:

Esto es lo que en todas partes prescribe la doctrina de la estricta ortodoxia. Esto es lo que comprobaremos que sostuvieron los Santos Padres. Se atrevieron a llamar a la santa Virgen «Madre de Dios» (θεοτόκος), no como si la naturaleza del Verbo o su divinidad tomara principio de la santa Virgen, sino en cuanto que nació de ella su cuerpo, informado con un alma racional, y a este cuerpo se unió también personalmente el Verbo: por esta razón se dice que nació según la carne (*Ep.* 4).

Cirilo consideró además esta palabra *theotokos* como una especie de compendio de cristología, porque supone en Cristo la unidad de persona y la dualidad de naturalezas: «En la afirmación de la maternidad divina de la Bienaventurada Virgen se encuentra una profesión de fe correcta, suficiente e irreprochable»: ἀρκεῖ τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον (*Hom.* 15 de *incarnatione Verbi*: EP 2058).

Estudios: A. EBERLE, *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien* (FThSt 27) (Friburgo 1921); NILUS A. S. B., *De maternitate div. R. M. V. Nestorii et Cyrilli sententiae* (Roma 1944); H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité* 257-286; G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, Virginité, Sainteté* en: H. DU MANOIR, *Maria* (París 1949) 1,69-158; ID., *Virgo Immaculata* (Roma 1958) 28-47; ID., *Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la «communication des idiomes» avant 428 dans les ouvrages antiariens*: SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 112-121; H. DU MANOIR, *La scène de Cana commentée par saint Cyrille d'Alexandrie: De primordiis cultus mariani* vol.3 (Roma 1970) 135-162; G. VASSALLI, *Accenni e motivi per il culto mariano in san Cirillo d'Alexandria*: *ibid.*, 163-204.

APÉNDICE

DOS PAPIROS LITURGICOS DE EGIPTO

Entre los numerosos papiros cristianos hay dos que tienen especial importancia para la historia de la liturgia egipcia.

1. *El papiro Dêr-Balizeh*

El año 1907, Flinders Petrie y W. E. Crum descubrieron en las ruinas del monasterio Dêr-Balizeh, en el Egipto Superior, un papiro de tres hojas incompletas y de treinta a cuarenta fragmentos, unos pocos de cierta entidad, pero la mayoría muy pequeños. Se encuentra ahora en la Bodleian Library de Oxford. El primero en publicar su texto, de una transcripción que le diera W. E. Crum, fue dom P. de Puniet; pero se limitó sólo a las tres hojas incompletas. Todas las ediciones que vinieron luego se basaron en la edición de Puniet, hasta que recientemente C. H. Roberts y dom B. Capelle, en una nueva edición, incluyeron los fragmentos arriba mencionados, que no habían sido publicados todavía.

El documento se redactó en el siglo VI o VII. Sin embargo, su contenido parece que representa la práctica del siglo IV como pensó F. E. Brightmann, o aun del III, como sugirió

Th. Schermann. Aun admitiendo que encierra elementos muy antiguos, B. Capelle sostiene que no hay nada que justifique una fecha anterior a finales del siglo VI, mientras que J. N. D. Kelly se inclina a aceptar el punto de vista de Brightmann.

El descubrimiento equivale a parte de un antiguo *Euchologium* egipcio. Su rito eucarístico contiene tres oraciones que pertenecen a la primera parte de la misa, una anáfora y una plegaria de comunión. Entre el *Sanctus* y la narración de la Institución hay una invocación (*epiclesis*) pidiendo que descienda el Espíritu Santo para que la consagración sea para bien de los fieles: «Dígnate enviar a tu Santo Espíritu sobre estas criaturas y cambiar el pan en el cuerpo del Señor y Salvador Jesucristo, y el cáliz en la sangre del Nuevo Testamento». Inmediatamente antes de las palabras de la Institución hay una petición en favor de la unidad de la Iglesia, tomada de *Didaché* 9,4, que describe cómo el trigo del que se ha hecho el pan eucarístico estaba originariamente disperso sobre las cumbres de las montañas, pero que, reunido, se ha hecho uno (cf. vol.I p.40). Encontramos una cita parecida de la *Didaché* en el *Euchologium* de Serapión (cf. *supra*, p.88); pero allí se encuentra entre las palabras de la Institución relativas al pan y las referentes al cáliz, disposición que rompe completamente la simetría y parece ser obra personal de Serapión.

La plegaria de comunión es como sigue: «Concédenos que, como partícipes de tu gracia, recibamos el poder del Espíritu Santo, seamos fortalecidos y confirmados en la fe y podamos tener la esperanza de una futura vida eterna por nuestro Señor Jesucristo».

Es importante y singular la inclusión, hacia el final, de un credo sencillo que reza:

Creo en Dios Padre todopoderoso
y en su Hijo unigénito,
nuestro Señor Jesucristo,
y en el Espíritu Santo, y en la
resurrección de la carne, en la
santa Iglesia católica.

En ninguna otra parte encontramos nada parecido. Aunque cuenta con algunos paralelos egipcios y puede muy bien ser más antiguo que la liturgia, sin embargo, no encontramos una declaración de fe como ésta en ninguna otra liturgia eucarística. No pudo haber pertenecido a la misa por dos razones: por el lugar que ahora ocupa y por ser una fórmula bautismal. Por desgracia, la rúbrica que le precede resulta mutilada y sólo queda: «... confiesa la fe diciendo». Si supliéramos las palabras que han desaparecido, diría acaso: «El candidato del bautismo confiesa la fe diciendo». Según esto, parece que el copista ha transcrito parte del rito bautismal. La forma sumamente arcaica del símbolo ha inducido a veces a los estudiosos a atribuir a la liturgia del papiro una fecha muy remota. Hay

que tener en cuenta, sin embargo, que esta clase de colecciones suelen compilar materiales de distintas épocas y procedencias.

Ediciones: P. DE PUNNET, *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*: RB 16 (1909) 34-51; T. SCHERMANN, *Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens* (TU 36,1b) (Leipzig 1910). Cf. F. E. BRIGHTMANN: JThSt 12 (1911) 310s; F. CABROL y H. LECLERCQ, *Reliquiae liturgicae vetustissimae* (Monumenta ecclesiae liturgica I, I, 1913) CLXIV-CLXXV; C. WESSELY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus II*: PO 18 (1924) 425-429; C. DEL GRANDE, *Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti* 2.^a ed. (Nápoles 1934) 1-5; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (FP 7) (Bonn 1935) 37-44; nueva edición crítica: C. H. ROBERTS y B. CAPELLE, *An Early Euchologium. The Dêr-Balyzeh Papyrus enlarged and reedited* (Lovaina 1949).

Traducciones: *Latinas:* J. QUASTEN, o.c.; A. BUGNINI, *L'Eucologio di Dêr-Balizeh*: EL 65 (1951) 157-170.—*Alemana:* L. A. WINTERSWYL, *Gebete der Urkirche* (Friburgo i. B. 1940) 13-15.—*Inglesa:* P. F. PALMER, *Sources of Christian Theology* vol.1: *Sacraments and Worship* (Westminster [Md] 1955) 46-7.—*Española:* V. MARTÍN PINDADO y J. M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística* (Madrid 1968) 160-163.—*Francesa:* L. BOUYER, *Eucharistie* (Tournai 1966) 201-202.

Estudios: P. DE PUNNET, *À propos de la nouvelle anaphore égyptienne*: EO 13 (1910) 72-6; S. SALAVILLE, *Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Dêr-Balyzeh*: EO 12 (1909) 329-335; ID., *La double épiclese des anaphores égyptiennes*: EO 13 (1910) 133-134; T. SCHERMANN, o.c.; J. A. JUNGSMANN, *Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dêr-Balyzeh*: ZkTh 48 (1924) 465-471; F. CABROL, *Canon*: DAL 2 (1925) 1881-1895; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 37-9.74-80 154; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* (Études d'histoire et de théologie positive 2), 9.^a ed. (Paris 1930) 327-334; P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole* (Bruselas y París 1947); J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 88-89.121-122; B. CAPELLE, o.c., 39-61; K. GAMBER, *Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten*: OstkSt 7 (1958) 48-65; J. VAN HAELST, *Le Papyrus Der Balizeh. Une nouvelle interprétation*: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips* (Bibliotheca ETL 27) (Gembloux 1970) 201-212.

2. Fragmento papiráceo de la Anáfora de San Marcos

En 1928, M. Andrieu y P. Collomp publicaron un papiro de la Biblioteca de la Universidad de Estrasburgo que contiene fragmentos de una anáfora. Un examen cabal de los mismos demostró que tenemos aquí una parte de la llamada plegaria de intercesión, que el celebrante y el diácono en la liturgia de San Marcos recitaban, entre el principio del canon y el trisagio, en favor de la Iglesia católica entera, por todos los estados y grados del pueblo cristiano, por todas las necesidades, por los vivos y por los difuntos. Es un papiro del siglo IV, y el rito que describe se usaba ya probablemente en tiempos de San Atanasio (295-373). Con otras palabras, nuestro fragmento representa el tipo original de la liturgia de San Marcos y es, por lo menos, ochocientos años más antiguo que los más antiguos

manuscritos que poseemos de esta liturgia. Como la liturgia de San Marcos sufrió más tarde una influencia profunda del tipo bizantino, tiene una importancia particular el haber recobrado un texto que es anterior a este cambio.

Ediciones: M. ANDRIEU, y P. COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc*: RSRUS 8 (1928) 489-515; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (FP 7) (Bonn 1935) 44-8.

Traducciones: Latina: J. QUASTEN, o.c., 45-9.—Inglesa: P. F. PALMER, *Sources of Christian Theology* vol.1: *Sacraments and Worship* (Westminster [Md] 1955) 44-6.—Francesa: L. BOUYER, *Eucharistie* (Tournai 1966) 199s.

Estudios: M. ANDRIEU, art.cit.; S. G. MERCATI, *L'anafora di S. Marco riconosciuta in un frammento membranaceo del Museo Britannico*: *Aegyptus* 30 (1950) 1-7; K. GAMBER, *Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief*: *OstSt* 8 (1959) 31-45; H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 240-1; H. ENGBERDING, *Die anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*: *OCP* 30 (1964) 398-466.

CAPÍTULO II

LOS FUNDADORES DEL MONAQUISMO EGIPCIO

El monaquismo es una creación del Egipto cristiano. Sus fundadores no fueron filósofos del mundo helenístico, sino «fellahin» del país bañado por el Nilo, a quienes no habían contaminado las ideas griegas. Sus orígenes están íntimamente relacionados con la historia del ascetismo, que desde el principio se presentó como algo inherente a la doctrina cristiana. Mientras que en los primeros tiempos se practicaba el ascetismo individual, que no implicaba alejamiento de su propio hogar y familia ni apartamiento de la comunidad eclesiástica ni de la vida civil, los representantes del nuevo movimiento se retiraban del mundo buscando silencio y soledad lejos de los habitados humanos. El clima era ideal para un desarrollo de este género. La tradición relaciona el origen del monaquismo con la persecución de Decio (250 ca.), cuando muchos cristianos huyeron de las zonas pobladas de Egipto a los desiertos de los alrededores y permanecieron allí algún tiempo (EUSEBIO, *Hist. eccl.* 6,42). Algunos, para llevar una vida santa, se establecieron a perpetuidad, convirtiéndose así en precursores de los ermitaños.

Con todo, tiene su explicación el que el monaquismo conociera en el siglo IV un gran desarrollo. Fue una reacción natural contra el peligro de secularización después que la Iglesia logró la paz y el cristianismo fue adoptado como religión del Estado. Se combatió la difusión de la mundanidad huyendo del mundo. Lógicamente, el monaquismo de la primera hora se opuso al saber y a la literatura, y rechazaba todo intento de conciliar la fe con la filosofía, la religión cristiana con la cultura helenística. Algunos de estos ascetas fueron enemigos acérrimos de los famosos maestros de la escuela de Alejandría, en especial de Orígenes. Sin embargo, esta hostilidad no duró mucho tiempo. A medida que pasaban los años, su actitud hacia la educación y el saber se fue haciendo cada vez más conciliadora. Su estima por los tesoros de la cultura antigua fue creciendo lenta, pero constantemente. Entre los autores cristianos del siglo IV aparecen ya ermitaños y monjes. Crearon un nuevo tipo literario: reglas monásticas, tratados ascéticos, colecciones de sentencias espirituales de los Padres del desierto, escritos hagiográficos y edificantes, sermones y cartas. Bien pronto dejaron también de limitarse a trabajos que reflejaran únicamente los ideales de la vida espiritual. Compusieron ensayos muy eruditos de elevado valor teológico e histórico. Ade-

más, muchos monasterios se convirtieron en centros eminentes de la ciencia sagrada.

Nuestra información sobre los orígenes y difusión del movimiento la debemos en parte a las biografías de sus fundadores, escritas por sus discípulos; pero, sobre todo, a dos documentos particulares que tratan de la historia del monaquismo egipcio. El uno es la *Historia Lausiaca* de Paladio, obispo de Elenópolis (cf. *infra*, p.194); el otro, una *Historia de los monjes de Egipto* anónima, que se conserva en griego y en una traducción latina de Rufino. Tenemos, además, las noticias que nos dan las *Historias eclesiásticas* de Sócrates y Sozomeno y las partes más antiguas de los *Apophthegmata Patrum*.

En Egipto se desarrollaron dos formas distintas del nuevo ascetismo. La forma más antigua es el anacoretismo o vida eremítica, es decir, en soledad; la más reciente es el cenobitismo o monaquismo propiamente dicho, es decir, vida en comunidad.

Textos: H. KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tubinga 1933); A. J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec* (Subsidia Hagiographica 34) (Bruselas 1961) (nueva edición crítica a base de 17 manuscritos; reimpr. 1971, con trad. y notas).

Traducciones: Alemana: S. FELDHOHN, *Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche im 5. und 6. Jahrhundert. Aus dem Griechischen übersetzt* (Düsseldorf 1957); S. FRANK, *Mönche im frühchristlichen Aegypten (Historia Monachorum in Aegypto). Aus dem Griechischen übers., eing. u. erkl. (Alte Quellen neuer Kraft)* (Düsseldorf 1967).—Francesa: J. BRÉMOND, *Les Pères du désert* 2 vols. 2.^a ed. (París 1927); H. DRAGUET, *Les Pères du désert. Textes choisis et présentés* (París 1949).—Inglesa: M. WADDELL, *The Desert Fathers* (Nueva York 1936).

Estudios: H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter:* ZKG 1 (1877) 1-35; O. ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum* 2.^a ed. (Frankfurt a. M. 1897); D. VÖLTER, *Der Ursprung des Mönchtums* (Friburgo i. B. 1900); J. M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine* (París 1900); E. LUCIUS, *Das mönchische Leben des 4. und 5. Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner: Festgabe für H. J. Holtzmann* (Tubinga 1902) 123-156; J. O. HANNAY, *The Spirit and Origin of Christian Monasticism* (Londres 1903); E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, herg. v. G. Anrich (Tubinga 1904) 337-409; S. SCHWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum I. Das Aszetentum der ersten drei Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhundert* (Maguncia 1904); H. LECLERCQ, *Cénobitisme:* DAL 2 (1910) 3047-3248; P. VAN CAUWENBERGH, *Études sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (París y Lovaina 1914); W. H. MAC KLEAN, *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the Fourth Century* (Londres 1920); P. GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte:* RSR 10 (1920) 303-354; 11 (1921) 29-86.168-213.328-361; 12 (1922) 46-68; A. V. HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte* 10.^a ed. (Giessen 1921); W. BOUSSET, *Das Mönchtum in der sketischen Wüste:* ZKG 42 (1923) 1-41; A. SAUDREAU, *La prière chez les moines de l'antiquité:* VS 8 (1923) 288-293; J. LEBRETON, *Les origines du monachisme et de la mystique chrétienne:* RSR 14 (1924) 357-364; H. G. WHITE y W. HAUSER, *The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn* 3 vols. (Nueva York 1926-1933).

Cf. CH. MANTIN, *Les monastères du Wâdi n'Natroun*: NRTh 62 (1935) 113-134.238-252; F. BAUER, *Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums*: ThGl 17 (1925) 512-532; D. GORCE, *La «lectio divina» des origines du cénobisme à St. Benoît et Cassiodore I* (Paris 1925); Id., *Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes*: RHE 20 (1925) 399-454; A. BRÉMOND, *Le moine et le stoïcien*: RAM 8 (1927) 26-40; J. ZELLINGER, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche* (Munich 1928) 47-67; E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano* (Pinerolo 1928); A. L. SCHMITZ, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche*: RQ 37 (1929) 189-243; H. F. v. CAMPENHAUSEN, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Tubinga 1930); C. BAUR, *Der weltflüchtige und der welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums*: BoZ 7 (1930) 113-126; J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (LQF 25) (Münster 1930) 147-157 (katanyxis y canto litúrgico en los monasterios egipcios); P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle* (Paris 1931); H. DÖRRIES, *Mönchtum und Arbeit* (Leipzig 1931); P. OPPENHEIM, *Das Mönchkleid im christlichen Altertum. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie* (RQ Suppl. 28) (Friburgo i. B. 1931); Id., *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum* (Münster 1932); P. DE MEESTER, *Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient*: EL 47 (1933) 446-458; H. LECLERCQ, *Monachisme*: DAL 11 (1934) 1774-1947; J. BIDEZ, *Le texte du prologue de Sozomène et de ses chapitres (VI 28-34) sur les moines d'Égypte et de Palestine* (SAB) (Berlin 1935); G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (Paris 1935); F. KOZMAN, *Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien* (Roma 1935); K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936); M. VILLER y M. OLPHE-GALLIARD, *Ascèse, ascétisme*: DSp 1 (1936) 916-931; P. DE LABRIOLLE, *Les débuts du monachisme*: A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Église III* (Paris 1936) 299-369; J. HAUSHERR, *Ignorance infinie*: OCP (1936) 351-61; G. BARDY, *Apatheia*: DSp 1 (1937) 727-46; H. B. DE WARREN, *Le travail manuel chez les moines à travers les âges*: VS 52 (1937) 80-123; B. STEIDLE, *Das Lachen im alten Mönchtum*: BM 20 (1938) 271-280; Id., *Die Tränen, ein mystisches Problem im alten Mönchtum*: BM 20 (1938) 181-187; M. LOT-BORODINE, *Le mystère du «don des larmes» dans l'Orient chrétien*: VS 48 (1936) 65-110; M. VILLER y K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. B. 1939) 80-121; H. DÖRRIES, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*: ThLZ 72 (1947) 215-222; H. STRATHMANN y P. KESELING, *Askese*: RACH 1 (1943) 763-795; P. WILPERT, *Ataraxie*: RACH 1 (1943) 844-54; J. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Roma 1944); A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture* (SCA 6) (Washington 1945) 162-174; M. MARX, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature* (Ciudad del Vaticano 1947); A. J. PHYTRAKIS, *Ὁ κλαυθμός τῶν μοναχῶν* (Atenas 1946); Id., *Μαρτύριον καὶ μοναχικὸς βίος* (Atenas 1948); E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr* (SCA 12) (Washington 1950); Id., *Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism*: A. MAYER, J. QUASTEN, B. NEUNHEUSER, *Vom christlichen Mysterium* (Düsseldorf 1951) 115-134; E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*: *ibid.*, 87-114; G. BARDY, *Les origines des écoles monastiques en Orient*: *Mélanges J. De Ghellinck* (Gembloux 1951) 293-309; J. E. STEWART, *The Influence of the Idea of Martyrdom in the Early Church*. Diss. (St. Andrews 1951); P. T. CAMELOT, *Mystique et continence* (Brujas 1952) 273-292; J. LECLERCQ, *Pour l'histoire de l'expression «Philosophie chrétienne»*: MSR (1952) 221-226; M. CRAMER, *Thebanische Mönche, ihr asketisches und kultisches Leben*: ALW 2 (1952) 103-109; H. MUSURILLO, *The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers*: *Traditio* 12 (1956) 1-64; I. HAUSHERR, *Comment priaient les Pères?*: RAM 32 (1956) 33-

58; K. D. MOURATIDIS, Ἡ μοναχικὴ ὑπακοὴ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ (Athenas 1956); A. DIHLE, *Demut*: RACH 3 (1956) 765-771; O. ROUSSEAU, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église* (Chevetogne 1957); A. VAN DER MENSBRUGGHE, *Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450)*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 435-454; U. RANKE-HEINEMANN, *Das Verhältnis des früheren Mönchtums zur Kirche: Geist und Leben* 30 (1957) 272-280; I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Paradosis 14) (Friburgo 1959); H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 120-140 (origenes del monaquismo), 344-368 (teología del ascetismo y del misticismo); H. DÖRRIES, *Die Beichte im alten Mönchtum: Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. v. W. Eltester (Berlín 1960) 235-259; U. RANKE-HEINEMANN, *Zum Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum: Erbe und Auftrag* 36 (1960) 335-347; A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'orient: I. Culture ou sainteté: Introduction au monachisme oriental* (París 1961); H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpakomianischen Mönchtums. Eine Quellenuntersuchung* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Helf 24) (Münster 1961); G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Universale Studium 78) (Roma 1961); O. F. A. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert* (El Cairo 1961); H. DÖRRIES, *The Place of Confession in Ancient Monasticism*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962); M. COLOMBÁS, *La Biblia en la espiritualidad del monacato primitivo*: Yermo I (1963) 3-20, 149-170, 271-286; 2 (1964) 3-14, 113-129; F. R. FARAG, *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism* (Leiden 1964); J. CH. GUY, *Le centre monastique de Scété dans la littérature du V^e siècle*: OCP 30 (1964) 129-147; A. J. FESTUGIÈRE, *Enquête sur les moines d'Égypte* (París 1964); H. BACHT, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum: Theologie und Philosophie* (Schol) 41 (1966) 557-566; P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (TU 95) (Berlín 1966); D. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966); A. FONTRIER, *La paternité spirituelle chez les Pères du désert et dans la tradition byzantine*: Contacts 19 (1967) 130-146; B. LÖHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1) (Munich-Viena 1969); P. DEVOS, *Fragments coptes de l'«historia monachorum» (Vie de S. Jean de Lycopolis BHO 515)*: AB 87 (1969) 417-440; *ib.*, *S. Jean de Lyco et la tentatrice*: *ibidem* 441; G. M. COLOMBÁS, *La espiritualidad del monacato antiguo*: Historia de la espiritualidad vol. I (Barcelona 1969) 492-603; K. T. WARE, «Pray without Ceasing». *The Ideal of Continued Prayer in Eastern Monasticism*: Eastern Churches review 2 (1969) 253-261; H. DELHOUGNE, *Autorité et participation chez les Pères du cénobitisme*: RAM 45 (1969) 369-394, 46 (1970) 3-32; D. KNOWLES, *El monacato antiguo* (Madrid 1969); S. FRANK, *Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik*: Franziskanische Studien 53 (1971) 28-44; PH. ROUSSEAU, *Blood-relationship among Early Eastern Ascetics*: JthSt 23 (1972) 144-154.

SAN ANTONIO

El que inició el tipo antiguo fue San Antonio, cuya vida conocemos bien gracias a la clásica biografía de San Atanasio (cf. *supra*, p. 43-49). Nació de padres cristianos, hacia el año 250, en Coma, en el Egipto Central. A la muerte de sus padres vendió todas sus posesiones, distribuyó el dinero entre los pobres y comenzó a practicar la vida ascética no lejos de su antigua casa. Después de quince años, a la edad de treinta y cinco,

pasó a la orilla derecha del Nilo, a la «Montaña Exterior», en Pispir; allí, durante los siguientes veinte años, ocupó un castillo abandonado. En torno a él se congregaron muchos para seguir su ejemplo. De esta manera fueron surgiendo colonias de monjes; las más famosas fueron las de Nitria y Escete. A pesar de convertirse en jefe de todos ellos, San Antonio se mantuvo siempre fiel a su vocación eremítica. Él y sus discípulos vivían solos. Murió el año 356, a la edad de ciento cinco años, en el monte Colcim, cerca del mar Rojo, reconocido por todos como el fundador del tipo anacorético del monaquismo.

Según San Atanasio (*Vita* 72s), Antonio era un hombre de «sabiduría divina», lleno «de gracia y cortesía», aunque nunca aprendiera a leer o escribir. Cuando la gente se le burlaba por este defecto, él solía contestar: «Bien: ¿y qué me dices? ¿Qué es antes, el entendimiento o las letras? ¿Y quién es la causa de quién: el entendimiento de las letras o las letras del entendimiento?» Cuando le reconocían que el entendimiento es antes y es el que inventó las letras, Antonio les replicaba: «Por lo tanto, uno que tiene el entendimiento sano no tiene necesidad de letras». Acerca de esta actitud suya ante la literatura, Sócrates (*Hist. eccl.* 4,23) cuenta lo siguiente:

Vino a ver al buen Antonio un filósofo del día y le dijo: «Padre, ¿cómo consigues sostenerte, estando como estás privado del solaz de los libros? Antonio le dijo: «Filósofo, mi libro es la naturaleza, y así puedo leer a voluntad el lenguaje de Dios».

Su biógrafo hace esta observación: «Antonio no ganó renombre por sus escritos, ni por sabiduría humana, ni por ningún arte, sino únicamente por su servicio a Dios» (*Vita* 93).

Estudios: Sobre la *Vita Antonii*, cf. *supra*, p.47s (ediciones, traducciones y estudios), S. SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum I* (Maguncia 1904) 68-79; E. AMÉLINEAU, *Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte*: RHR 65 (1912) 16-78; J. DAVID, *Antoine*: DHG 3 (1924) 726-34; E. BUONAIUTI, *Le origine dell'ascetismo cristiano* (Pinerolo 1928) 177-82; P. MONCEAUX, *Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*: Miscellanea Agostiniana, vol.3 (Roma 1931) 61-89; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 78-108; G. BARDY, *Antoine*: DSp 1 (1939) 702-8; D. BROOKE, *Pilgrims were they all* (Londres 1937) (c.1); G. BARDY, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte*: Memorial Lagrange (París 1940) 203-216; P. NOORDELOOS y F. HALKIN, *Une histoire latine de saint Antoine, la «Légende de Patras»*: AB (1943) 211-250; G. GARITTE, *Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis*: OCP 9 (1943) 100-131.330-365 (texto copto y traducción francesa de esta homilía copta); H. QUEFFÈBE, *Saint Antoine du désert* (París 1950); W. NIGG, *Vom Geheimnis der Mönche* (Zurich y Stuttgart 1953) 29-63; B. STEIDLE, *Antonius Magnus Eremita 356-1956* (SA 38) (Roma 1956) (una colección de artículos de 14 autores distintos). Un examen de todos los estudios hechos en los últimos treinta años, *ibid.*, 13-24; L. V. HERTLING, *Studi storici Antoniani negli ultimi trent'anni*; G. GIAMBERARDINI, *S. Antonio Abate Astro del deserto* (El Cairo 1957); N. DEVILLIERS, *Saint Antoine le Grand, père des moines* (Spiritualité orientale 8) (Bégrolles 1971).

Cartas

A pesar de ello, Antonio mantuvo correspondencia con los monjes, con los emperadores y con altos dignatarios. Sobre su carta a los emperadores, Atanasio nos informa lo siguiente:

La fama de Antonio llegó aun a oídos de los emperadores. Cuando Constantino Augusto y sus hijos Constancio Augusto y Constante Augusto se enteraron de estas cosas, le escribieron como a padre y le expresaron el deseo de recibir contestación suya. El, sin embargo, no dio mucha importancia a los escritos ni mostró alegría por las cartas; siguió siendo el mismo que era antes de que le escribieran los emperadores. Cuando le llevaron los documentos, llamó a los monjes y les dijo: «No debéis sorprenderos de que un emperador nos escriba, pues es hombre; en cambio, debéis sorprenderos de que Dios haya escrito la ley para los hombres y que nos haya hablado por medio de su Hijo». En efecto, no le agradaba recibir cartas de esta clase; decía que él no sabía qué contestar a tales cosas. Pero, persuadido por los monjes, que insistían en que los emperadores eran cristianos y que podían sentirse ofendidos al verse ignorados, permitió que se las leyeran. Les contestó, alabándoles por adorar a Cristo y dándoles el saludable consejo de no estimar mucho las cosas de este mundo y tener, en cambio, presente el juicio venidero y saber que sólo Cristo es rey eterno y verdadero. Les rogó que se mostraran humanos y atendieran a la justicia y a los pobres. Ellos se alegraron de recibir su respuesta (*Vita* 81).

Atanasio conoce también una carta dirigida a Balacius, funcionario imperial, «quien, en su parcialidad en favor de los execrables arrianos, nos perseguía a los cristianos encarnizadamente». Como era tan bárbaro, que llegaba incluso a pegar a las vírgenes y a despojar y azotar a los monjes, Antonio le envió una carta con el siguiente mensaje: «Veo que el juicio de Dios se cierne sobre ti; cesa, pues, de perseguir a los cristianos, para que no te coja el juicio, que está ya a punto de alcanzarte» (*ibid.*, 86).

Ninguna de estas cartas se conserva. En cambio, se han salvado, en traducciones, siete que dirigió a distintos monasterios de Egipto. El primero que las menciona es San Jerónimo (*De vir. ill.* 88), que las había leído, pero no en copio—lengua en que las dictó, muy probablemente, San Antonio—, sino en griego. F. Klejna ha conseguido probar que la colección ha llegado completa hasta nosotros en latín, en tardías traducciones de traducciones: una, muy pobre por cierto, que hizo Valerio de Sarasio del griego y editó Symphorianus Champerius en París el año 1515 (PG 40,977-1000); la segunda la hizo de un manuscrito árabe el maronita Abrahán

Ecchellensis. También ésta fue publicada en París el año 1641 (PG 40,999-1066); comprende las *Ep.* 1-7 en un conjunto de veinte cartas; las restantes no las escribió San Antonio, sino que algunas son de su discípulo y sucesor, Ammonas, y otras, de autores desconocidos. De las siete auténticas, la primera existe también en siríaco. Tenemos, además, en copto la séptima, el comienzo de la quinta y el final de la sexta. Recientemente, G. Garitte ha descubierto una versión georgiana de las siete.

Estas cartas contienen exhortaciones a la perseverancia y amonestaciones contra un posible regreso al mundo. A los destinatarios se les llama repetidas veces *filiis Israelitae, viri Israelitae sancti*, por haber seguido la palabra del Señor: *Exi de terra et de cognatione tua*—señal de que se trata de monjes—. La primera carta es una introducción a la vida monástica para novicios. Otra que dirigió a los monjes de Arsinoe recibió de San Jerónimo una alabanza especial. En la séptima se narra el final desastroso de Arrio. Está claro que Antonio escribió a las distintas colonias monásticas para inmunizarlas contra toda propaganda arriana.

Estos mensajes brillan por su entusiasmo religioso, mas no entran en polémicas. De ellas está ausente toda clase de misticismo, pero predicán un ascetismo sólido y sano. La primera obligación del monje es conocerse a sí mismo, porque únicamente los que se conocen a sí mismos serán capaces de conocer a Dios. Se concibe este conocimiento propio como una percepción creciente de la gracia divina que se comunica. La primera carta explica la obra del Espíritu Santo en la formación de un monje. Dice que son tres los caminos que llevan a la profesión monástica. El camino directo es el que toman los que siguen la llamada de Dios desde una vida virtuosa y santa en el mundo. El segundo camino arranca de la lectura de la Sagrada Escritura. En este caso, el alma, al percatarse del fin terrible de quienes mueren en pecado y de los grandes dones celestes prometidos a los santos, decide buscar la perfección. El tercero es el camino del arrepentimiento después de una vida mala de impenitencia; son las aflicciones y las tribulaciones las que sacan al alma de esa vida. Las cartas presentan la vida monástica como un continuo combate, para el cual el principiante debe armarse de mortificación exterior e interior. Por fortuna, en esta lucha cuenta con la ayuda del Espíritu Santo, quien le guía y le abre los ojos del alma para la gran tarea, que es la santificación del cuerpo y del alma, meta final de su vocación. Esto último no puede alcanzarse sin la extirpación de todas las pasiones. Hay tres clases de «emociones» en el hombre. Algunas son puramente naturales y están bajo el control del alma. Otras son consecuencia de excesos en la comida y en la bebida y excitan al cuerpo en contra del alma. La tercera clase es efecto de los malos espí

ritus, que atacan al alma directamente o a través del cuerpo. Hay un párrafo largo (PG 40,983-4) que trata de los múltiples ardidés del demonio; pero no hay en él ninguna indicación de un «discernimiento de espíritus» en sentido moderno. Siguen recomendaciones sobre la purificación de los distintos sentidos, que irá preparando al hombre entero para la resurrección. Se trata, finalmente, de diversas pasiones, tales como soberbia, odio, envidia, cólera e impaciencia. Se superarán con la instrucción del Espíritu Santo; el que se someta a su dirección se salvará.

Tiene todas las señales de autenticidad la pequeña, pero interesante, carta de Antonio que reproduce íntegramente un contemporáneo de Atanasio, el obispo egipcio Ammón (PG 40, 1065). Está dirigida al archimandrita Teodoro y a sus monjes; cuenta en ella una revelación privada que se refiere al perdón de los pecados cometidos después del bautismo. Enseña a los monjes que Dios ha extirpado las ofensas de los que tienen contrición y penitencia sincera. Ammón la da en versión griega; el original estaba en copto.

Ediciones: PG 40,977-1000.999-1019.1065.—La versión georgiana y los fragmentos coptos: G. GARITTE, *Lettres de saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*: CSCO 148 texto, 149 traducción latina (Lovaina 1955).—Los fragmentos coptos los publicó por primera vez O. WINSTEDT, *The Original Text of One of St. Antony's Letters*: JThSt 7 (1906) 540-5.—La versión siríaca de la primera carta: F. NAU, *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*: ROC 14 (1909) 282-297.—Para la carta de Teodoro: F. HALKIN, *Sancti Pachomii vitae graecae* (Subsidia Hagiographica 19) (Bruselas 1932) 116,19-33.—Para el Corpus árabe de Cartas, Reglas y Sentencias, una compilación posterior, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 456-459.

Estudios: L. V. HERTLING, *Antonius der Einsiedler* (Innsbruck 1929) 56-70 (a favor de la autenticidad de las dos colecciones de cartas); F. KLEJNA, *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über die Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe*: ZkTh 62 (1938) 309-348; G. GARITTE, *À propos des lettres de saint Antoine l'Ermite*: Mus 52 (1939) 11-32 (a favor de la autenticidad de las dos colecciones); KRAUS, *Der Hl. Geist in den Briefen des hl. Antonius des Einsiedlers*: Festschrift zum 50-jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel (Kaldenkirchen 1939) 117-134; G. GARITTE, *Une lettre grecque attribuée à S. Antoine*: Mus 55 (1942) 97-129 (aunque muy antigua, esta carta, que se encuentra en el manuscrito app. 46 de la Biblioteca municipal de Nuremberg, no es de Antonio); Id., *Les lettres de saint Antoine en géorgien*: Mus 64 (1951) 267-278 (importancia de la versión georgiana para la tradición del texto); F. GIARDINI, *La dottrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammona nelle loro lettere* (Florenza 1957); A. MOKBEL, *La règle de Saint Antoine le Grand*: Melto 2 (1966) 207-228; G. G. SUÁÑEZ, *La vida religiosa en San Antonio Abad (251-356)*: Confer 10 (1971) 389-406.

La Regla

La llamada *Regla de San Antonio* no es auténtica. No la menciona San Atanasio en su biografía. El documento ha llegado a nosotros en dos versiones latinas. Un detenido examen

de su contenido basta a revelar su carácter de compilación. Fueron dos, por los menos, los compiladores que contribuyeron a darle su forma actual. Una de las traducciones latinas fue hecha a base de un texto árabe; la publicó A. Ecchellensis en 1646. La otra la editó por vez primera L. Holstenius en 1661.

Edición: PG 40,1065-74 publica las dos ediciones en columnas paralelas.

Estudio: B. CONTZEN, *Die Regel des hl. Antonius* (Progr.) (Metten 1896) (cree que algunas partes de la Regla son auténticas).

Sermones

Dice Atanasio que Antonio «enardecía con continuas pláticas el celo de los que eran ya monjes, y, en cuanto a los demás, incitaba a la mayoría a amar la vida ascética; bien pronto, a medida que su mensaje iba atrayendo a los hombres hacia él, los monasterios se fueron multiplicando y él era para todos como un padre y un guía» (*Vita* 15). Acaso haya sido debido a este pasaje el que se hayan atribuido erróneamente bastantes sermones al fundador del monaquismo. Hay una colección de veinte *Sermones ad filios suos monachos* y un *Sermo de vanitate mundi et resurrectione mortuorum*, que se conservan en latín (PG 40,961-1102). Ninguno parece auténtico. El único sermón de Antonio que poseemos es el que se encuentra en su biografía. Atanasio, que lo da en traducción griega (*Vita* 16,43), no deja de señalar que lo pronunció en copto. Es una plática a los monjes sobre las virtudes y dificultades de su vida. Hay razones para pensar que San Atanasio resumió en ella varias conferencias.

Ediciones: Para el sermón a los monjes, cf. las ediciones y traducciones de la *Vita* (*supra*, p.47s). El Códice Vat. Graec. 1579 contiene un fragmento que atribuye a un tratado desconocido de San Antonio, *Avisos dirigidos a los monjes*. Cf. G. GARITTE, *Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite*: BBR 20 (1939) 165-170; I. HAUSHERR, *Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine l'Ermite*: OCh 30 (1933) 212-216 (un tratado pagano utilizado por los monjes como obra de San Antonio); A. V. IVANK, *Kephalaia. Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln*: BZ 47 (1954) 285-291 (una colección de meditaciones atribuidas a San Antonio).

A M M O N A S

Después de la muerte de Antonio, la colonia de ermitaños de Pispir se hallaba bajo la dirección de Ammonas, uno de sus más antiguos discípulos, a quien los *Apophthegmata Patrum* (65,119-123) alaban por su inmensa bondad de corazón. Se han conservado seis de sus cartas en una versión griega y quince en siríaco. La versión siríaca nos da un texto que ofrece más garantías. Algunas de ellas se encuentran también en la colección más extensa de las cartas de San Antonio, en traducción latina de Abraham Ecchellensis (cf. *supra*, p.163s).

Si comparamos la correspondencia de Ammonas con la de San Antonio, la de aquél es, con mucho, la más interesante. Si descontamos los *Apophthegmata*, ellas constituyen la fuente más rica y valiosa que tenemos para la historia del monaquismo primitivo en el desierto de Escete. Revelan un misticismo original y genuino, exento de todo sistema o teoría. No hay en ellas el menor indicio de la terminología de Orígenes o de la escuela, más reciente, que alcanzó su momento culminante con Evagrio Póntico. Destaca mucho la idea antigua del largo y arduo viaje del alma al cielo. Después que ha superado todas las tentaciones, el alma asciende del mundo inferior, pasa de una luz a otra, de un cielo a otro. Sin embargo, en su paso al otro mundo se le opondrán toda clase de enemigos y potencias del aire. Para ayudar a vencer a estos numerosos enemigos, Dios nombrará como guardián y guía a una potencia divina (δύναμις θεϊκή). Aunque la idea del paso del alma se entendía normalmente del tiempo que seguía a la muerte, Ammonas la aplica a la ascensión mística ya en este mundo; esto la recuerda a uno la *Ascensio Isaiae* (cf. vol.1 p.117s.). De hecho, Ammonas cita esta obra. Las cartas son, pues, importantes para la historia del misticismo cristiano antiguo y demuestran que éste era totalmente distinto del tipo evagriano más reciente, destinado a tener una influencia duradera en todo el misticismo del Oriente cristiano.

Ediciones: Texto griego: F. NAU: PO 11 (1916) 432-454; versión siríaca: M. Kmosko, *Les lettres d'Ammon*: PO 10 (1915) 555-639; versión latina: PG 40,1019-1066.

Traducciones: Latina: De la versión siríaca: M. Kmosko, o.c.—Francesa: De la versión griega: F. NAU, o.c.

Estudios: E. PETERSON, *Irrige Zuweisungen asketischer Texte*: ZkTh 57 (1933) 273s; F. KLEJNA, *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über die Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe*: ZkTh 62 (1938) 309-348 (considera espuria la Ep. 15 de la versión siríaca); F. GIARDINI, *La dottrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammona nelle loro lettere* (Florenzia 1957); A. LOUF, *A Letter of St. Ammonas the Hermit*: Collectanea Ordinis Cistercensium Reformatorum 24 (1962) 152-158.

P A C O M I O

Cuando en las provincias septentrionales de Egipto el anacoretismo se hallaba en pleno proceso de desarrollo, Pacomio dio forma en el Sur al cenobitismo o vida monástica propiamente dicha. Habiendo nacido de padres paganos, se convirtió a la fe a la edad de veinte años y se educó en la escuela ascética del ermitaño Palemón. Hacia el año 320 dio comienzo al primer gran *coenobium*, o monasterio de vida comunitaria, en Tabennisi, cerca de Dendera, en la Tebaida, a la orilla derecha del Nilo. Continuó en otros lugares con ocho nuevas fundaciones de hombres y dos de mujeres; sobre todos ellos mandaba él como abad general. Su contribución es importante, no

sólo porque reunió a los monjes en habitaciones comunes—esta clase de agrupaciones ya existía antes de su tiempo—, sino, sobre todo, porque creó una auténtica confraternidad; él redactó la primera regla que daba normas para gobernar con espíritu de comunidad, uniformidad, pobreza, obediencia y discreción. De este modo vino a ser el fundador del cenobitismo, la forma de vida monástica que estaba destinada a extenderse por todo el mundo y sobrevivir hasta nuestros días. Murió el año 346. Existen numerosas biografías que atestiguan la estima y admiración en que era tenido.

Estudios: O. GRÜTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben* (Friburgo i. B. 1896); P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme Pachomien Pendant le IV^e siècle et la première moitié du V* (Lovaina y París 1898); S. SCHWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum I* (Maguncia 1904) 119-148; W. BOUSSET, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tubinga 1923) 209-280; L. T. LEFORT, *St. Pacôme et Amenem-ope: Mus 40* (1927) 65-74; H. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 115-131; H. LECLERQ, *Pacôme: DAL 13* (1937) 499-510; H. BACHT, *Pachome — der Grosse «Adler»: Geist und Leben 22* (1949) 367-382; Id., *L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien: RAM 26* (1950) 308-326; Id., *Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomischen Mönchsideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums: Mönchtum in der Entscheidung (Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft II)* (Maria Laach 1952) 91-110; V. MONACHINO: *EC 9* (1952) 511-514; W. NIGG, *Vom Geheimnis der Mönche* (Zurich y Stuttgart 1953) 64-85; H. BACHT, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum: SA 38* (1956) 66-107; E. AMAND DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien: RHR 152* (1957) 31-80; D. J. CHITTY, *A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations: PS 2* (TU 64) (Berlín 1957) 379-385; H. BACHT, *Pacôme et ses disciples (IV^e siècle): Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie 49)* (París 1961) 39-71; J. LEIPOLDT, *Pacôme: Bulletin de la Société d'archéologie copte 16* (1961-1962) 191-229; H. VAN CRANENBURGH, *Nieuw licht op de oudste Kloostercongregatie van de christenheid: de instelling van Sint Pachomius: Tijdschrift voor geestlijk leven 19* (1963) 581-605.665-690; 20 (1964) 41-54; D. KNOWLES, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders* (Londres 1966); P. TAMBURRINO, *Koinonia. Die Beziehung «Monasterium» und «Kirche» im frühen pachomianischen Mönchtum: Erbe und Auftrag 43* (1967) 5-21; A. VEILLEUX, *La Liturgie dans le cénobitisme pacômien au quatrième siècle (SA 57)* (Roma 1968); P. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pacômien (Spiritualité orientale 2)* (Bellefontaine 1968).

La Regla de Pacomio

Gracias a los esfuerzos de dom A. Boon, los textos insuficientes que teníamos de la Regla de Pacomio han cedido el puesto a la edición crítica que merecía este documento importantísimo. Fue redactada originalmente en copto. Se conserva alrededor de la cuarta parte en extensos fragmentos que publicó primero L. Th. Lefort y que Boon ha reproducido en un apéndice. La antigua versión griega se ha perdido completamente, y los llamados *Excerpta Graeca* son restos de un texto abreviado, que era adaptación para un ambiente distinto, probablemente fuera de Egipto. En la segunda mitad del siglo iv

fueron tantos los latinos que se unieron a los pacomianos, especialmente en Canopus, al nordeste de Alejandría, que el sacerdote Silvano rogó a San Jerónimo, que a la sazón vivía en Belén, que hiciera una traducción latina. Hecha hacia el año 404 sobre el texto griego, esta traducción facilitó el camino para la influencia duradera que la obra de Pacomio ejerció en Occidente. La obra de Jerónimo se conserva y es la única forma en que poseemos hoy el texto íntegro. Existen una *recensio longior* y una *recensio brevior*. Durante mucho tiempo se consideró ser esta última la obra auténtica de San Jerónimo. Como tal la editó en 1923 P. Albers (FP 16). Sin embargo, el descubrimiento hecho en 1919 de los fragmentos coptos no ha dejado lugar a duda de que la *recensio brevior*, a pesar de la difusión que tuvo, era sólo una adaptación de la Regla para los monasterios italianos. La original es, pues, la *recensio longior*. Se conserva en dieciocho manuscritos; seis de ellos derivan de un único arquetipo; los dieciocho proporcionan en conjunto una base segura para establecer el texto. Una copia del siglo IX, de la Biblioteca Nacional de Munich, *Clm* 28118, tiene una importancia especial por contener unas variantes únicas. La recensión breve ha llegado a nosotros en doce manuscritos, el más antiguo del siglo XI.

Esta primera Regla tuvo una influencia extraordinaria en toda la legislación monástica posterior. San Basilio hizo uso de ella para su propia Regla (cf. *infra*, p.233). La *Regula Orientalis* o *Regula Vigilii* (así llamada porque se atribuye al diácono Vigilio) acusa una dependencia literaria tan grande, que sirve para reconstruir la obra de Pacomio. Fue escrita en las Galias hacia el año 420, y una cuarta parte de su texto es copia de la traducción latina de Jerónimo. Se encuentran también algunas reminiscencias en las dos Reglas de San Cesáreo de Arlés y en la de su sucesor, Aurelio de Arlés. La llamada *Regula Tarnatensis*, del siglo VII, le debe aún más. La famosa Regla de San Benito, Padre del monaquismo occidental, le trae a uno, en gran número de pasajes, el recuerdo de la Regla egipcia. Dom C. Butler, en su edición crítica, ha señalado veintiséis pasajes de este tipo, pero esta cifra parece demasiado baja; un estudio concienzudo descubriría más. En algunos casos el paralelismo es tan grande como para argüir una dependencia directa. Finalmente, San Benito de Aniano († 821) utilizó también la Regla de Pacomio en su gran reforma. Su *Liber ex regulis diversorum patrum collectus* (PL 103,423-702) reproduce el texto de la Regla de Pacomio en la versión de Jerónimo, y su *Concordia regularum* (PL 103,717-1380) se refiere a ella constantemente.

Según Paladio (*Hist. Laus.* 38,1), fue un ángel quien dictó a Pacomio la Regla; le instruyó al Santo para que cambiara su vida de ermitaño por la de Padre de monjes que vivieran con él bajo el mismo techo:

Apareciósele un ángel cuando estaba sentado en su cueva y le dijo: «Pacomio, has conseguido ordenar tu vida. En vano, pues, continúas sentado en tu cueva. Ea, pues, sal fuera y reúne a todos los monjes jóvenes y vive con ellos, y legisla para ellos en conformidad con el modelo que te doy yo ahora». Y le dio una tablilla de bronce en que estaba escrito esto.

Siguen a continuación los distintos párrafos de la Regla. San Jerónimo repite la leyenda en el prefacio a su versión latina. La verdad, en cambio, es que el código se fue componiendo poco a poco, como resulta evidente del orden fortuito en que se suceden unas a otras las distintas disposiciones. Lejos de haber sido dictadas por un ángel, se fueron acumulando a lo largo de la experiencia práctica del abad. Se ve que muchas secciones son adiciones al corpus original y ocurren frecuentes repeticiones. Es, pues, posible que la Regla de Pacomio sea una especie de compilación de instrucciones a los monjes, redactadas por varios superiores.

El texto de Jerónimo comprende cuatro partes, que se titulan: preceptos, preceptos e instituciones, preceptos y estatutos penales, preceptos y leyes de Pacomio. Consta, en total, de 192 secciones, generalmente cortas, que tratan con todo detalle de las condiciones de la vida monástica. Muchas se refieren al trabajo manual. Los monjes, en su mayoría, se dedicaban a tareas agrícolas; otros ejercían un oficio, pero todo trabajo manual era considerado como servicio divino. En el grupo de los artesanos había sastres, herreros, carpinteros, tintoreros, curtidores, zapateros, jardineros, copistas, camelleros y, sobre todo, tejedores, que preparaban esteras y cestos de juncos del Nilo y de hojas de palmera. Una de las reglas disponía que a todos los monjes se les asignara un trabajo en proporción con sus fuerzas. Nada se dice acerca del culto litúrgico. Se mencionan únicamente dos oraciones que han de decirse en común: la oración de la mañana y la de la noche. Antes de ser admitido, el novicio había de aprender a leer y a escribir. Es de notar que no debía admitirse a ninguno en absoluto que no supiera leer. Sin embargo, la importancia de la Regla no estriba en estas disposiciones. Su valor permanente consiste en haber colocado una base económica y, sobre todo, espiritual para la *koinos bios*, para la *vita communis*. Esta descansa en las virtudes monásticas de obediencia, castidad y pobreza, que, con todo, se practicaban sin voto alguno.

Ediciones: A. BOON y L. T. LEFORT, *Pachomiana Latina. Règles et épîtres de S. Pacôme. Épître de S. Théodore et Liber de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme*, ed. A. BOON (11-74). *Appendice: La Règle de S. Pacôme, fragments coptes (155-168) et Excerpta grecs (169-182)*, ed. L. T. LEFORT (Bibl. de RHE 7) (Lovaina 1932). Lefort ha añadido una traducción latina de los fragmentos coptos. Nuevos fragmentos coptos publicados por LEFORT, *La Règle de S. Pacôme: Mus 48 (1935) 75-80; 54 (1941) 111-138; Id., Oeuvres de S. Pacôme et de ses disciples*

(CSCO 159) (Lovaina 1956) 30-36. Ediciones anticuadas: PG 40,947-56, PL 23,61-86; P. B. ALBERS, *Sancti Pachomii abbatis Tabennensis Regulae monasticae* (FP 16) (Bonn 1923) 9-59.74-90; A. DILLMANN, *Chrestomathia Aethiopica* (Leipzig 1866) 57-69, publicó tres versiones etiópicas; E. A. W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1913) 146-176, publicó el texto copto de *Las Instrucciones de Apa Pachomius el Archimandrita*.

Traducciones: *Alemana:* E. KÖNIG: ThStKr 51 (1878) 323-337.—*Francesas:* R. BASSET, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français fasc.8* (París 1896); L. T. LEFORT: CSCO 160 (1956) 30-37.—*Inglésas:* G. H. SCHODDE, *The Rules of Pachomius, translated from the Ethiopic: Presbyterian Review* 6 (1885) 678-689; E. A. W. BUDGE, o.c., 352-382; W. K. L. CLARKE, *The Lausiatic History of Palladius* (SPCK) (Londres 1918) 112-115.—*Sueca:* G. LÖFGREN, *Pachomius' etiopisk klösterregler. I svensk tolkning:* KA 48 (1948) 163-184.

Estudios: Cf. *supra*, p.168s, estudios sobre San Pacomio; L. T. LEFORT, *La Règle de S. Pacôme (en grec): Mus* 37 (1924) 1-28; R. DRAGUET, *Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésites dérive-t-il d'une source copte?: Mus* 58 (1945) 15-95; B. STEIDLE, «Der Zweite» im Pachomiusklöster: BM 24 (1948) 174-179; P. GNOLFO, *Pedagogia Pacomiana: Salesianum* 10 (1948) 569-596; H. BACHT, *Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel: ZkTh* 72 (1950) 350-9, examina la Regla y la compara con SOZOMENO, *Hist. eccl.* 3,14 para las relaciones entre el monaquismo y la religión egipcia antigua; K. LEHMANN, *Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius: ZSK* 37 (1951) 1-94; C. DE CLERCQ, *L'influence de la Règle de saint Pacôme en Occident: Mélanges L. Halphen* (París 1951) 169-176; H. BACHT, «Meditatio» in den ältesten Mönchsquellen: *Geist und Leben* 28 (1955) 360-373; L. T. LEFORT: CSCO 159 (1956) IX-XII; A. BAUMSTARK, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* (LQF 32) (Münster 1957) 105-123 (la vigilia en los monasterios pacomianos); J. REZAC, *De forma unionis monasteriorum Sancti Pachomii: OCP* 23 (1957) 381-414; 24 (1958) 381-414; H. BACHT, *Ein verkanntes Fragment der koptischen Pachomius-Regel: Mus* 75 (1962) 5-18; H. VAN CRANENBURGH, *La Regula Angeli dans la Vie latine de S. Pacôme: ibidem* 76 (1963) 165-194; C. GINDELLE, *Die Schriftlesung im Pachomiusklöster: Erbe und Auftrag* 41 (1965) 114-122; *ib.*, *La lecture de l'Écriture dans le monastère de saint Pacôme: Bible et Vie chrétienne* 66 (1966) 43-52; M. M. VAN MOLLE: *VSp Suppl.* 84 (1968) 108-127; 86 (1968) 394-424; 88 (1969) 101-121; 93 (1970) 196-225; A. DE VOGUÉ, *Les pièces latines du dossier pacômien: RHE* 67 (1972) 26-67.

Cartas

A la Regla de Pacomio, en la versión de San Jerónimo, siguen unas exhortaciones a los monjes y once cartas dirigidas a abades y hermanos de sus monasterios. Dos de éstas, remitidas a los abades Cornelio y Siro, están escritas en una clave que aún no se ha conseguido descifrar y que utiliza distintas letras del alfabeto griego.

Ediciones: PL 23,85-99. La mejor edición: A. BOON, o.c., 75-101; L. T. LEFORT: CSCO 159 (1956) 1-24 ha publicado el texto copto de una catequesis pacomiana para un monje rencoroso; 25-6, de una catequesis sobre los seis días de Pascua. Traducción francesa: CSCO 160 (1956) 1-26.26-7.

Las Vidas de San Pacomio

Han llegado hasta nosotros por lo menos seis biografías del famoso abad. Se conservan en copto sahídico y bohaírico, en árabe, en siríaco, griego y latín. Son de valor muy desigual. Es posible que algunas hayan sido compuestas no más de quince o veinte años después de su muerte. Se tiene la impresión de que, antes de ponerlas por escrito, algunas narraciones de su vida corrían de boca en boca en los círculos monásticos coptos. Los datos más exactos nos los proporcionan las *Vita I* y *II*, pero ni siquiera la *Vita I* griega es enteramente idéntica al original. Todavía no se ha aclarado lo suficiente el problema de las relaciones mutuas entre las distintas biografías. Ahora disponemos del texto crítico de todas, menos de la árabe, que será publicado pronto por los Bolandistas. Entonces estará completo el *Corpus Pachomianum* y podrá ponerse nuevamente sobre el tapete la cuestión de prioridad. Hasta ahora parecía que la redacción griega era superior a las fuentes coptas, árabes y siríacas, pero Lefort está firmemente convencido de que las más importantes son las *Vidas* coptas.

Ediciones: Vidas griegas: F. HALKIN, *S. Pachomii Vitae Graecae* (Subsidia hagiographica 19) (Bruselas 1932). Cf. L. T. LEFORT: RHE 29 (1933) 424-8; F. HALKIN, *Les Vies grecques de S. Pacôme*: AB 47 (1929) 376-388; ID., *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de S. Pacôme*: AB 48 (1930) 257-301; R. DRAGUET, *Un morceau grec inédit des Vies de Pacôme apparié à un texte d'Évagre en partie inconnu*: Mus 70 (1957) 267-306 (el fragmento griego más antiguo).

Vida latina: H. VAN CRANENBURGH, *La Vie latine de Saint Pacôme traduite du grec par Denys le Petit, Édition critique* (Subsidia Hagiographica, 46) (Bruselas 1969).

Vidas coptas: L. T. LEFORT, *Sancti Pachomii Vita bohairice scripta* (CSCO 89) (Lovaina 1925, reimpresión 1953) (texto); CSCO 107 (Lovaina 1925, reimpresión 1953) (versión). Cf. L. T. LEFORT, *Littérature bohairique*: Mus 44 (1931) 115-135; L. T. LEFORT, *S. Pachomii Vitae sahidice scriptae* (CSCO 99-100) (Lovaina 1933-34, reimpresión 1952) (texto). Cf. P. PEETERS, *A propos de la Vie sahidique de S. Pacôme*: AB 52 (1934) 286-320; L. T. LEFORT, *Vies de S. Pacôme (nouveaux fragments)*: Mus 49 (1936) 219-230; P. PEETERS, *L'édition critique des Vies coptes de S. Pacôme par le Prof. Lefort*: Mus 59 (1936) 17-34; ID., *L'Oeuvre de L. T. Lefort*: Mus 59 (1946) 41-62; ID., *Le dossier copte de S. Pacôme et ses rapports avec la tradition grecque*: AB 64 (1946) 258-277.

Vidas árabes: E. AMÉLINEAU, *Histoire de S. Pacôme et de ses communautés* (Annales du Musée Guimet 17) (París 1889) 337-711; W. E. CRUM, *Theological Texts from Coptic Papyri edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius* (Anecdota Oxoniensia. Semitic series 12) (Oxford 1913) Appendix II, 86-94 y 94-170. Cf. P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme Pacômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V* (Lovaina y París 1898) 45-69.78-108; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 459-461.—Un nuevo fragmento de una *Vida* árabe ha sido publicado por P. PEETERS, *Un feuillet d'une Vie arabe de saint Pacôme*: AB 59 (1946) 412.

Vidas siríacas P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum* 5 (París 1895) 122-176.

Traducciones: Alemana: H. MERTEL: BKV² 31 (1917) 20-122 (del Cod. Vat. 819, que representa la *Vita altera* de Halkin).—Francesas: L. T. LEFORT, *Les Vies coptes de S. Pacôme et de ses premiers successeurs* (Louvain 1943; reimp. 1967). E. AMÉLINEAU, o.c.; R. DRAGUET, *Les Pères du désert* (Paris 1949) 87-126; A. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient. 4/2: La première Vie grecque de saint Pacôme* (Paris 1965) (traducción francesa del primer texto griego de la *Vida* de Pacomio; comparación del texto griego con los textos coptos para probar que no se trata de una mera traducción de las fuentes coptas).

Estudios: L. T. LEFORT, *S. Athanase écrivain copte*: Mus 46 (1933) 1-33, prueba que San Pacomio utilizó para sus sermones y catequesis varios tratados ascéticos coptos de San Atanasio; L. T. LEFORT, *Les premiers monastères Pacômiens. Exploration topographique*: Mus 52 (1939) 379-408; W. HENGSTENBERG, *Pachomiana*: Festschrift A. Ehrhard (Bonn 1922) 228-252; W. BOUSSET, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tubinga 1923) 209-280 *Untersuchungen zur Vita Pachomii*; K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 115-131; H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*: CGG II (1953) 300-308; L. UEDING, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*: CGG II (1953) 580-590; D. J. CHITTY, *Pachomian Sources Reconsidered*: JEH 5 (1954) 38-77, subraya la gran importancia de la *Vita prima* griega y su seguridad, atribuyéndole el primer puesto en todos los estudios sobre las *Vidas*; L. T. LEFORT, *Les sources coptes Pacômiennes*: Mus 67 (1954) 217-229, refuta a Chitty y cree que las *Vidas* coptas son las más importantes.—A. J. FESTUGIÈRE, *Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les anciens*: Phil 102 (1958) 28-29, ha prometido una nueva edición de la *Vita I* griega con introducción crítica y traducción francesa. Sobre la oración en el c.38 de esta *Vita*, cf. *ibid.*, 39-42. Acerca de las opiniones de Lefort y Chitty sobre la *Vita I* griega, cf. J. GRIBOMONT, *Mgr. L. Th. Lefort in memoriam*: Studia monastica 2 (1960) 275; D. J. CHITTY, *Some Notes Mainly Lexical on the Sources for the Life of Pachomius*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962); H. VAN CRANENBURGH, *La Regula Angeli dans la Vie latine de S. Pacôme*: Mus 76 (1963) 165-194; A. VEILLEUX, *Le problème des Vies de Saint Pacôme*: RAM 42 (1966) 287-305; D. J. CHITTY, *Pachomian Sources once more*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 54-64.

ORSIESIO

Antes de morir, Pacomio nombró sucesor suyo a Petronio. Pero éste le sobrevivió sólo dos meses. La dirección la asumió entonces Orsiesio († ca.380). Bajo éste, la corporación monástica se desarrolló extraordinariamente. Cuando, el año 350, surgieron dificultades dentro de la organización, para restablecer la paz y el orden, nombró coadjutor a Teodoro. La traducción jeronimiana de la Regla de Pacomio trae como apéndice un tratado de Orsiesio titulado *Doctrina de institutione monachorum*, que prueba los elevados ideales religiosos y monásticos que le inspiraban. En 56 capítulos instruye a los monjes sobre sus deberes de una manera tan completa, que este documento nos permite entrar dentro del espíritu de la creación pacomiana mejor que la misma Regla del fundador. La sección final da a entender que Orsiesio lo compuso poco antes de morir. Por esta razón, Genadio (*De vir. ill.* 9) lo considera como el testamento de Orsiesio. W. E. Crum y A. Ehrhard

publicaron una carta escrita por Teófilo de Alejandría a Orsiesio (cf. *supra*, p.110), que contiene detalles interesantes sobre la liturgia de la Semana Santa en Alejandría y un informe sobre la participación de Orsiesio en la celebración de la Pascua en la metrópoli egipcia. W. Hengstenberg no admite la hipótesis de A. Ehrhard sobre la autenticidad de la carta a Orsiesio. Genadio no la menciona. Este tampoco tiene noticias de un *Libellus de sex cogitationibus sanctorum*, que se atribuye a Orsiesio y que se conserva en latín (PG 40,895-896)

Ediciones: Doctrina de institutione monachorum: PG 40,869-894; PL 103,453-476 en el Codex Regularum de Benito de Aniano; P. B. ALBERS, S. Pachomii abbatis Tab. Regulae monasticae. Accedit S. Orsiesii eiusdem Pachomii discipuli Doctrina de institutione monachorum (FP 16) (Bonn 1923) 91-125; la mejor edición: A. BOON, o.c., 109-147; L. T. LEFORT, Oeuvres de S. Pacôme et de ses disciples (CSCO 159) (Lovaina 1956), publicó fragmentos coptos de las cartas 63-66, de las catequesis 68-80 y de las reglas 82-99 de Orsiesio; traducción francesa: CSCO 160 (1956) 63-6.67-80.81-99.

Estudios: L. T. LEFORT, Un document Pacômien méconnu: Mus 60 (1947) 269-283 (fragmento sahídico de los «monita» de Orsiesio); Id., CSCO 159 (1956) XVII-XXX; H. BACHT, Studien zum «Liber Orsiesii»: HJG 77 (1958) 98-124; B. STEIDLE y O. SCHULER, Der «Ober-Spiegel» im «Testament» des Abtes Horsiesi (\pm nach 387): Erbe und Auftrag 43 (1967) 22-38; A. DE VOCÛÉ, Points de contact du chapitre XXXI de l'Histoire Lausiaque avec les écrits d'Horsiesiense: Studia monastica 13 (1971) 291-294.

TEODORO

Teodoro, coadjutor y asistente de Orsiesio, fue persona de notables empresas, que se granjeó la admiración de sus contemporáneos. Como hemos dicho más arriba (p.173), logró poner fin a la rebelión que amenazaba dar al traste con la organización de Pacomio. Fundó varios monasterios nuevos. Murió el 27 de abril del año 368, después de haber gobernado durante dieciocho años. Con esa ocasión, San Atanasio escribió una carta a Orsiesio pidiéndole que asumiera de nuevo la dirección plena. La carta es una prueba de la alta estima en que se tenía a Teodoro:

Ya me he enterado de la muerte del bienaventurado Teodoro, y la noticia me ha causado gran ansiedad, sabiendo, como sé, el valor que encerraba para vosotros. Ahora bien, si no se tratara de Teodoro, al dirigirme a vosotros hubiera empleado muchas palabras entreveradas con sollozos, pensando en lo que viene después de la muerte. Pero como se trata de Teodoro, a quien conocemos vosotros y yo, ¿qué otra cosa debo decir en mi carta, sino «bienaventurado» Teodoro, «que no ha andado en consejo de los impíos»? (Ps 1,1). Si es «bienaventurado el varón que teme al Señor» (Ps 111,1), podemos llamarle ahora confiadamente bienaventurado, con plena seguridad de que ha arribado, como si dijéramos, al puerto y

vive ahora una vida sin preocupaciones... Por tanto, hermanos queridos y muy deseados, no lloréis por Teodoro, porque «no está muerto, sino que duerme» (Mt 9,24). Que nadie llore al recordarle, sino que emule su vida. No debemos afligirnos por uno que ha ido al lugar donde no hay aflicción. Esto os lo escribo a todos en general, pero especialmente a ti, mi querido y muy deseado Orsiesio, a fin de que, ahora que él ha caído dormido, tú asumas todos los cuidados y tomes su puesto entre los hermanos. Porque, mientras él vivía, los dos erais como una sola persona; si uno faltaba, se cumplía la función de los dos, y cuando estabais los dos presentes, erais como uno solo y proponíais cosas útiles a los que amabais. Actúa, pues, de esta manera, y, haciendo así, escríbeme y dime acerca del buen estado tuyo y de la congregación.

No se sabe por cuánto tiempo siguió presidiendo Orsiesio después de la muerte de Teodoro. Las biografías de Pacomio terminan en este punto, dando a entender así que los esfuerzos de Teodoro completaron la obra de Pacomio.

Cartas

Genadio (*De vir. ill.* 8-9) menciona tres cartas salidas de la pluma de Teodoro. Las escribió, al menos en parte, para restablecer la paz después de los desórdenes ocurridos en los monasterios pacomianos. Solamente una de ellas ha llegado hasta nosotros en la traducción de San Jerónimo, como apéndice a la Regla de Pacomio. Lleva como encabezamiento *Ad omnia monasteria de pascha* y exhorta a todos a celebrar la próxima Pascua en concordia y armonía. A los novicios se les recomienda prepararse con honesta contrición a la recepción del cuerpo y la sangre del Señor.

Se conserva otra breve nota de Teodoro incluida en una comunicación del obispo egipcio Ammón a Teófilo de Alejandría. Está dirigida a los monjes de las montañas de Nitria: les anima a perseverar y a mantenerse firmes en la fe contra todos los intentos de los arrianos.

Ediciones: PL 23,99-100; la mejor edición: A. BOON, o.c., 105-106. La carta del obispo egipcio Ammón no se encuentra en Migne, sino en *Acta SS. Maii* 3 (Antwerp. 1680) 63-71 c.22. Traducción latina, ibid., 347-357. Cf. P. LADEUZE, *Étude sur le cénobisme Pacômien* (Lovaina 1898) 108-111.—L. T. LEFORT: CSCO 159 (Lovaina 1956) 37-60, ha publicado los fragmentos coptos de tres catequesis de Teodoro. Traducción francesa: CSCO 160 (Lovaina 1956) 38-66. Cf. L. T. LEFORT, *Un document Pacômien méconnu*: Mus 60 (1947) 269-283 (fragmento sahídico de una catequesis).

Traducción alemana: B. STEIDLE, *Der Osterbrief unseres Vaters Theodor an alle Klöster*, Eing. u. über.: Erbe und Auftrag 44 (1968) 104-119.

Estudio: B. STEIDLE, *Der heilige Abt Theodor von Tabennesi. Zum 1000. Wiederkehr des Todesjahres (368/1968)*: Erbe und Auftrag 44 (1968) 91-103.

MACARIO EL EGIPCIO

Aunque se considera a Ammón, contemporáneo de San Antonio, como el fundador de la famosa colonia monástica de Escete, su héroe espiritual fue Macario el Egipcio, apellidado también el Viejo o el Grande. Paladio (*Hist. Laus.* 17), Rufino (*Hist. monach.* 28) y los *Apophthegmata* dan fe del puesto importante que ocupa en la historia del monaquismo egipcio. Nació hacia el año 300 en una aldea del Egipto Superior. A la edad de treinta años se retiró al desierto de Escete, donde vivió sesenta años como ermitaño. Se vio muy pronto rodeado de discípulos. Por razón de su raro juicio y discernimiento, sus hermanos le llamaban «el joven viejo» (παιδαριόγερων), como nos informa Paladio (*ibid.*). Sus rápidos progresos en la virtud y su buen ejemplo le granjearon la confianza de muchas almas. Cuando contaba cuarenta años, recibió la gracia de curaciones y de anunciar el futuro. Paladio y las demás fuentes hablan de sus milagros con gran admiración. Entonces le consideraron digno del sacerdocio y se hizo famoso por sus sermones e instrucciones. Por su fogosa elocuencia fue invitado repetidas veces a hablar a los anacoretas de las montañas de Nitria. Visitó varias veces a San Antonio, padre de los monjes. A una edad avanzada fue desterrado a una isla del Nilo por el obispo arriano Lucio de Alejandría, que se creyó autorizado a hacerlo por un edicto del emperador Valente. Volvió pronto a su desierto y murió poco antes del año 390.

ESCRITOS ATRIBUIDOS A MACARIO

Ni Paladio ni Rufino conocen ninguna obra literaria de Macario el Egipcio. Sin embargo, manuscritos relativamente recientes le atribuyen bastantes escritos: sentencias, cartas, oraciones, homilías y tratados.

Edición: PG 34,235-262.405-822.

Estudios: S. SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum* vol. I (Manguencia 1904) 97-101; C. FLEMMING, *De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones* (Gottinga 1911); E. AMANN, *Macaire: DTC* 9 (1926) 1452-1455; H. G. S. WHITE, *New Coptic Texts from the Monastery of St. Macarius (The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn I)* (Nueva York 1926); G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 113) (Ciudad del Vaticano 1944) 389-395; E. PETERSON, *Macario il Grande: EC* 7 (1951) 1740s; I. N. KUZ'MIN, *Sentido y fin de la vida según los escritos de San Macario el Egipcio* (en ruso) (diss.) (Leningrado 1966) (dactilogr.); ARCH. TYKHONE, *La sotériologie du bienheureux Macaire le Grand: Revue du Patriarcat de Moscou* (1970) 51-60.

1. *Las Homilías espirituales* (Ὁμιλίαι πνευματικαί)

La fama que tiene nuestro Egipcio la ganó gracias a una colección de cincuenta *Homilías espirituales*, que le fueron atribuidas pocas generaciones después de su muerte y que se con-

servan en gran número de manuscritos. El que primero las publicó bajo el nombre de Macario fue Johannes Picus en 1559, quien las hizo acompañar de una traducción latina; su edición se basaba en manuscritos de París (*Paris. gr. 587 s.XVI y 1157 s.XIII*). La mejoró H. J. Floss a base de un códice de Berlín (*Cod. Berol. gr. 16 s.XII-XIII*). Es ésta la que reproduce Migne (PG 34,449-822). En 1918, G. L. Marriott publicó siete homilias más, que había descubierto en un manuscrito de Oxford.

Estas homilias dan derecho a su autor a un puesto preeminente en la historia del misticismo cristiano antiguo. Los místicos modernos han encontrado en ellas una fuente de inspiración. Por ejemplo, John Arndt, autor del *De vero Christianismo* (1708), las sabía todas de memoria, y Gottfried Arnold las tradujo ya al alemán en 1696. En fin, publicó también una traducción inglesa de veintidós de ellas John Wesley, fundador de los metodistas, cuyos himnos acusan la influencia de estos sermones.

El problema de su paternidad ha provocado una larga serie de investigaciones. Queda excluido Macario el Egipcio, a quien O. Bardenhewer (vol.2 p.89) seguía todavía inclinado a atribuir las homilias. El primero que descubrió en ellas indicios de mesalianismo fue dom L. Villecourt. Los mesalianos, cuyo nombre deriva del siríaco *mesallein*, εὐχῖται, «orantes», surgieron, en la segunda mitad del siglo IV, en Edesa y en las regiones vecinas de Mesopotamia; fueron condenados el año 431 en el concilio de Efeso; algunas proposiciones sacadas de su obra más representativa, el *Libro ascético* o *Asketikon*, fueron censuradas como «blasfemas y heréticas». La lista de estas proposiciones ha llegado a nosotros gracias a Timoteo, presbítero constantinopolitano (*De receptione haereticorum*: PG 86,1, 45-52) y a Juan Damasceno (*De haeresibus liber 80*: PG 94, 1,728-737). Este último dice expresamente que su versión, que consta de dieciocho sentencias, la tomó del mismo *Asketikon*. Ahora bien, en las homilias hay huellas de todas las proposiciones, a excepción de la 14 y 15. En algunos casos hay coincidencia literal, como, por ejemplo, entre la proposición 18 y homilia 8,3. Se vio, pues, sobre todo después de las investigaciones de H. Dörries, que el anatema del concilio de Efeso no consiguió eliminar el *Libro ascético* de los mesalianos. Se suavizaron sus particularismos, se corrigieron sus errores y, bajo la protección de un nombre grande, la obra se salvó como homilias de Macario el Egipcio, atribución que se hizo ya el año 534, fecha del *Ms. add. 12175* del British Museum. Gracias a la fama de Macario y al carácter refinado del misticismo de estos sermones, se les consideró irrepreensibles y alcanzaron una aprobación universal. El descubrimiento de Villecourt pareció arrojar una luz enteramente nueva sobre el problema de

su paternidad, y fue aceptada por A. Wilmart, A. Jülicher y G. L. Marriott.

Sin embargo, el problema sobre el verdadero autor de estos escritos seguía en pie. No se podía dar una respuesta a la difícil cuestión sin estudiar antes cuidadosamente los manuscritos, sobre todo después que Villecourt llamó la atención sobre la existencia de una versión árabe en unos manuscritos del Vaticano, y Marriott, por su parte, indicó que algunos códices siríacos del British Museum atribuían a Macario otras piezas, además de las conocidas homilías. W. Strothmann estudió concienzudamente la traducción árabe. Se hicieron nuevos progresos gracias a los excelentes estudios de H. Dörries, quien descubrió en un manuscrito de Moscú (*Cod. Mosqu.* 177 320/cccvii) las mismas 57 homilías del manuscrito de Oxford, pero en un texto más antiguo. Otro códice de Moscú (*Cod. Mosqu.* 178 319/cccvi = *Codex simul* 61 de la Staatsbibliothek de Berlín) contiene 24 sermones, diferentes casi en su totalidad. Un manuscrito griego del Vaticano (*Cod. Vat. gr.* 710) contiene 27, y otro árabe, 26. El más extenso de todos es el manuscrito griego *Cod. Vat. gr.* 694, con 64 *logoi*. En las ediciones impresas no se encuentra ni siquiera la mitad de todos estos sermones. En algunos casos, a las homilías se añaden breves oraciones y preguntas. Las distintas colecciones ofrecen una mezcla extraña y gran confusión de materiales. A pesar de ello, H. Dörries logró poner cierto orden y fue capaz de reconstruir la forma original más probable, tanto del mismo *Asketikon*, es decir, del *Libro ascético* de los mesalianos, condenado en Efeso, como de las dos adiciones que se le hicieron. De estos herejes, Teodoreto (*Hist. eccl.* 4,10,2) dice lo siguiente:

Hacia la misma época surgió la herejía de los mesalianos. Los que traducen su nombre al griego los llaman euquitas. Llevan, además, otro nombre impuesto por las circunstancias. Se les llama entusiastas, porque creen ser indicaciones de la presencia del Espíritu Santo las influencias que reciben de algún demonio. Los que están completamente inficionados por esta enfermedad rehúyen todo trabajo manual como un vicio; se abandonan al sueño y afirman que las visiones de sus sueños son profecías. Los jefes de esta secta fueron los siguientes: Dadoes, Sabas, Adelfio, Hermes, Simeón y otros después de éstos.

Dörries cree que el autor de los escritos atribuidos a Macario fue Simeón, el último de la lista. Era oriundo de Mesopotamia, como lo sabemos por otras fuentes; además, por varias afirmaciones contenidas en la obra se ve claro que el autor vivió en la Mesopotamia Superior. Se alude repetidas veces a una guerra entre romanos y persas, lo cual indica que el autor vivía en la frontera de los dos Imperios. A mayor abundamiento, el único río que se menciona es el Eufrates.

Para la datación del *Asketikon* es importante saber que los mesalianos fueron condenados por vez primera a finales del siglo IV en el concilio de Side (390), que presidió el metropolitano de Iconium (cf. *infra*, p.331), y que en aquel sínodo no se hizo mención de ningún libro. En efecto, de lo que sabemos de esta antigua intervención eclesiástica parece deducirse que los mesalianos eran por aquella época completamente iliteratos, mientras que el concilio de Efeso (431) tuvo que dar su juicio sobre un libro escrito. Así, pues, el *Libro ascético* debió de componerse entre los años 390 y 431.

Sin embargo, un descubrimiento importante de W. Jaeger (cf. *supra*, p.304) ha venido a desafiar la hipótesis del origen mesaliano de las homilias. Si es uno mismo el autor de las homilias y el de la «Gran Carta» de Macario, entonces el origen mesaliano no es probable. Con todo, no es posible dar un juicio definitivo mientras no tengamos una edición crítica de los escritos de Macario. W. Jaeger (p.227) reconoce que «su origen sigue siendo un misterio», pero opina que se puede establecer la fecha del año 534 como el *terminus ante quem*.

Ediciones: PG 34,449-822; G. L. MARRIOTT, *Macarii anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius* (HTS 5) (Cambridge [Mass.] 1918). La edición más reciente de las cincuenta homilias espirituales: H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN y M. KRÖGER, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* (Patristische Texte und Studien 4) (Berlín 1964). (Texto crítico y aparato por Kröger, notas históricas por Dörries; ambos se inclinan a favor de la opinión, muy generalizada, que atribuye las homilias a Simón el Mesaliano y piensan que fueron editadas poco antes del manuscrito más antiguo que existe: *Panhagia* 75 de Istanbul, escrito el siglo XI o XII).

Traducciones: Alemanas: G. ARNOLD (Leipzig 1696) 2.^a ed. (Goslar 1702), 3.^a ed. (1716); N. CASSEDER, 2 vols. (Bamberg 1819-1820); M. JOCHAM, *Sämtliche Schriften des hl. Makarius des Grossen*: BKV (Kempten 1878) 63-424; D. STIEFENHOFER: BKV² 10 (1913).—Inglesas: J. WESLEY, *A Christian Library* I (Bristol 1749) 2.^a ed. (Londres 1819); A. J. MASON, *Fifty Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian* (SPCK) (Londres 1921) (basada en una revisión del texto de Migne).

Estudios: J. STOFFELS, *Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik* (Bonn 1908). Cf. J. STIGLMAYR, *Altchristliche Mystik*: ThR 8 (1909) 234-240; J. STOFFELS, *Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa*: ThQ 92 (1910) 88-105.243-265; J. STIGLMAYR, *Makarius der Grosse und das christliche Kultleben*: ThGl 1 (1909) 734-736; Id., *Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa*: ThGl 2 (1910) 571; Id., *Der Mystiker Makarius und die «Weltweisen», insbesondere Sokrates*: Katholik 90,2 (1910) 55-59; Id., *Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius*: Stimmen der Zeit 80 (1911) 414-427; Id., *Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition*: ThGl 3 (1911) 274-288; Id., *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten* (Programm Feldkirch) (Innsbruck 1912); Id., *Die Agrapha bei Makarius von Ägypten*: ThGl 5 (1913) 634-641; G. L. MARRIOTT, *The Lausiaca History of Palladius and a Homily ascribed to Macarius of Egypt*: JThSt 18 (1917) 68-69; Id., *The Seven Homilies of Macarius in Florilegia*: JThSt 18 (1917) 70-71; Id., *Symeon Metaphrastes and the Seven Homilies of Macarius of Egypt*: JThSt 18 (1917) 71-72; Id., *The Tractate of Symeon Metaphrastes «De perfectione in spiritu»*: JThSt 19 (1918) 331-333; Id., *Isaac of Nineveh*

and the Writings of Macarios of Egypt: JThSt 20 (1919) 345-347; Id., *The Authorship of a Homily attributed to St. Macarius of Egypt*: JThSt 21 (1920) 177-178; J. PACHEU, *L'expérience mystique de Macaire l'Égyptien*: Revue de Philopohie 20 (1920) 109-136; L. VILLECOURT, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Simeón Stylite*: ROC 1 (1918-19) 337-344; Id., *La date et l'origine des «homélies spirituelles» attribuées à Macaire*: Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et de Belles-Lettres (1920) 250-258; A. WILMART, *Origine véritable des homélies pneumatiques*: RAM I (1920) 361-377; A. JÜLICHER, *Geheiligte Ketzler*: Prot. Monatshefte 26 (1921) 67s; G. L. MARRIOTT, *The Homelies of Macarius*: JThSt 22 (1921) 259-262; J. STIGLMAYR, *Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer*: ZkTh 49 (1925) 244-260; M. VILLER, *La question du Pseudo-Macaire*: RAM 6 (1925) 421-422; G. L. MARRIOTT, *The Messalians and the Discovery of their Ascetic Book*: HThR 19 (1926) 191-198; E. AMANN, *Messaliens*: DTC 10, 792-795; E. PETERSON, *Die Häretiker der Philippusakten*: ZNW 31 (1932) 97-111; Id., *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer*: ZNW 31 (1932) 273-288; Id., *Zum Messalianismus der Philipus-Akten*: OC 29 (1932) 172-179; Id., *Irrige Zuweisung asketischer Texte*: ZkTh 57 (1933) 271-273 (homilía 25); W. STROTHMANN, *Die arabische Makariustradition*. Diss. Gotinga (Schönhütte 1934); J. HAUSHERR, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*: OCP 1 (1935) 328-360; Id., *Quanam aetate prodierit «Liber Graduum»*: OCP 1 (1935) 495-502; K. RAHNER, *Ein messalianisches Fragment über die Taufe*: ZkTh 61 (1937) 258-271 (acerca de PG 40.847); J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei* (Münster 1937) 85-88 (Macario sobre la dulzura de la experiencia mística); A. KEMMER, *Charisma Maximum* (Lovaina 1938) (relación de la doctrina de Casiano con la herejía mesaliana); H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien, Die Überlieferung der messalianischen Makarios-Schriften* (TU 55,1) (Leipzig 1941); E. KLOSTERMANN, *Symeon und Makarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Überlieferungen* (AAB II, 1943) (Berlín 1944); Id., *ThLZ 73* (1948) 687-690; W. VÖLKER, *Neue Urkunden des Messalianismus?*: ThLZ 68 (1943) 129-136 (contra el carácter mesaliano de los escritos de Macario, relacionados con Gregorio de Nisa); R. A. KLOSTERMANN, *Die slavische Überlieferung der Makarios-schriften* (Göteborg 1950); W. JAEGER, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954) 208-230 (reed. Leiden 1965). Cf. DÖRRIES, *Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik*: ThLZ 79 (1954) 643-656; E. KLOSTERMANN, *Vor einer neuen Ausgabe der Homilien des Makarius-Symeon*: FF 28 (1954) 361-363; J. DARROUZÉS, *Notes sur les homélies du Pseudo-Macaire*: Mus 67 (1954) 297-309 (tradición manuscrita); A. WENGER, *Grégoire de Nyssa et le pseudo-Macaire*: REB 13 (1955) 145-150; A. KEMMER, *Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik*: SA 38 (1956) 268-282; D. STANILOAE, *Autour des «Homéliem Spirituelles» de S. Macaire d'Égypte*: Mitropolia Olteneo (Craïova) 9 (1957) 15-38.—Las fuentes principales para la historia de los mesalianos han sido recogidas convenientemente por M. KMOŠKO en el prólogo de su edición del *Liber Graduum*: Patrologia Syriaca 3 (París 1926). Para más estudios sobre los mesalianos cf. *infra*, p.305. G. GARITTE, *Les feuillets géorgiens de la collection Mingana à Selly Oak*: Mus 73 (1960) 246-249 (fragmento de una carta inédita en georgiano y desconocida en cualquier otra lengua); D. A. CSANYI, *Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lukas X,38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte*: Studia Monastica 2 (1960) 36-47; U. SCHULZE, *Das Verhältnis der «geistlichen Homilien» des Ps-Makarios zu den Schriften Symeons von Mesopotamien* (diss.) (Gotinga 1962); E. BENZ, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Aegypters in Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika* (Akademie der Wissenschaften u. Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften, Klasse 1) (Maguncia 1963). Recientes estudios han

aportado fuertes argumentos a favor del Asia Menor o quizá Siria como el lugar de origen y el último cuarto del siglo IV como la fecha de composición de las homilias. Sin embargo, sigue siendo obvia la influencia de Egipto. Cf. D. A. BAKER, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*: VC 18 (1964) 215-225; G. QUISPÉL, *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius*: ibidem 226-235; H. DÖRRIES, *Eine altkirchliche Weihnachtspredigt: Wort und Stunde*, vol. I (Gotinga 1965) 302-333; J. KIRCHMEYER, *Les 50 homélies spirituelles de Macaire*: RAM 41 (1965) 191-195; H. BERTHOLD, *Zur Bedeutung der Makarios/Symeons Schriften für die Byzantinistik*: Studia Byzantina 23 (1966) 159-168; P. MIGUEL, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*: Irénikon 39 (1966) 497-513; G. QUISPÉL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Supplements to Novum Testamentum 15) (Leiden 1967); E. A. DAVIES, *Das Bild vom neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus macarianum* (diss.) (Salzburger Patristische Studien 2) (Salzburgo-Munich 1968); G. J. M. BARTELINK, *Text Parallels between the «Vita Hypatii» of Callinicus and the Pseudo-Macariana*: VC 22 (1968) 128-136; A. E. BAKER, *Corrections in «Macarii Anecdota»*: JThSt 22 (1971) 538-541; M. REQUENA, *El sentido de la «Conversatio morum» en el Pseudo-Macario*: Cistercium 24 (1972) 7-22.

2. Cartas

De las cartas que se atribuyen a Macario, cuatro se encuentran en Migne (PG 34,405-446). La primera no se da en su texto original griego, sino en una traducción latina. Existe, además, una colección de ocho epístolas en siríaco. La primera es la misma que la primera de Migne. Se titula *Ad filios Dei*; podría ser quizás la que menciona Genadio (*De vir. ill.* 10) como único escrito salido de la pluma de Macario:

Macario, el monje egipcio, se distinguió por sus milagros y virtudes; escribió una sola carta, que la dirigió a los más jóvenes de su profesión. En ella se les enseña que puede servir perfectamente a Dios quien, conociendo su condición de criatura, se dedique a toda clase de trabajos y, luchando contra todo lo que es agradable en esta vida, implorando al mismo tiempo la ayuda de Dios y logrando también la pureza natural, obtenga la continencia, como un don merecido de la naturaleza.

A. Wilmart preparó una edición crítica de esta primera carta. Su autenticidad no es segura en absoluto. El resto de la colección es decididamente espurio. La carta *Signorum copia* (PG 34,441-4) es un centón más reciente de textos de Nilo y de Efrén de Siria.

Ediciones: Epistola Sancti Macarii monachi ad filios Dei: PG 34,406-410 (latín); nueva edición crítica: A. WILMART, *La lettre spirituelle de l'abbé Macaire*: RAM I (1920) 58-83. Para la versión siríaca de esta carta, cf. A. BAUMSTARK, *Eine syrische Übersetzung des Makariosbriefes «ad filios Dei»*: OC 9 (1919) 130-2; G. L. MARRIOTT, *Macarius of Egypt: his Epistle ad Filios Dei in Syriac*: JThSt 20 (1919) 42-44.—Fragmentos coptos de esta carta: E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (Annales du Musée Guimet 25) (París 1894) 122-125; R. DRAGUET, *Parallèles macariens syriaques des Logoi I et III de l'Ascéticon Isaïen syriaque*: Mus 83 (1970) 483-496 (edición y traducción francesa de la «carta 5.^a de Macario»).

Traducción: Alemana: M. JOCHAM: BKV (1878) 23-8.—Francesa: R. DRAGUET, l.c.

Estudios: G. L. MARRIOTT, *Gennadius of Marseilles on Macarius of Egypt*: JThSt 20 (1919) 347-349; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 85.—Para una carta espuria, cf. A. WILMART, *La fausse lettre latine de Macaire*: RAM 3 (1922) 411-419; P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens* (París 1931) 39-41; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient II* (CSCO 197) (Lovaina 1960) 127-139.—Sobre una serie de nuevas homilias, cf. E. KLOSTERMANN y H. BERTHOLD, *Neue griechische Stücke des Makarios-Symeon. I: Aus Typus III* (TU 72) (Berlín 1961). El texto y la interpretación de una de las homilias se encuentra en H. DÖRRIES, *Die Beichte im altem Mönchtum: Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. v. W. ELTESTER* (Berlín 1960) 235-259; Id., *The Place of Confession in Ancient Monasticism*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 284-311.

3. La Gran Carta

Ninguna de estas cartas ha llamado tanto la atención como la llamada «Gran Carta» de Macario, la *Ep.* 2 de la edición de Migne. J. Stiglmayr se dio cuenta de que la segunda parte corresponde a la segunda parte del tratado *De instituto Christiano* de Gregorio de Nisa (cf. *infra*, p.304), y H. Dörries, por su parte, observó que la primera parte está copiada de las *Homilias espirituales*, atribuidas a Macario. Stiglmayr opinó que Pseudo-Macario tomó la segunda parte de su carta de Gregorio de Nisa. Villecourt, por el contrario, sostuvo que el tratado *De instituto Christiano* no es de Gregorio de Nisa, sino de un autor más reciente, y que éste utilizó como fuente a Ps.-Macario. W. Jaeger ha establecido recientemente de manera definitiva la autenticidad del *De instituto Christiano*; de ahí se sigue que la «Gran Carta» depende de aquel tratado, y no viceversa. Es más: si aceptamos la fecha de Jaeger para la obra de Gregorio, después de 390, todos los esfuerzos hechos hasta ahora para demostrar el mesalianismo de nuestro documento resultan abortivos. Siendo la «Gran Carta» el opúsculo teológico más extenso que ha llegado a nosotros con el nombre de Macario, y como los estudiosos, basándose en su contenido y estilo, han identificado a su autor con el de las homilias, se hace necesario plantear de nuevo toda la cuestión del origen mesaliano de estas últimas. Queda, sin embargo, la dificultad de que aún no se ha dado con el autor de la carta. No se puede pasar por alto la circunstancia de que las versiones árabes de las homilias y de la «Gran Carta» dan el nombre de Simeón, que aparece también en las traducciones eslavas de algunas otras obras de Macario. Si este Simeón no es el jefe de los mesalianos, queda el problema de determinar quién es. Por otra parte, habrá que explicar el hecho de que el tratado de Gregorio haya permanecido relativamente desconocido en comparación con la gran fama de que gozó la carta de Macario.

En la nueva edición de la carta preparada por W. Jaeger,

el establecimiento del texto se ha hecho a base de tres manuscritos griegos (*Codex Vaticanus Gr. 710* s.XII-XIII, *Codex Vaticanus Gr. 694* s.XII-XIII, *Codex Hierosolymitanus Gr. S. Saba 157* s.XI), de una versión árabe (que se encuentra en el *Codex Vaticanus Arab. 70* y en el *Codex Vaticanus Arab. 80*) y de un resumen siríaco.

Ediciones: PG 34,409-441; nueva edición crítica: W. JAEGER, *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954) 233-301 (texto griego) (reed. Leiden 1965).

Traducción: Alemana: M. JOCHAM: BKV (1878) 29-55.

Estudios: J. STIGLMAYR, *Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa:* ThGl 2 (1910) 571; L. VILLECOURT, *Le grande lettre de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire:* ROC 22 (1921) 29-56; W. JAEGER, o.c., 145-230.—R. Staats criticó la opinión de Jaeger y afirmó que, por el contrario, es Gregorio quien depende de Macario. R. STAATS, *Der Traktat Gregors von Nyssa «De instituto christiano» und der Grosse Brief Symeons:* STh 17 (1963) 120-128. Encontró apoyo en AE. BAKER, *The Great Letter of Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa:* Studia Monastica 6 (1964) 381-387 (la «Gran Carta» es de finales del siglo IV, anterior al «De instituto christiano» de Gregorio). Quispel tiene sus dudas: G. QUIPEL, *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius:* VC 18 (1964) 226-235; A. F. J. KLIJN, *Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregory of Nyssa's «De instituto christiano» and Macarius' «Epistula Magna»:* ibidem 19 (1965) 164-168 (la cuestión de la dependencia no está aún resuelta); AE. BAKER, *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa:* ibidem 20 (1966) 227-234 (contra la prioridad de Gregorio); J. MEYENDORFF, *Messalianism or Anti-Messalianism. A Fresh Look at the «Macarian» Problem:* Kyriakon, Festschrift J. Quasten, vol. II (Münster 1970) 585-590.

4. *Tratados*

Además de las homilias y cartas, hay siete *opuscula* sobre la vida ascética, que los manuscritos atribuyen a Macario. Entre ellos están los dos tratados *Sobre la perfección* (PG 34,841-852) y *Sobre la oración* (PG 34,853-865). En realidad son sólo extractos de la «Gran Carta» y representan, como lo ha demostrado W. Jaeger, una fase más avanzada en el proceso de parafrasear el *De instituto Christiano* de Gregorio de Nisa. Entre el opúsculo *Sobre la perfección* y el *Sobre la oración* reproducen por completo el tratado, aquél la primera parte y éste la segunda. Sin embargo, el autor de este nuevo desarrollo y el que compuso la «Gran Carta» no pueden ser la misma persona.

Edición: PG 34,821-968.

Estudios: J. STIGLMAYR, *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten* (Innsbruck 1912) 7,2; L. VILLECOURT, *St. Macaire, les opuscules ascétiques et leur relation avec les homélies spirituelles:* Mus 35 (1922) 203-212; W. JAEGER, o.c., 156-162.

MACARIO EL ALEJANDRINO

Macario el Alejandrino fue contemporáneo de Macario el Egipcio. Era conocido también con el nombre de «el hombre de la ciudad», por el lugar de su nacimiento y para distinguirlo del anterior. Nació en el Egipto Superior. Aunque parece que poseyó los dones de profecía, curación y poder sobre los demonios en un grado aún más elevado, la posteridad no fijó sus ojos en él tanto como en su homónimo, como se ve por el escaso número de *Apophthegmata* o «Sentencias de los Padres» que a él se refieren. Nacido poco antes que el otro, murió hacia el año 394, casi centenario. Alrededor del año 335 se estableció en el desierto de Celia (τὰ κέλλια, «Las Celdas»). Allí fue donde Paladio, el autor de la *Historia Lausiaca*, que reconoce no haber visto jamás a Macario el Egipcio, encontró al Alejandrino tres años antes de su muerte. Habla (c.18) de su heroico ascetismo y nos informa que era sacerdote. Durante algún tiempo parece que estuvo al frente de una colonia monástica en el desierto de Nitria.

Paladio no menciona ninguna obra suya y no parece que escribiera ninguna. De todos modos, no son auténticas las tres sentencias (PG 34,261-3), el *Sermo S. Macarii Alexandrini de exitu statuque animarum post hanc vitam* (PG 34,385-392) y las dos reglas monásticas, la *S. Macarii Alexandrini abbatis Nitrensis regula ad monachos* (PG 34,967-970) y la *S. Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii regula ad monachos* (PG 34,971-8).

Estudio: H. STYBLO, *Die Regula Macarii*: WSt 76 (1963) 124-158 (nueva edición).

EVAGRIO PONTICO

Evagrio fue discípulo de los dos Macarios (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 4,23); se le llama el Póntico porque nació en Ibo-ra, en el Ponto. Fue ordenado de lector por Basilio Magno y de diácono por Gregorio Nacianceno. Acompañó a este último al concilio de Constantinopla (381), y, «como era hábil en las discusiones contra las herejías» (*Hist. Laus.* 38,2), se quedó con Nectario, patriarca de aquella ciudad, donde muy pronto «prosperó, pues hablaba con celo juvenil contra las herejías» (ibid.). Cuando vio su alma amenazada por peligros y su virtud por tentaciones, abandonó la ciudad y marchó a Jerusalén, donde fue recibido por Melania, matrona romana, y de allí poco después, hacia el año 382, a Egipto. Se desterró por dos años a las montañas de Nitria y entró luego en el desierto a vivir durante catorce años en Celia. Aquí fue donde conoció a los Macarios y «emuló su modo de vivir, y sus manos obraban milagros tan numerosos e importantes como los de sus maestros», como dice el historiador

Sócrates (*Hist. eccl.* 4,23). Ganaba su sustento escribiendo, «pues escribía los caracteres Oxyrhynchus de forma excelente», según Paladio (*Hist. Laus.* 38,10), que fue discípulo suyo. Cuando Teófilo de Alejandría quiso hacerle obispo, rehusó. Murió el año 399, a la edad de cincuenta y cuatro años.

SUS ESCRITOS

Evagrio es el primer monje que escribió muchas y extensas obras, que ejercieron notable influencia en la historia de la piedad cristiana. Es, de hecho, el fundador del misticismo monástico y el autor espiritual más fecundo e interesante del desierto egipcio. Los monjes del Oriente y del Occidente estudiaron sus escritos como documentos clásicos y como manuales de valor incalculable. Recientes investigaciones han demostrado que sus ideas sobreviven, no sólo en Paladio, sino también en los escritores bizantinos, tales como Juan Clímaco, Hesiquio, Máximo Confesor, Nicetas Stethatos, y en los hesiquistas, en los autores siríacos Filoxeno de Mabbug, Isaac de Nínive, Juan Bar Caldún y Barhebraeus, y en Occidente en Juan Casiano. De hecho, la gran escuela oriental de misticismo evagriano va desde el siglo IV hasta el XV; es más, hasta el siglo XX.

Por desgracia, fuera de unos pocos fragmentos, se ha perdido el texto original griego de sus tratados, debido a que dos concilios ecuménicos, el V (553) y el VI, le condenaron como origenista. Sin embargo, algunas de sus obras se conservan en traducciones latinas preparadas por Rufino (JERÓNIMO, *Ep.* 133,3) y por Genadio (*De vir. ill.* 11); otras, en versiones siríaca, armenia, árabe y etíope. Algunas se han encontrado también entre las publicaciones de otros autores, como San Basilio Magno y Nilo de Ancira. Es de esperar que el progreso de la investigación patristica, el estudio de los manuscritos orientales y de las *catenae* sacarán a la luz pública un número aún mayor de tratados. Sólo entonces será posible determinar exactamente hasta qué punto comparte Evagrio los errores de Orígenes.

Decididamente, su espiritualidad se basa en el misticismo del gran Alejandrino. Es el primer escritor eclesiástico que expone su doctrina en forma de aforismos, imitando de esta manera la literatura gnómica de los filósofos. Es el creador de las llamadas «centurias» espirituales, una forma literaria que se hizo famosa en la época bizantina.

Ediciones de conjunto: PG 40,1213-1286 (bajo el nombre de Evagrio); PG 79,1093-1140.1145-1234 (bajo el nombre de Nilo).—Versión siríaca: W. FRANKENBERG, *Evagrius Pontikus* (GAb N.F. 13,2) (Berlín 1912) (texto siríaco con reversión al griego); J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca. Textes inédits* (Lovaina 1952).—Versión armenia: P. B. SARGHISEAN, *La vida y obras del Santo Padre Evagrio Póntico en una versión armenia del siglo V con introducción y notas* (en armenio) (Venecia 1907) 217-323.

Estudios: Texto griego: J. MUYLDERMANS, À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris (Bibl. du Mus. 3) (Lovaina 1932); Id., Evagriana: Mus 44 (1931) 36-68.369-383; Id., Evagriana (París 1931); Id., Nouveaux fragments inédits: Mus 45 (1932) 49-59; Id., Evagriana, Le Vatic. Barb. Graecus 115: Mus 51 (1938) 191-226; Id., Evagriana de la Vaticane: Mus 54 (1941) 1-15; E. PETERSON, Zu griechischen Asketikern I. Zu Euagrios Pontikos: BNJ 4 (1923) 5-8; Id., Noch einmal Euagrios Pontikos: BNJ 5 (1926-27) 412-8; Id., Miscellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur: ThLZ 55 (1930) 256-257; Id., Zur Textkritik des Clemens Alexandrinus und Euagrios: ThLZ 56 (1931) 69-70; Id., Irrige Zuweisungen asketischer Texte: ZkTh 57 (1933) 271-273; Id., Zu griechischen Asketikern III: BNJ 9 (1932-33) 51-54; Id., Miscellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur: ThR 32 (1933) 242-243.

Sobre las versiones siríaca y armenia: A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922) 86-8; I. HAUSHERR, Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Leur valeur, leur relation, leur utilisation: OCh 22 (n.69) (1931) 69-118; 24 (n.73) (1931) 38-40; J. MUYLDERMANS, Le discours de Xystus dans la version arménienne d'Évagre le Pontique: REA 9 (1929) 183-201; Id., Miscellanea Armeniaca: Mus 47 (1934) 293-296; Id., Sur les séraphins et sur les chérubins d'Évagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne: Mus 59 (1946) 367-379; Id., Evagriana coptica: Mus 76 (1963) 271-276.

Sobre las versiones árabes: G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 397-399.

Para una visión de conjunto de las publicaciones recientes: A. WENGER, Le texte véritable d'Évagre le Pontique: REB 13 (1955) 150-152.

Estudios sobre el pensamiento y la influencia de Evagrio: O. ZÖCKLER, Evagrius Pontikus (Biblische und kirchenhistorische Studien 4) (Munich 1893); S. SCHIWETZ, Das morgenländische Mönchtum I (Maguncia 1904) 265-274; R. REITZENSTEIN, Historia monachorum und Historia Lausiaca (Gotinga 1916) 124-142 (Evagrio y Diadoco de Fótice); E. BUONAIUTI, Evagrio Pontico e il De virginitate Atanasiano: RTr 1 (1920) 208-220; W. BOUSSET, Apophthegmata (Tubinga 1923) 281-341; M. VILLER, Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique: RAM 11 (1930) 156-184.239-268.331-336; K. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels: RAM 13 (1932) 136-141; Id., Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus: ZAM 8 (1933) 21-38; I. HAUSHERR, Contemplation et sainteté, une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug: RAM 14 (1933) 171-195; M. LOT-BORODINE, Le mystère du 'don des larmes': VS 48 (1936) 65-110; A. SAUDREAU, La spiritualité d'Évagre le Pontique: VS 46 (1936) 180-190; I. HAUSHERR, Ignorance infinie: OCP 2 (1936) 351-362; S. MARSILI, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (SA 5) (Roma 1936); J. MARÉCHAL, Études sur la psychologie des mystiques II (París 1937) 120-128; M. OLPHE-GALLIARD, La science spirituelle d'après Cassien: RAM 18 (1937) 141-160; M. VILLER y K. RAHNER, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Friburgo i. B. 1939) 97-109; J. GOUILLARD, Un auteur spirituel byzantin du XII^e siècle, Pierre Damascène (influenciado por Evagrio): EO 38 (1939) 257-278; N. CRAINIC, Das Jesusgebet: ZKG 60 (1941) 341-353; R. DRAGUET, L'Historie Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre: RHE (1946) 321-364; (1947) 5-49; J. DE GHELLINCK, Patristique et Moyen Age 3 (Gembloux 1948) 216s (bibliografía); C. GUILLAMONT-BOUSSAC, Une théorie du rêve chez Évagre le Pontique: REG 65 (1952) 1-16; I. HAUSHERR, Les grandes courants de la spiritualité orientale: OCP 1 (1935) 121-124 (spiritualité intellectualiste); H. ÜRS VON BALTHASAR, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus: ZAM 14 (1939) 31-47; J. LAMAÎTRE, Contemplation: DSp 2 (1953) 1775-1785.1802-1872 passim; A. y CL. GUILLAUMONT, Démon: DSp 3 (1957) 196-205; J. KIRCHMEYER, Extase: DSp 4,2 (1961) 2099-2101; A. GUILLAUMONT, Évagre et les anathé-

matismes antiorigénistes de 553: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 219-226; A. y CL. GUILLAUMONT, *Évagre*: DSp 4,2 (1961) 1731-1744; F. REFOULÉ, *Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique*: VS Suppl. n.59 (1961) 470-516; F. REFOULÉ, *Évagre fut-il Origéniste?*: RSPT 47 (1963) 398-402; ID., *La mystique d'Évagre et l'Origénisme*: VS Suppl. 16 (1963) 453-463; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 291-298; P. CANIVET, *Dorothe de Gaza est-il un disciple d'Évagre?*: REG 78 (1965) 336-346; A. y CL. GUILLAUMONT, *Evagrius Ponticus*: RACH 6 (1966) 1088-1107; I. H. DALMAIS, *L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur*: SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 356-362; R. WEIJENBORG, *Is Evagrius Ponticus the Author of the Longer Recension of the Ignatian Letters?*: Ant 44 (1969) 339-347; ID., *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie* (Leiden 1969) (Evagrio sería el autor de las cartas de San Ignacio); cf. A. WENGER: REG 29 (1971) 313-316; A. DEMPFF, *Evagrius Pontikos als Metaphysiker und Mystiker*: PhJ 77 (1970) 297-319.

1. *Antirrhetikos*

Sócrates (*Hist. eccl.* 4,23) dice que Evagrio compuso un libro que «contenía textos selectos de la Sagrada Escritura contra los espíritus tentadores, distribuidos en ocho partes según el número de temas, intitulado *Antirrhetikos* (Ἀντιῤῥητικός)». Evidentemente, Genadio se refiere al mismo libro cuando informa que Evagrio escribió una obra, *Sugerencias contra los ocho vicios capitales*, añadiendo que él «fue el primero en llamar la atención o al menos entre los primeros que conocieron estas sugerencias; compuso ocho libros tomando de los testimonios de las Sagradas Escrituras, siguiendo el ejemplo de Nuestro Señor, quien siempre resistió a su tentador con citas de la Escritura, de manera que cada una de las sugerencias, sean del diablo o de la naturaleza depravada, tuviera un testimonio en contra. Por indicación de otros, yo he traducido al latín esta obra, traduciéndola con la misma simplicidad que encontré en el griego» (*De vir. ill.* 11). La traducción de Genadio tuvo la misma suerte que el original: se perdieron ambos. El extracto griego que se publica en Migne (PG 40,1272-6), *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*, no pertenece al *Antirrhetikos*, sino a las cien sentencias del *Praktikos* (cf. más abajo). Por fortuna, el *Antirrhetikos* se ha salvado íntegramente en versiones siríaca y armenia.

Trata en ocho libros de los ocho espíritus malos que mantienen al monje bajo fuego constante: los demonios de la gula, adulterio, avaricia, desaliento, irritabilidad, fastidio de ser monje, pereza, arrogancia. De cada uno de estos vicios, el autor investiga las causas y las influencias diabólicas que están en juego, y concluye con una cita de la Biblia que hace al monje capaz de superar el ataque. De esta manera Evagrio se propone dar un *vademécum* útil para el monje que él llama «activo», es decir, uno que todavía está luchando. No es él el autor, sino el primer testigo literario, de la doctrina de los ocho vicios, precursora de la doctrina de los siete pecados capitales.

Casiano, Nilo, Gregorio Magno, Juan Clímaco, Juan Damasceno y otros dieron gran importancia a esta doctrina.

Ediciones: W. FRANKERBERG, *Evagrius Pontikus* (Berlín 1912) 472-545, texto siríaco con reversión al texto greco-armenio; P. B. SARGHISEAN, *La vida y las obras del Santo Padre Evagrio Póntico en una versión armenia del siglo V con introducción y notas* (en armenio) (Venecia 1907) 217-323. Para una versión sogdiana, cf. O. HANSEN, *Berliner Sogdische Texte II. Bruchstücke der grossen Sammelhandschrift C 2* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse 1954, n.15) (Wiesbaden 1955) 7-24; E. BENVENISTE, *Étude sur quelques textes sogdiens chrétiens*: JA 243 (1955) 298-303; 247 (1959) 115-134.—J. BACHMANN, *Aethiopische Lesestücke. Inedita Aethiopica* (Leipzig 1893) 26-103, publicó una versión etiópica de *De octo vitiosis cogitationibus*. O. SPIES, *Die äthiopische Ueberlieferung der Abhandlung des Evagrius* περί τῶν ὀκτώ λογισμῶν: OC 7 (1832) 203-228, ofrece un cotejo de cinco manuscritos contra el texto impreso de Bachmann y da una traducción inglesa.

Estudios: S. SCHWIETZ, *Die Achtlasterlehre des Evagrius Pontikus und die griechische Philosophie*: Katholik 83,2 (1903) 311-322; Id., *Das morgenländische Mönchtum I* (Maguncia 1904) 266-275; Id., *Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astronomischen Planetenlehre?*: ThG1 4 (1912) 374-383; F. HÖRHAMMER, *Die sieben Hauptsünden I. Teil: Das Achtlasterschema und dessen Umbildung durch Gregor d. Grossen* Diss. (Munich 1924); L. WRZOL, *Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihre historischen Quellen*: DT 2,9 (1923) 385-404; P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e siècle* (París 1931) 125-134; I. HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*: OCh 30,3 (n.86) 164-175; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933) 379-402; A. VÖGTLE, *Achtlasterlehre*: RCh 1 (1941) 74-79; O. CHADWICK, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge 1950) 82-87; H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung* (Münster 1960) 23-47; J. MUYLDERMANS, *Les citations bibliques dans la version arménienne de l'Antirrheticus d'Évagre le Pontique*: HA 75 (1961) 441-448.

2. Monachikos

Evagrio compuso, además, una obra en dos partes titulada *El monje*. La primera parte consta de un centenar de sentencias dedicadas al *Praktikos*; la segunda, de cincuenta para el *Gnostikos*. Genadio (*De vir. ill.* II) demuestra estar muy familiarizado con esta obra: «Evagrio compuso también para los anacoretas que viven simplemente un libro de cien sentencias, ordenado por capítulos, y para los eruditos y estudiosos otro de cincuenta sentencias». Agrega que él mismo tradujo al latín primeramente la segunda parte, porque la primera ya había sido traducida por otro. Sin embargo, hace notar que él mismo «corrigió esta traducción, volviéndola a traducir en parte, y en parte corrigiéndola, para ofrecer el verdadero sentido del autor, pues vi que la traducción se había adulterado y oscurecido con el tiempo». No consigna el nombre del traductor, pero debió de ser Rufino de Aquileya, a quien nombra en otra ocasión (*ibid.*, 17) como traductor de las sentencias de Evagrio (cf. JERÓNIMO, *Ep.* 133,3). Todas estas versiones latinas se han

perdido. Sin embargo, la primera parte, el *Praktikos*, se conserva en dos ediciones griegas (una de 70 y la otra de 100 sentencias), y la segunda, el *Gnostikos*, en una versión siríaca. El contenido consiste en sentencias de los Padres y de los maestros de la vida ascética; por ejemplo, de Antonio, Macario el Egipcio, Atanasio, Serapión, Dídimo, Basilio Magno y de otros.

Ediciones: a) *Praktikos*: PG 40,1220-1236.1244-1252.1272-6. Para el orden en que están dispuestos estos textos, cf. W. FRANKENBERG, o.c., 4; J. MUYLDERMANS, *La teneur du Practicos d'Évagre le Pontique*: Mus 42 (1929) 74-89 (visión general de traducciones y ediciones); Id., *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique* (Bibliothèque du Mus. 3) (Louvain 1932) 39; R. DRAGUET, *Un morceau grec inédit des Vies de Pacôme apparié à un texte d'Évagre en partie inconnu*: Mus 70 (1957) 267-306; A. y CL. GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine*. I: Introduction. II: Édition critique du text grec, trad., comm. et tables (SCH 170-171) (París 1971).

b) *Gnostikos*: W. FRANKENBERG, o.c., 546-553, texto siríaco y reversión al griego.—Fragmentos griegos que ofrece el Cod. Mosq. 425, fol.216v-219 (siglo XVI): I. HAUSHERR, *Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique*: OCP 5 (1939) 229-233.—Versión armenia: H. B. SARGHISEAN, o.c., 12-22.

Traducción francesa: A. y CL. GUILLAUMONT, l.c.

3. *Espejo de monjes y monjas*

Con este título se conserva en su texto original griego una colección de cincuenta sentencias. Las tradujo al latín Rufino (PG 40,1277-1286). I. Hausherr ha demostrado que la introducción al *Espejo para monjas* se conserva en las *Ep.* 19 y 20 de Evagrio.

Ediciones: Texto griego: H. GRESSMANN, *Monnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben* (TU 39,4b) (Leipzig 1913) 146-165. Para una colación de la versión armenia, cf. H. GRESSMANN y W. LÜDTKE: ZKG 35 (1914) 87-96. Además de la traducción de Rufino de ambas obras, el *Espejo de los monjes y de las monjas* (PG 40,1277-1286), A. Wilmart editó una versión latina antigua del *Espejo de monjas*: A. WILMART, *Les versions latines des sentences d'Évagrius pour les vierges*: RB 28 (1911) 143-153 (del Cod. Paris nov. acquis. Lat. 239, s.x, y J. Leclercq publicó recientemente una versión latina antigua del *Espejo de monjes* que ha demostrado ser más literal que la de PG: J. LECLERCQ, *L'ancienne version latine des sentences d'Évagre pour les moines*: Scriptorium 5 (1951) 195-213. Leclercq prueba en su comentario filológico que el texto de Migne es probablemente una revisión posterior de la versión que él ha descubierto recientemente. M. MUEHMELT, *Zu der neuen lateinischen Übersetzung des Mönchsspiegel des Evagrius*: VC 8 (1954) 101-103, comparte la opinión de Leclercq y la prueba comparando los textos referentes a la sentencia 55. Para las *Ep.* 19 y 20, que forman el prefacio, cf. I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*: RAM 15 (1934) 44. Para el aforismo n.º 9 del texto de Gressmann, cf. L. T. LEFORT, *À propos d'un aphorisme d'Evagrius Ponticus*: BAB 36 (1950) 70-9, quien demuestra que Evagrio depende de Pacomio. Sobre los fragmentos armenios del *Espejo de monjes*, cf. J. MUYLDERMANS, *À propos d'un feuillet de manuscrit arménien* (Brit. Mus. Cod. Arm. 118): Mus 65 (1952) 11-16; del *Espejo de monjas*: J. MUYLDERMANS, *Fragment arménien du «Ad virgines» d'Évagre*: ibid., 53 (1940) 77-87.

4. Problemas gnósticos

Los *Problemata Gnostica* son una colección de seiscientas sentencias distribuidas en seis libros de cien máximas cada uno, que se conocen ordinariamente bajo el nombre de *Centurias*. El texto griego se ha perdido, pero la obra se ha salvado en una versión armenia y dos siríacas. La versión siríaca S1, publicada recientemente por Frankenberg, es una edición expurgada de origenismo; la versión S2, descubierta hace poco por Guillaumont en un manuscrito del British Museum (*add.* 17167), es de más valor por cuanto que es más cercano al original griego. El contenido trata de cuestiones dogmáticas y ascéticas. Entre los temas que se discuten están la Trinidad, los ángeles, la restauración de todas las cosas. En esta obra y en otras, Evagrio adoptó deliberadamente la forma de sentencias para evitar discusiones largas y prescindir enteramente del discurso continuo e ininterrumpido. Buscaba la concisión para facilitar el trabajo de la memoria, a fin de que el lector pudiera hacer provisión de dichos sentenciosos para rumiarlos y explayarse en ellos con sosiego. Genadio no menciona esta obra; en cambio, Sócrates (*Hist. eccl.* 4,23) alude a ella con el título de *Los seiscientos problemas prognósticos*. Probablemente hay que leer «gnósticos», en vez de «prognósticos», como hacen los manuscritos siríacos.

Ediciones: W. FRANKENBERG, o.c., 49-471, texto siríaco. Frankenberg preparó su texto a base del Cod. Vat. Syr. 178. A. GUILLAUMONT, *Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française:* PO 28,1 (1958), ha publicado una nueva edición del texto siríaco, que es más de fiar que la que ofrece Frankenberg. Cf. A. GUILLAUMONT, *Le texte syriaque édité des Six Centuries d'Évagre le Pontique:* Semitica 4 (1951-1952) 59-66; A. y CL. GUILLAUMONT, *Le texte véritable des «Gnostica» d'Évagre le Pontique:* RHR 142 (1952) 156-205; I. HAUSHERR, *Ignorance infinie ou science infinie?:* OCP 25 (1959) 44-52 (Centuria 3,88).—Para las dos versiones, la siríaca y la armenia, cf. J. MUYLDERMANS, *Évagre le Pontique: les «Capita cognoscitiva» dans les versions syriaque et arménienne:* Mus 47 (1934) 73-106. Sobre los fragmentos griegos del Cod. Mosq. 425, fol.216v-219, cf. I. HAUSHERR, *Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique:* OCP 5 (1939) 229-233.—Sobre el concepto de «apatheia», cf. I. HAUSHERR, *Une énigme d'Évagre le Pontique, Centurie II,50:* RSR 23 (1933) 21-38.—Sobre la forma literaria de las «centurias», cf. I. HAUSHERR: DSP 2 (1938) 416-8. S. GRÉBAUT, *Sentences d'Évagre. Texte et traduction:* ROC 20 (1915-1917) 211-4, 435-9; 22 (1920-1921) 206-211, publica la versión etiópica de una colección de sentencias; A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5) (París 1962).

5. Sobre la oración

Parece que fue Evagrio el autor del tratado *De oratione* (περὶ προσευχῆς), que se encuentra entre los escritos de Nilo de Ancira, a pesar de que, en los *Apophthegmata Patrum*, ocho

sentencias de este libro se citen como sentencias de Nilo (PG 65, 305 A-C) y Focio lo atribuya también a Nilo. Las ideas y el estilo de la obra concuerdan completamente con los de Evagrio. Además, la versión siríaca la atribuye a Evagrio, y los escritores siríacos, siempre que la citan, no conocen más autor que Evagrio. La obra consta en total de 153 capítulos, precedidos por una breve introducción.

Ediciones: PG 79,1165-1200 (entre las obras de Nilo). Versión árabe y siríaca: I. HAUSHERR, *Le De oratione d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*: OCP 5 (1939) 7-71.

Traducción: Francesa: I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (pseudo-Nil)*: RAM 15 (1934) 34-93.113-170 (con crítica textual y comentario); I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. Traduction et commentaire d'après les autres écrits d'Évagre*: RAM 35 (1959) 3-26.121-146.241-265.351-385; Id., *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (París 1960) (traducción francesa, comentario y defensa de la autenticidad).

Estudios: I. HAUSHERR, *Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre*: RAM 13 (1932) 184-188; Id., *Le De oratione de Nil et Évagre*: RAM 14 (1933) 196-9; Id., *Evagrii Pontici tria capita de oratione*: OCh 30,3 (n.86) (1933) 149-152 (trata de un texto que no pertenece al tratado); Id., *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*: RAM 15 (1934) 34-93.113-170; Id., *Comment priaient les Pères?*: RAM 32 (1956) 33-58.284-296; Id., *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma 1960) 145-153.

6. *De malignis cogitationibus*

También este tratado se halla entre los escritos de Nilo. Sin embargo, es también obra de Evagrio, como lo ha demostrado ampliamente I. Hausherr.

Ediciones: PG 79,1199-1228 (entre las obras de Nilo). El texto de Migne es incompleto y hay que completarlo con los textos que agregó J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique* (Lovaina 1932) 47-55,16; E. PETERSON, *Irrige Zuweisungen asketischer Texte*: ZkTh 57 (1933) 271, probó que el texto que Muyldermans, l.c., 15, 17-60, atribuye a Evagrio, no le pertenece.

Estudios: K. HEUSSI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (TU 42,2) (Leipzig 1917) 163-166; I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*: RAM 15 (1934) 34-38.

7. *Ad Eulogium monachum*

Es una exhortación, que Nicéforo Calixto, en el siglo XIV, atribuyó a Nilo. En realidad, parece haberla escrito Evagrio. Son bastantes los manuscritos en que aparece bajo su nombre, y las versiones siríacas y armenia se la atribuyen también a él. Trata de la perfección y de la constante vigilancia que necesita el monje contra las tentaciones de los demonios.

Edición: PG 79,1093-1140.

Estudios: J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique* (Lovaina 1932) 62-65. Cf. M. VILLER: RAM 14 (1933) 102; K. HEUSSI, o.c., 156 n.7.

8. Comentarios bíblicos

De su maestro Orígenes, Evagrio no aprendió solamente su teología mística, sino también la exégesis bíblica. Urs von Balthasar ha demostrado que en los *Selecta in Psalmos* hay gran número de fragmentos tomados de su *Comentario a los Salmos*. Este comentario se distingue de todos los anteriores en que está compuesto de forma de sentencias, como sus otras obras. Sus silogismos y «bienaventurados», sus ideas sobre Dios y sobre la Gnosis, sobre el mundo y sobre el ascetismo, no dejan lugar a duda sobre la paternidad de Evagrio. Este comentario a los Salmos ha sido descubierto recientemente por M. J. Rondeau.

Debió de componer también un *Comentario a los Proverbios*. Una gran parte se encuentra en el comentario de Orígenes; algunos fragmentos aparecen en las *catenae* y entre los despojos literarios de Hipólito, Eusebio, Apolinar, Basilio, Crisóstomo y Dídimo. El *Libro de los Proverbios* tuvo mayor influencia que ningún otro libro de la Biblia en la formación del estilo sentencioso de Evagrio. Su *Espejo para monjes y monjas* es una imitación directa de los Proverbios.

Evagrio escribió también un *Comentario sobre Job*. M. Faulhaber encontró en *Vallie*. C 41 veinticinco *scholia* de esta obra perdida. Existen también restos de un *Comentario sobre Lucas*. Los siete *scholia* de esta última obra que se han conservado en las *catenae* de Nicetas están indicando que Evagrio abandonaba a veces su estilo sentencioso por un estilo más discursivo. Fue también, probablemente, autor de comentarios sobre Números, Reyes y el Cantar de los Cantares, que ya no existen.

Estudios: M. FAULHABER, *Proverbien- und Predigerkatenen* (Viena 1902); G. MERCATI, *Intorno ad un scolio creduto di Evagrio*: RBibl 14 (1914) 534-542; reimposición: G. MERCATI, *Opere minori* vol.3 (ST 78) (Ciudad del Vaticano 1937) 393-401 (escolios sobre los Proverbios); R. DEVREESSE, *Chaînes exégétiques grecques*: DB suppl. 1 (1928) (1084-1233 *passim*); H. URS VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius*: ZkTh 63 (1939) 86-106. 181-206; M. J. RONDEAU, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*: OCP 26 (1960) 307-348.—Sobre un fragmento griego de un comentario sobre 1 Reg 28,11-2, cf. R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 173.

9. Cartas

Han llegado hasta nosotros, en una versión siríaca, unas 67 cartas de Evagrio. Las editó Frankenberg, vertiéndolas nuevamente al griego. Las más son cortas y sin indicación alguna de los destinatarios. Entre las más largas está la que dirigió a Melania, con quien se encontró en Jerusalén. Contiene una síntesis de toda su doctrina. Otra que envió a algunos monjes de cerca de Cesarea se conserva en el original griego; es la que hace el número 8 entre las cartas de San Basilio Magno, según lo ha probado R. Melcher (cf. *infra*, p.247). Pone en guardia con-

tra los arrianos, expone el dogma trinitario y demuestra con argumentos de Escritura la consubstancialidad del Padre y del Hijo. Contiene también un examen crítico de la exégesis arriana y la prueba bíblica de la divinidad del Espíritu Santo.

Ediciones: W. FRANKENBERG, o.c., 554-635. Carta a Melania: 613-619.—PG 32,245-268: texto griego de la Ep. 8 de San Basilio, corresponde a Frankenberg 621-635 texto siríaco; Y. COURTONNE, *Lettres de Saint Basile* vol.1 (París 1957) 22-37; G. VITESTAM, *Seconde partie du traité qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne»*. Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192 (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1963-1964, 3) (Lund 1964).

Traducciones: Alemana: A. STEGMAN: BKV² 46 (1925) 25-42.—Francesas: Y. COURTONNE, o.c.; G. VITESTAM, l.c.—Inglesa: R. J. DEFERRARI, *Saint Basil, The Letters* (LCL) vol.1 (Cambridge [Mass.] 1926) 47-93.

Estudios: R. MELCHER, *Der achte Brief des Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus* (MBTh I) (Münster 1923); W. BOUSSET, *Apophthegmata* (Tubinga 1923) 335-336.—Sobre una carta dirigida a Evagrio, cf. F. REPOULÉ, *La date de la lettre à Évagre* (PG 46,1101-1108); RSR 49 (1961) 520-548 (escrita antes del año 382, probablemente por Marcelo de Ancira); M. SIMONETTI, *Ancora sulla lettera ad Evagrio* (MG 46,1101-1108); Rivista di Cultura Classica e Medioevale 4 (1962) 371-374; A. VAN LANTSCHOOT, *Un opusculé inédit de Fr. C. Conybeare*: Mus 57 (1964) 121-136 (traducción latina de la correspondencia entre Evagrio y Melania la Mayor, conservada en armenio).

PALADIO

El historiador más eminente del monaquismo egipcio fue Paladio, discípulo de Evagrio Póntico. Nació en Galacia el año 363 ó 364. Recibió una educación acabada en los clásicos. El año 388 pasó a Egipto con el ánimo de relacionarse con los ermitaños. Pasado un año en Alejandría, el sacerdote Isidoro, que le dio la primera introducción a la vida ascética, le llevó al ermitaño de Tebas Doroteo, en las llamadas «Soledades», a cinco millas de la ciudad, para completar allí su noviciado. No pudiendo coronar los tres años por un derrumbamiento de su salud, fue primero, el año 390, a Nitria y después a Celia, donde pasó nueve años, primero con Macario y más tarde con Evagrio. Este último tuvo sobre él una influencia duradera. Cuando cayó enfermo otra vez, los médicos le aconsejaron que marchara a Palestina en busca de un clima mejor. Hacia el año 400 fue consagrado obispo de Elenópolis, en Bitinia, y pronto se vio envuelto en las controversias origenistas. El año 405 emprendió viaje a Roma a defender la causa de San Juan Crisóstomo. Al año siguiente el emperador Arcadio le destierra al Egipto Superior. Cuando le permitieron volver en 412-413, le hicieron obispo de Aspuna, en Galacia. Murió poco antes del concilio de Efeso (431).

Estudios: E. AMANN, *Palladius*: DTC 11 (1932) 1823-1830; E. SCHWARTZ, *Palladiana*: ZNW 36 (1937) 161-204; H. LECLERCQ, *Palladius*: DAL 13 (1937) 912-930; K. HEUSSI y A. KURFESS, *Palladios*: PWK 18.3 (1943) 203-207.

SUS ESCRITOS

1. *Historia Lausiaca*

Su obra más importante es la titulada *Historia Lausiaca* (Λαυσιακόν); el nombre le viene de Lauso, camarlengó en la corte de Teodosio II, a quien iba dedicada. La compuso el año 419-420. Describe el movimiento monástico de Egipto, Palestina, Siria y Asia Menor en el siglo IV. Es, pues, una fuente importante en extremo para la historia del monaquismo antiguo. Paladio combina sus propios recuerdos personales con la información que recibiera de otros en una serie de biografías que buscan la edificación del lector. El carácter marcadamente legendario de muchas de las narraciones no es razón para poner en duda la buena fe del autor ni para desconfiar de sus afirmaciones cuando describe lo que vio por sí mismo. No pretende en ningún momento escribir una defensa del monaquismo ni vacila en consignar las apostasías y debilidades de los monjes. Condena el orgullo y la arrogancia. Afirma en la introducción: «Beber vino con motivo es mejor que beber agua con orgullo» (pról. 10). En su obra no hay traza de ninguna teoría ascética, sino sólo hechos e historias. Está escrita con el espíritu de Evagrio.

Aunque todavía no se ha resuelto la cuestión de si echó mano o no de fuentes escritas para el contenido de la obra, se sabe ciertamente que para la forma se inspiró en modelos anteriores. El modelo literario más cercano es la *Vita Antonii* de San Atanasio (cf. *supra*, p.43); pero, además, encontramos notables paralelismos en aquellas obras biográficas de la literatura helenística que pintan al sabio ideal con todas sus virtudes y describen gráficamente las extraordinarias hazañas realizadas por los filósofos.

La *Historia Lausiaca* se tradujo pronto al latín. Siguieron gran número de versiones orientales. Durante largo tiempo, la historia del texto griego fue un enigma, hasta que el abad Butler puso orden en medio de la confusión. Probó que en una época muy remota se fundió con la *Historia de los monjes de Egipto*, obra anónima compuesta hacia el año 400 y de contenido parecido al de la obra de Paladio. Describe la visita que hizo un grupo de siete personas a los ascetas de Egipto en 394-395. C. Butler pensó que quizás fuera su autor el arcediano Timoteo de Alejandría, mientras que F. Diekamp se inclinó por Rufino. De todos modos, este último fue el que la tradujo al latín (PL 21,387-462).

Ediciones: PG 34,995-1260 (interpolada); la mejor edición; C. BUTLER, *The Lausiaca History of Palladius* 2 vols. (TSt 6,1-2) (Cambridge 1904). La edición de Butler del texto griego (que se encuentra en el vol.2) deja mucho que desear, como lo ha probado recientemente Draguet (cf. sus artículos *infra*). Versiones latinas antiguas: PL 74,249-

342 (*Paradisus Heraclidis*) y PL 74,343-382. Para las versiones orientales, cf. BUTLER, vol.1,77-171.—El texto latino de la *Historia monachorum in Aegypto* se encuentra en PL 21,387-462. E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus* (Giessen 1897) 1-131, publicó el texto griego. Cf. BUTLER, vol.1, 268-276, para las distintas recensiones.—F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) (Roma 1938) 23-27; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His Life and Works* (Washington 1945) 175-179. Una nueva edición crítica de la *Historia monachorum*: A. J. FESTUCIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec* (Bruselas 1961). O. HANSEN, *Berliner Sogdische Texte II* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse [1954] n.15) (Wiesbaden 1955), publicó un fragmento de la versión sogdiana de la *Historia Lausiaca*. Cf. E. BENVENISTE, *Études sur quelques textes sogdiens chrétiens*: JA 243 (1955) 316-332 (con traducción francesa).

Traducciones: Española: L. E. SANSEGUNDO VALLS, *Paladio, El mundo de los padres del desierto (Historia Lausiaca)*, versión, introd. y notas (Madrid 1969). *Catalana*: A. RAMÓN Y ARRUFAT (Barcelona 1927).—*Alemana*: S. KROTTENTHALER, *Des Palladius von Helenopolis Leben der heiligen Väter* (BKV² 5) (Kempten y Munich 1912). Traducción de la *Historia monachorum*: T. RUFINUS, *Mönchsgeschichte* 2 vols. (Viena 1927-1930).—*Danesa*: H. F. JOHANNSEN, *Skrifter om munke og helgener i Aegypten og Palaestina og Syrien, oversat* (Copenhague 1955).—*Francesa*: A. LUCOT, *Palladius. Histoire Lausiaque. Text grec, introduction e trad.* (París 1912) (el texto de Butler mejorado).—*Inglesa*: W. K. L. CLARKE, *The Lausiaca History of Palladius* (SPCK) (Londres y Nueva York 1918); R. T. MEYER, *Palladius, The Lausiaca History* (ACW 34) (Westminster, Md-Londres 1965).—*Italiana*: G. GOTTARDI, *Palladio, Storia lausiaca* (I classici cristiani, 2) (Siena 1961).

Estudios: E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums* (Giessen 1897); C. H. TURNER, *The Lausiaca History of Palladius*: JThSt 9 (1905) 321-355; S. SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum I* (Maguncia 1904) 80-90; E. W. WATSON, *Palladius and Egyptian Monasticism*: ChO 64 (1907) 105-128; R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums and der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (Gotinga 1916); W. BOUSSET, *Komposition und Charakter der Historia Lausiaca*: NGWG (1917) 173-217; C. BUTLER, *Palladiana*: JThSt 22 (1921) 21-35.138-155.222-238; W. BOUSSET, *Zur Komposition der Historia Lausiaca*: ZNW 21 (1922) 81-98; M. CHAINE, *La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte*: ROC 25 (1926) 232-275 (fragmentos coptos en los Codd. Vat. Borgia 59 y 64); D. TABACHOVITZ, *Ein paar lexikalische Bemerkungen zur Historia Lausiaca des Palladius*: BZ 30 (1930) 228-231; F. HALKIN, *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de St. Pacôme*: AB 48 (1930) 257-301; H. HERGT, *Die Traumoperation in der christlichen Asketik*: Bayerische Blätter f. das Gymnasial-Schulwesen 71 (1935) 64-71 (c.29 sobre castración); P. PEETERS, *Une vie copte de St. Jean de Lycopolis*: AB 54 (1936) 359-383 (severa crítica de la exactitud de Paladio y de la defensa que de ella hace Butler); W. TELFER, *The Trustworthiness of Palladius*: JThSt 38 (1937) 379-383 (se hace eco del art. de Peeters); E. C. TAPPERT, *A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia*: TP 68 (1937) 264-276 (*Hist. Laus.* y *Apophthegmata*); I. HAUSMERR, *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?*: OCP 4 (1938) 497-520 (*Hist. Laus.* c.35); G. B. CALVI, *La Storia Lausiaca di Palladio*: Salesianum 1 (1939) 269-279; 2 (1940) 204-223; 3 (1941) 129-156; S. MORENZ, *Ein koptischer Diogenes. Griechischer Novellenstoff in ägyptischer Mönchserzählung*: Zeitschrift f. ägyptische Sprache und Altertumskunde 77 (1941) 52-54 (*Hist. Laus.* c.35); S. LINNÉR, *Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des Palladius*, Diss. (Upsala 1943); R. DRAGUET, *Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésites dérive-t-il d'une source*

copte?: Mus 57 (1944) 53-146; 58 (1945) 15-96 (contra la fidelidad del c.32); Id., *L'inauthenticité du proémium de l'Histoire Lausiaque*: Mus 59 (1946) 529-534; Id., *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*: RHE (1946) 321-364, (1947) 5-49; Id., *Une nouvelle source copte de Pallade: le ch.VIII (de l'Histoire Lausiaque)*: Mus 60 (1947) 227-255 (la nueva fuente es Amún); F. X. MURPHY, *Melania the Elder: A Biographical Note*: Traditio 5 (1947) 59-77; R. DRAGUET, *Reminiscences de Pallade chez Cyrille de Scithopolis*: RAM 25 (1949) 123-128.213-218; Id., *Un nouveau témoin du texte G de l'Histoire Lausiaque*: AB 67 (1949) 300-308 (Cod. Athen. 281); Id., *Butler et sa Lausiaca History face à un ms. de l'édition I^o Wake 67*: Mus 63 (1950) 205-230 (Butler no prestó suficiente atención a un manuscrito de la Christ Church de Oxford); Id., *Un texte G d'Histoire Lausiaque dans le Laura 333 T 93*: RSR 40 (1952) 1007-115 (importante manuscrito del Monte Athos que ofrece un texto no metafrástico); E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 104-122 (*Hist. Laus.* y Heráclides de Nisa); J. MUYLDERMANS, *A propos d'un text grec attribué à Jean de Lycopolis*: RSR 43 (1955) 395-401 (*Hist. Laus* c.35, edición del Cod. Athen. B. N. 1050); A. J. FESTUGIÈRE, *Le problème littéraire de l'Historia Monachorum*: Hermes 83 (1955) 257-284 (tres recensiones griegas); D. J. CHITTY, *Dom Cuthbert Butler and the Lausiaca History*: JThSt N.S. 6 (1955) 102-110 (defensa de la edición de Butler, contra Draguet); R. DRAGUET, *Butleriana: Une mauvaise cause et son malchanceux avocat*: Mus 68 (1955) 238-258 (refutación de Chitty); R. T. MEYER, *Lexical Problems in Palladius' «Historia Lausiaca»*: PS 1 (TU 63) (Berlín 1957) 44-52; A. y CL. GUILLAUMONT, *Démon*: DSp 3 (1957) 189-212; H. VAN CRANENBURGH, *La Regula Angeli dans la Vie latine de saint Pacôme, (et dans l'Histoire Lausiaque)*: Mus 76 (1963) 165-184; H. CROUZEL, *Origène s'est-il retiré en Cappadoce pendant la persécution de Maximin le Thrace?*: BLE 64 (1963) 195-203 (*Hist. Lausiaca*, c.147); R. T. MEYER, *Proverbs and Puns in Palladius' Historia Lausiaca*: SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 420-423; Id., *Lectio divina in Palladius*: Kiriakon, Festschrift J. Quasten, vol.II (Münster 1970) 580-584; Id., *Palladius and Early Christian Spirituality*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 379-390; P. DEVOS, *The «Servant of God» poem in Palladius, the Coptic Tradition and John Rufus*: Classical Folia 24 (1970) 3-27; A. DE VOGÜÉ, *Points de contact du chapitre XXXII de l'Histoire Lausiaque avec les écrits d'Horsiese*: Studia monastica 13 (1971) 291-294.

2. *Dialogus de vita S. Ioannis*

Hacia el año 408, estando desterrado en Siena, Paladio compuso el famoso *Diálogo sobre la Vida de San Juan Crisóstomo*, que constituye la fuente biográfica más importante para los últimos años del Santo. Le sirvió de modelo el *Phaedo* de Platón. Se supone que el imaginario diálogo tiene lugar en Roma poco después de la muerte del Crisóstomo, en 407 ó 408, entre un obispo oriental y el diácono romano Teodoro. Es, principalmente, una defensa del gran patriarca de Constantinopla contra el folleto difamatorio de Teófilo, patriarca de Alejandría, su peor enemigo (cf. *supra*, p.109). La invectiva de este último ya no existe, pero cabe reconstruir sus acusaciones a base de este *Diálogo*.

Ediciones: PG 47,5-82; la mejor edición: P. R. COLEMAN-NORTON, *Palladii dialogus de vita sancti Iohannis Chrysostomi*. Edited with revised text (Cambridge [Mass.] 1928); L. SCHLÄPFER, *Das Leben des hl. Johannes Chrysostomos* (Düsseldorf 1966).

Traducción: Inglesa: H. MOORE, *The Dialogue of Palladius concerning the Life of Chrysostom* (SPCK) (Nueva York y Londres 1921).—*Alemana:* L. SCHLÄPFER, l.c.

Estudios: P. UBALDI, *Appunti sul Dialogo storico di Palladio:* Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino, ser.2 t.56 (1906) 217-296 (*Phaedo* de Platón y el *Diálogo*); E. C. BUTLER, *Authorship of the Dialogus de vita Chrysostomi:* Χρυσόστομικά, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo I* (Roma 1908) 35-46; F. AENGENVOORT, *Der Dialog des Palladius über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus:* Progr. des Collegium Augustinianum zu Gaesdonck, 1913; E. C. BUTLER, *The Dialogus de vita Chrysostomi and the Historia Lausiaca:* JThSt 22 (1921) 138-155; L. FRUECHTEL, *Zur Johannes Chrysostomus-Vita des Palladius von Helenopolis:* PhW (1942) 621-623; C. BAUR, *Wo wurde der dem Palladius von Helenopolis zugeschriebene Dialog über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus verfasst?:* ZkTh 71 (1949) 466-468; E. HONIGMANN, *The Lost End of Menander's Epitrepontes:* BAB 46,2 (Bruselas 1950) 3-43 (cita de Menandro en el *Diálogo*); J. DUMORTIER, *La valeur historique du Dialogue de Palladius et la chronologie de S. Jean Chrysostome:* MSR 7 (1951) 51-56.

3. *Sobre el pueblo de India y los brahmanes*

El pequeño tratado que con el título de Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων se conserva bajo el nombre de Paladio, consta de cuatro partes, de las cuales sólo la primera parece salida de su pluma. Es una narración de las experiencias de un estudiante egipcio en su viaje a la India. La segunda y tercera partes son quizás de un historiador arriano; la cuarta es obra de un escritor cristiano desconocido. La segunda y la cuarta contienen un discurso pronunciado en Dadamis; la tercera da cuenta de una reunión celebrada por Alejandro Magno con los brahmanes. El texto completo se conserva en el manuscrito A del *Alexander Novel, Codex Paris: Gr. 1711* y en una traducción latina que se atribuye a San Ambrosio.

Ediciones: C. MÜLLER, *Pseudo-Callisthenes III 7-16* en: F. DÜBNER, *Opera Arriani* (París 1846) 102-120; versión latina: F. PFISTER, *Kleine Texte zum Alexanderroman* (Heidelberg 1910) 1-5.

Estudios: W. KROLL: PWK 10 (1919) 1720-1721; L. FRUECHTEL, Παλλαδίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων Diss. (Erlangen 1920); P. R. COLEMAN-NORTON, *The Authorship of the Epistola de Indicis Gentibus et de Bragmantibus:* CPh 21 (1926) 154-160; A. WILMART, *Les textes latins de la lettre de Palladius sur les moeurs des Brahmanes:* RB 45 (1933) 29-42; F. PFISTER, *Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen:* Hermes 76 (1941) 143-169; R. DESMED, *Pseudo-Palladius, Les peuples de l'Inde et les brahmanes.* Thèse de lic. (Universidad de Bruselas 1949); F. PFISTER, *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedanern und Christen* (Berlín 1956); G. CARY, *The Medieval Alexander* (Cambridge [Mass.] 1956) 12-13; J. D. M. DERRETT, *The History of «Palladius on the Races of India and the Brahmins»:* Classica et Mediaevalia 21 (1960) 64-135; J. D. M. DERRET, *The Theban scholasticus and Malabar in c. 355-360:* Journal of the American Oriental Society 82 (1962) 21-31 (el tratado no es auténtico).

ISIDORO DE PELUSIO

Se cree comúnmente que Isidoro, nacido en Alejandría y muerto hacia el año 435, fue abad de un monasterio de las montañas cerca de Pelusium, en Egipto. Sin embargo, investigaciones recientes han puesto de manifiesto que no hay razón para suponerle jefe de una comunidad cenobítica. Nuestra fuente más antigua de información sobre él es Severo de Antioquía, y éste nunca alude a esa condición. Le llama «sacerdote, correcto en la fe, lleno de sabiduría y de conocimientos bíblicos». Dice que vio la carta de un asceta en la que se saluda a Isidoro como «venerable sacerdote Isidoro, altar de Cristo, vaso sagrado para el servicio de las iglesias, tesoro de Sagrada Escritura». Así, pues, el documento más antiguo, que data prácticamente del tiempo mismo de Isidoro, nada dice de que fuera abad. Es más, las 2.000 cartas que todavía se conservan de él no justifican ese título. Lo encontramos por vez primera en los *Apophthegmata Patrum*, que introducen seis de sus sentencias con «dijo el *abbas* Isidoro de Pelusium». Sin embargo, aquí el título no quiere decir presidente de una comunidad; significa simplemente «Padre del desierto» o «Padre de los monjes», es decir, un ermitaño que instruía a otros en la vida espiritual. Es de notar también que las listas oficiales de los santos de la Iglesia griega, el *Menologium* de Basilio II y el *Synaxarium ecclesiae Constant.*, no llaman abad a Isidoro. Le llamó así por vez primera en el siglo VI el diácono romano Rústico, que preparó una selección de 49 cartas de Isidoro, las tradujo al latín y las agregó a las *Actas* del concilio de Efeso. En el pomposo encabezamiento de la primera de estas cartas se le llama *doctor ecclesiae y abbas monasterii circa Pelusium*. Pero este testigo es de dudosa autoridad.

En resumen, Isidoro era un sacerdote de Pelusio, famoso por su piedad y por sus conocimientos de Sagrada Escritura, como atestigua Severo. Sus cartas prueban que llevó una vida monástica y gozó de gran reputación entre los ascetas, hasta el punto de que se le puede llamar Padre de los monjes, pero difícilmente «jefe de un monasterio» o abad de un cenobio. Efrén, patriarca de Antioquía, nos informa que nació en Alejandría. No se conoce la fecha de su nacimiento, pero ocurrió probablemente hacia el año 360. Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 14,53) señala que Isidoro fue discípulo de San Juan Crisóstomo; pero no hay por qué tomar esta afirmación al pie de la letra. Sus cartas no suponen una relación personal tan estrecha entre ambos, a pesar de las alabanzas entusiastas que Isidoro prodiga varias veces al gran obispo y predicador (*Ep.* 1,152. 156). Focio (*Ep.* 2,44) le menciona juntamente con Basilio Magno y Gregorio Nacianceno entre los antiguos maestros cris-

tianos de la epistolografía y llama expresamente a Isidoro modelo, no sólo de vida sacerdotal y ascética, sino también de estilo y de fraseología.

SUS CARTAS

Efectivamente, la correspondencia de Isidoro revela una personalidad extraordinaria, con educación clásica y una excelente formación teológica. Su fuente principal es la Sagrada Escritura; pero conoce también los escritores cristianos antiguos. Algunas de sus cartas están copiadas, palabra por palabra, de Clemente de Alejandría, tal como lo ha demostrado Fruechtel. Isidoro sostiene que las mismas ciencias profanas tienen gran valor si están glorificadas por la verdad divina (3,65). El cristiano debería extraer alimento, como una abeja, aun de los escritos de los filósofos paganos (2,3). Sus favoritos son Demóstenes, Platón, Aristóteles y Homero. Son tan numerosas las citas que hace de algunos de ellos, por ejemplo de Demóstenes, que constituyen una base para estudios de crítica textual. A su gran saber juntó un vivo interés por todas las cuestiones referentes al mundo y a la Iglesia, a la jerarquía y al laicado, al gobierno secular y al eclesiástico, a la moral y al dogma. Impertérrito e inflexible, se atreve a emitir juicio sobre emperadores y obispos, a advertir y aconsejar a los de arriba y a los de abajo.

La colección de sus cartas cubre un período de cerca de cuatro décadas, desde el año 393 hasta el 433; toca una gran variedad de temas y afecta a gran número de personas. Es una pena que la edición clásica deje mucho que desear. Es la que se publicó en París en 1638, editada nuevamente por Migne (PG 78); comprende 2.012 cartas en cinco libros. Esta división en cinco secciones no está justificada ni por el contenido ni por los manuscritos. C. H. Turner y K. Lake han llamado la atención sobre el *Codex B α 1* de Grottaferrata, que es el manuscrito más antiguo y el más importante de las cartas de Isidoro, y que, sin embargo, no ha sido compulsado hasta ahora. Todas las ediciones existentes están basadas en la colección de dos mil cartas que se hizo, en el siglo que va del año 450 al 550, en el monasterio acoimeta de Constantinopla. Este *Corpus Isidorianum* lo menciona Facundo, obispo de Hermiana, en su *Pro defensione trium capitulorum* (PL 67,573), compuesto entre los años 546 y 548. Dieciocho años más tarde, el diácono romano Rústico tuvo también acceso a dicha colección, independientemente (*Acta Concil. oecum.* ed. Schwartz I,4,1,25). Este último dice que la colección consistía en cuatro códices, con quinientas cartas cada uno. En las 2.012 cartas de Migne hay 19 repeticiones, por lo menos. Sería insensato dudar que la cifra de 2.000 resultó de una selección que hicieron los acoimetas con el deliberado propósito de alcanzar un número

redondo. De hecho, Severo de Antioquía habla de «casi tres mil» (CSCO *Scriptores Syri*, ser.4 t.6, ed. Lebon, 182-3) y lo confirma el *Léxico* de Suidas (2,668). Una nueva edición crítica a base del manuscrito de Grottaferrata no sólo proporcionaría un texto muy mejorado, sino que restablecería el orden primitivo de las cartas.

A pesar de todo, las dos mil cartas que se conservan bastan a hacer de la correspondencia de Isidoro un caso único en el período patrístico. Su forma es una ilustración del principio de elegancia sin afectación que profesaba el autor (*Ep.* 5, 133), mientras que su contenido toca temas teológicos, así como profanos. Entre los últimos están las cartas que dirigió a las autoridades civiles para interceder en favor de la ciudad de Pelusium (2,25; cf. 1,175); a Quirinio, prefecto de Egipto (1,174-5), censurándole por haber hecho uso de la fuerza; al emperador Teodosio II, exhortándole a ser benigno y generoso, por ser éstas las nobles virtudes del gobernante (1,35).

La mayor parte tratan de cuestiones exegéticas. El autor sigue el método histórico y gramatical de la escuela de Antioquía (cf. vol.1 p.429s) y rechaza el alegorismo (4,117). Condena el intento de ver por doquier figuras de Cristo en el Antiguo Testamento, porque ello incitará a paganos y herejes a sospechar de los pasajes verdaderamente mesiánicos (2,195; cf. 2,63; 3,339). El Antiguo Testamento es una mezcla de historia y profecía, pero no hay que confundirlas (2,63; 4,203). Con todo, admite las interpretaciones alegóricas cuando sólo sirven para la edificación. De las cartas de carácter exegético, más de sesenta están dedicadas a las epístolas paulinas.

No pocas de estas misivas tratan de temas ascéticos y morales. Lo mismo contienen reglas sencillísimas de moral como principios muy elevados de perfección, y son una prueba de la profundidad de la sabiduría de Isidoro y de su honradez de alma. El reino de Dios se funda en la pobreza voluntaria y en la abstinencia (1,129), pero sólo después que se hayan cumplido todos los mandamientos y practicado todas las virtudes (1,287). No basta el ascetismo (1,129); lo esencial es el espíritu. Dice, por ejemplo: «No eres un asceta perfecto si tienes la comida, la bebida y la cama de San Juan Bautista. Para alcanzar la perfección tienes que tener su espíritu» (1,162). La virginidad está tan por encima de la vida de matrimonio, como lo está el cielo sobre la tierra y el alma sobre el cuerpo (4,192); pero la virginidad sin amor o la virginidad sin humildad no tiene valor (1,286). Así son los principios que nunca se cansa de recordar a los monjes, sacerdotes y obispos que no viven a la altura de su vocación.

ASPECTOS TEOLÓGICOS

Son muy interesantes las cartas que nos revelan a Isidoro como teólogo dogmático. En muchas de ellas defiende la cristología eclesiástica contra diversas herejías. Así, por ejemplo, afirma ante todo la divinidad de Cristo en contra de los arrianos y los refuta mediante una concienzuda interpretación literal de la Sagrada Escritura. Como consideraba a los arrianos como los enemigos más peligrosos, pensaba que su principal tarea como teólogo consistía en derrotarlos (1,389). Sus análisis precisos de los textos bíblicos (3,335; 1,353; 3,334; 3,31; 1,67; 3,166; 4,142; 1,139; 4,166), su método filosófico para desentrañar su significado y su sistema científico de exégesis acusan una vez más la influencia de la escuela de Antioquía. Usa repetidas veces la expresión nicena *homoousios* u *homoousiotes* (1,67,422; 3,18,31,112,334,335; 4,99,142). Alude, además, explícitamente a este concilio en su carta 4,99: «Hay que seguir al santo sínodo que se reunió en Nicea, sin añadir ni quitar nada, porque, lleno del Espíritu de Dios, ha enseñado la verdad».

Por otra parte, contra los maniqueos defiende la humanidad verdadera de Cristo (1,102; 2,133). «De la posteridad de Abrahán, Dios escogió a su madre y de ella asumió carne. De esta manera se hizo verdaderamente hombre, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado» (1,264).

Ocho, al menos, de las cartas de Isidoro están dirigidas a Cirilo de Alejandría: 1,310.323.324.370; 2,127; 3,306; 5,79. 268. En una de ellas (1,310) no vacila en reprochar al patriarca su proceder en Efeso:

La simpatía apasionada no ve con claridad, pero la antipatía no ve en absoluto. Si quieres verte inmune de ambas deficiencias de visión, no te entregues a afirmaciones violentas, sino que debes someter a justo juicio todas las acusaciones. Dios mismo, que conoce todas las cosas antes de que ocurran, consintió en bajar y ver los lamentos de Sodoma; con ello nos enseña la lección de considerar despacio las cosas y ponderarlas bien. Muchos de los que se reunieron en Efeso hablan satíricamente acerca de ti, como de hombre inclinado a seguir sus animosidades personales y no como de uno que busca rectamente la causa de Jesucristo.

Esta amonestación no le impide, sin embargo, exhortar a Cirilo en otra carta (1,324) a no sacrificar una tilde de su doctrina. Solicita del emperador Teodosio que ponga freno a aquellos oficiales de la corte que en Efeso trataron de asumir autoridad judicial en materias de fe (1,311).

En la cuestión de la unión hipostática, Isidoro rechaza tanto la mezcla como la separación de las dos naturalezas en Cristo. Pone en guardia al lector Timoteo contra los maniqueos,

que enseñaban que en Cristo sólo hay una naturaleza (1,102). Habla claramente de δύο φύσεις y ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις (1,23.303.323.405), anticipándose así, en cierta manera, a la definición de Calcedonia.

Escritos que se han perdido

En sus cartas, Isidoro menciona ocasionalmente dos tratados que compuso. Por dos veces (2,137 y 228) se refiere a un opúsculo *Contra los griegos* (Λόγος πρὸς Ἕλληνας) y una vez (3,253) a un escrito *Sobre la no-existencia del Destino* (Λογίδιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἰμαρμένην). Al parecer, el primero correspondía a una carta que ya no existe, y el segundo hay que identificarlo con la extensa carta que escribió al sofista Harpocras (3,154).

Ediciones: PG 78. Para los 19 repetidos, cf. C. BAUR, *Duplikate in Mignes Patrologia Graeca: ThQ 100 (1919) 252-254*. Una versión latina antigua de 49 cartas, que se conserva en el *Synodicon adversus tragœdiam Irenaei*, fue editada de dos manuscritos del Vaticano y de Monte Cassino por A. AIGRAIN, *Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse, édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux manuscrits du Concile d'Ephèse* (París 1911), y nuevamente por E. SCHWARTZ: ACO 1,4 (1922-1923) 9-25.

Estudios: Generales: D. S. BALANOS, Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης (Atenas 1922); G. BAREILLE, *Isidore de Péluse: DTC 8 (1924) 94-97*.

Especiales: P. B. GLUECK, *Isidori Pelusiotae summa doctrinae moralis* (Würzburg 1848); L. BOBER, *De arte hermeneutica S. Isidori Pelusiotae* (Cracovia 1878); E. BOUVY, *De S. Isidoro Pelusiotae libri tres* (Nîmes 1884); Id., *S. Jean Chrysostome et S. Isidore de Péluse: EO 1 (1897-98) 190-201*; V. LUNDSTRÖM, *De Isidori Pelusiotae epistolis recensendis praefusiones: Eranos 2 (1897) 67-80* (ofrece un nuevo texto de tres cartas a base de nuevos manuscritos: *Ep. 2,212; 1,1-2*); G. MERCATI, *Due supposte lettere di Dionigio Alessandrino: Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5) (Roma 1901) 82-86 (Ep. 1,39 y 3,219)*; N. CAPO, *De Isidori Pelusiotae Epist. locis ad antiquitatem pertinentibus: Bess 6 (1901-02) 342-363*; Id., *De S. Isidori Pelusiotae epistolarum recensione ac numero quaestio: SIF 9 (1901) 449-466*; cf. C. BAUR: ThQ 100 (1919) 254; C. H. TURNER, *The Letters of Isidore of Pelusium: JThSt 6 (1905) 70-86* (importante para la tradición del texto); K. LAKE, *Further Notes on the MSS of Isidore of Pelusium: JThSt 6 (1905) 270-282*; J. L. SICKING, *Isidorus van Pelusium: De Katheliek 130 (1906) 109-129* (considera espurias muchas cartas); E. LYON, *Le droit chez Isidore de Péluse: Études d'histoire juridique offerts à P. F. Girard (París 1913) vol.2, 209-222*; L. BAYER, *Isidors von Pelusium klassische Bildung (FLDG 13,2) (Paderborn 1915)*; JOASAPH, *San Isidoro de Pelusium como comentador de la Sagrada Escritura* (en ruso): Bogoslovski Vrem. 1 (1915) 535-561. 727-834; E. FEHRLE, *Satzschluss und Rhythmus bei Isidor von Pelusion: BZ 24 (1924) 315-319*; A. N. DIAMANTOPULOS, Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης: NS 18 (1925-26) 99-115.288-303; G. REDL, *Isidor von Pelusion als Sophist: ZKG 47 (1928) 325-332*; H. GRÉGOIRE, *Les sauterelles de saint Jean-Baptiste: Byz 5 (1929-30) 109-128 (Ep. 1,132: PG 78,269)*; A. J. PHYTRAKES, Οἱ πολιτικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἄρχοντες κατὰ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην (Mitilene 1936); L. FRUECHTEL, *Isidoros von Pelusion als Benutzer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen: Berliner PhW 58 (1938) 61-64*; Id., *Neue Quellennachweise zu Isidoros von Pelusion: Berliner PhW 58 (1938) 764-768*; F. LA CAVA, *Una lettera di sant'Isidoro Pelusiotae. Nuove considerazioni sullo scopo delle parabole: DTP 39*

(1936) 529-533 (*Ep.* 2,270); B. ALTANER, *Hat Isidoros von Pelusion einen Λόγος πρὸς Ἕλληνας und einen Λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἰμαρμένην verfasst?*: BZ 42 (1942) 91-100; R. GRÖHL, *Gedanken des hl. Isidor von Pelusium über das Priestertum: Haec loquere et exhortare* 38 (1944) 187-189; A. SCHMID, *Die Christologie Isidors von Pelusium* (Paradosis 2) (Fribourg 1948); E. DEMOUGEOT, *Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé: Atti dello VIII° Congresso intern. di Studi bizantini I* (Palermo 1951) 44-54; S. Y. RUDBERG, *Codex Upsaliensis Graecus 5: Eranos* 50 (1952) 60-70 (que contiene fragmentos que no han sido publicados hasta ahora); M. SMITH, *The Manuscript Tradition of Isidore of Pelusium*: HThR 47 (1954) 205-10; C. ASTRUC, *Miscellanea Graeca dans un recueil provenant de Charles de Muntchal: Scriptorium* 8 (1954) 293-296 (Cod. Paris. B.N. Lat. 3282, que contiene extractos griegos en parte inéditos); J. DARROUZÈS, *Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706: REB* 14 (1956) 87-121 (que contiene algunas cartas de Isidoro); G. J. BARTELINK, *θεοκάπηλος et les synonymes chez Isidore de Péluse: VC* 12 (1958) 227-231; R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 179; U. RIEDINGER, *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium: ZNW* 51 (1960) 154-196; S. KRAWCZYNSKI y U. RIEDINGER, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandria im 4.-6. Jahrhundert: BZ* 57 (1964) 6-25; G. J. M. BARTELINK, *Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse: VC* 18 (1964) 163-180; C. FOUSKAS, *St. Isidore of Pelusium and the New Testament: Θεολογία* 37 (1966) 59-71.453-472.607-632; 38 (1967) 74-94.281-300.

SHENUTE DE ATRIPE

Shenute es, después de Pacomio, el representante más importante del cenobitismo egipcio. Como abad, durante ochenta y tres años (383-466), del famoso Monasterio Blanco de Atripe, en el desierto de Tebas, gobernó a 2.200 monjes y 1.800 monjas, como nos informa Besa, su discípulo y sucesor. Aunque era de temperamento irascible y apasionado, fue un organizador extraordinario, que llevó sus comunidades a un estado floreciente. No dudó en apartarse, en su Regla, de las prescripciones de Pacomio. Menciona expresamente una profesión monástica por escrito que han de firmar los monjes y habla del permiso de retirarse al desierto después de unos pocos años de vida cenobítica, sin romper totalmente los contactos con el monasterio. El año 431, Shenute acompañó a Cirilo de Alejandría al concilio de Efeso. Murió a la edad de ciento dieciocho años. Una serie de biografías suyas en copto, árabe y siríaco ensalzan su personalidad y sus obras. La más antigua de todas la escribió su discípulo Besa y sirvió de fuente a las demás.

Shenute es el escritor cristiano copto más importante. Según Besa, dejó gran número de cartas y sermones. La mayoría de las cartas van dirigidas a monjes y a monjas, y tratan de cuestiones monásticas, otras combaten a paganos y herejes. Sus sermones están llenos de brío y son predominantemente escatológicos. Se le atribuyen, además, algunos apocalipsis y visiones. Algunas de sus obras se han salvado en versiones

etiópicas, árabes y siríacas. Hasta el momento ha sido difícil discernir los escritos auténticos de los espurios.

Ediciones: J. LEIPOLDT y W. E. CRUM, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*: CSCO 41 (Copt. 2) (Lovaina 1906), CSCO 42 (Copt. 4) (1908); CSCO 73 (Copt. 5) (1913); E. AMÉLINEAU, *Oeuvres de Chenoudi. Texte copte et traduction française* 2 vols. (París 1907-1911) (esta edición merece menos confianza que la de Leipoldt; cf. la recensión de F. NAU: ROC 12 [1907] 313-328); edición aparte: P. DU BOURGET, *Entretien de Chenoute sur les problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie*: Bull. Inst. français d'archéol. orient. 57 (1958) 99-104 (edición crítica de una discusión en el libro IV de las *Discusiones y cartas* de Shenute).

Traducciones: Francesa: E. AMÉLINEAU, o.c.—Latina: H. WIESMANN, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*: CSCO 96 (Copt. 8, traducción de CSCO 42) (Lovaina 1931); CSCO 108 (Copt. 12, traducción de CSCO 73) (1936; reimpresión 1952); CSCO 129 (Copt. 16, traducción de CSCO 41) (1951).

Estudios: J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Mönchtums* (TU 25,1) (Leipzig 1903); Id., *Geschichte der christlichen Literaturen des Ostens* (Die Literaturen des Ostens Einzeldarstellungen 7,2 (Leipzig 1907) 146-153; W. E. CRUM, *Inscriptions from Shenoute's Monastery*: JThSt 5 (1904) 552-569; J. F. BETHUNE-BAKER, *The Date of the Death of Nestorius*: JThSt 9 (1908) 601-605 (fecha de la muerte de Shenute: 466); E. TISSERANT, *Étude sur une traduction arabe d'un sermon de Chenoudi*: ROC 13 (1908) 81-89 (sermón sobre la penitencia); A. GROHMANN, *Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenoutes von Atripe*: ZDMG 67 (1913) 187-267, 68 (1914) 1-16 (edición y traducción alemana); O. H. E. BURMESTER, *The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary*: Mus 45 (1932) 21-70 (diez homilias bohairicas, edición y traducción inglesa); L. T. LEFORT, *Un passage obscur des hymnes à Chenoute*: Orientalia 4 (1935) 411-415; Id., *Athanase, Ambroise et Chenoute: «Sur la virginité»*: Mus 48 (1935) 55-74 (prueba que Shenute utilizó a Atanasio como fuente; cf. *supra*, p.49); D. P. BUCKLE, *A Noteworthy Sahidic Variant in a Shenoute Homily in the John Rylands Library*: BJR 20 (1936) 383-384; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 461-464; A. VAN LANTSCHOOT, *A propos du Physiologus*: Coptic Studies in honor of W. E. Crum (Boston 1950) 339-363 (pone en duda que Shenute haya utilizado el *Physiologus*); S. MORENZ, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1 (1953) 250-5; D. G. MÜLLER, *Die alte koptische Predigt. Versuch eines Überblicks*. Diss. (Heidelberg 1953, publicado en 1954). Cf. ThLZ 79 (1954) 122-123; Id., *Einige Bemerkungen zur «ars praedicandi» der alten koptischen Kirche*: Mus 67 (1954) 231-270; L. T. LEFORT, *La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IV^e siècle*: NC 6 (1954) 225-230 (traducción francesa de la catequesis contra la superstición, de Shenute); K. H. KUHN, *The Observance of the «Two Weeks» in Shenoute's Writings*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 427-434; U. TREU, *Aristophanes bei Shenoute*: Phil 101 (1957) 325-328; J. BARNES, *Shenute as a Historical Source*: Actes du X^e Congrès Int. de Papyrologues (Varsovia-Cracovia 1961); J. LEIPOLDT, *Ein Kloster lindert Kriegsnot. Schenutes Bericht über die Tätigkeit des Weissen Klosters bei Sohag: ... und fragten nach Jesu*. Festschrift E. Barnikel (Berlín 1964) 52-56; U. TREU, *Amos 7,14, Shenute und der «Physiologus»*: Novum Testamentum 10 (1968) 234-240.

La *Vida de Shenute* de Besa se encuentra en la edición de LEIPOLDT, CSCO 41 (Copto 1), traducción latina de H. WEISMANN, CSCO 129. Para los demás escritos de Besa, cf. la edición de K. H. KUHN, *Letters and Sermons of Besa*: CSCO 157 (1956) texto copto, CSCO 158 (1956), traducción inglesa. La traducción alemana de una de sus cartas recordando a sus monjes el voto de pobreza: W. ERICHSEN, *Ein Sendbrief eines*

ägyptischen Kloostervorstehers: Jahrbuch für das Bistum Mainz 5 (1950) 310-313. Cf. K. H. KUHN, *Besa's Letters and Sermons*: Mus 66 (1953) 225-243; Id., *A Fifth-Century Egyptian Abbot*: JThSt 5 (1954) 36-48 (Besa y su ambiente), 174-187 (vida monástica en tiempo de Besa); 6 (1955) 35-48 (el cristianismo de Besa); Id., *Pseudo-Shenoute on Christian Behaviour*: Mus 71 (1958) 359-380.

LOS APOPTHHEGMATA PATRUM

Apenas hay libro que dé una idea más clara del espíritu del monaquismo egipcio que la colección anónima de máximas espirituales que se conoce con el nombre de *Apophthegmata Patrum* o *Sentencias de los Padres*. Se compiló quizás a fines del siglo V y contiene frases (λόγοι) de los más famosos abades y solitarios del desierto egipcio y anécdotas sobre sus milagros y virtudes (ἔργα). Antes de que se pusieran por escrito debió de existir una tradición oral en copto. Fue probablemente en el siglo VI cuando se dispuso la antología en orden alfabético de personalidades cuyas frases o hechos se narran. El primero es el abad Antonio; el último, el abad Or. Esta serie se conserva en algunas redacciones y traducciones tardías. Como suministran un cuadro vivo de la vida monástica en el valle Natrón, estas *Sentencias de los Padres* representan una fuente inestimable de información para la historia de la religión y de la civilización.

Los *Verba seniorum*, que publicó en 1615 el jesuita Rosweyde como libros III, V, VI y VII de su gran *Vitae Patrum* (PL 73-74), son una versión latina de cuatro colecciones distintas de *Apophthegmata*, todas ellas escritas originariamente en griego y relacionadas con las que hemos mencionado más arriba. La traducción la hicieron probablemente el entonces diácono romano y más tarde papa Pelagio I (556-561), el entonces subdiácono y más tarde papa Juan III (561-574), el diácono Pascasio y el abad Martín de Dumio. Zoëga publicó una versión copta, y los mequitaristas de S. Lazzaro de Venecia, una armenia. Existen también varias traducciones siríacas.

Ediciones: Texto griego de la antología alfabética, del Codex Regius 2466: Editio princeps: J. B. COTELIER, *Ecclesiae Graecae monumenta* I (1677) 338-712; reimpresión: PG 65,71-440. Esta colección se completó con 400 *apophthegmata* anónimos tomados del Codex Coislinianus 126, publicados por F. NAU, *Histoires des solitaires égyptiens*: ROC 12 (1807) 43-47, que comprende ap.1-37; ROC 12 (1907) 171-189, que comprende ap.38-62; ROC 12 (1907) 393-413, que comprende ap.63-132; ROC 13 (1908) 47-76, que comprende ap.133-174; ROC 13 (1908) 266-297, que comprende ap.175-215; ROC 14 (1909) 357-379, que comprende ap.216-297; ROC 17 (1912) 204-211, que comprende ap.298-334; ROC 17 (1912) 294-301, que comprende ap.335-358; ROC 18 (1913) 137-146, que comprende ap.359-400. Después del ap.132 se debería insertar el capítulo que publicó F. NAU en su artículo *Le chapitre Περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων et les sources de la Vie de St. Paul de Thèbes*: ROC 10 (1905) 387-417 (texto 409-414). Algunos textos más y otros con ellos relacionados se encuentran en PO 8,164-183. Nuevos *apophthegmata* han sido descubiertos por E. C. TAPPERT, *A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia*: TP 68 (1937) 264-276.

Verba seniorum: El texto latino de las cuatro colecciones distintas de *apophthegmata* en PL 73,855-1022 (traducidos por Pelagio y Juan); 73,1025-1062 (traducidos por Pascasio); 74,381-394 (traducidos por Martín de Dumio); 73,739-810 (Pseudo-Rufino). Adición a la colección de Rosweyde: A. WILMART, *Le recueil latin des Apophthegmes*: RB 34 (1922) 185-198; J. G. FREIRE, *A versão latina por Pascasio de Dume dos «Apophthegmata Patrum»*, 2 vols. (Coimbra 1971) (edición y estudio).

Colección siríaca: P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum VII* (París 1897); E. A. W. BUDGE, *The Book of Paradise II* (Londres 1904).

Colección copta: G. ZOËGA, *Catalog. cod. Copt.* (Roma 1910).

Colección armenia: *Los escritos de los Santos Padres y sus Vidas* (en armenio) (Venecia 1855) vol.1,413-722; vol.2,1-504; «Sentencias e historias de los Santos Padres».

Traducciones: *Alemanas*: P. BONIFATIUS, *Sprüche der Väter* (Styria 1963); B. MILLER, *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum auch Gerontikon oder Alphabeticum gennant*, Eingeleitet und übersetzt (Sophia 6) (Friburgo 1965).—*Francesas*: *Verba seniorum*: M. ARNAULD D'ANDILLY, *Les Vies des saints Pères des déserts et de quelques saintes écrites par les Pères de l'Église et autres anciens auteurs ecclésiastiques* (Bruselas 1694); textos selectos: R. DRAGUET, *Les Pères du désert* (París 1949) 203-228; F. NAU: ROC 12 (1907) 43-7.171-189.393-413; 13 (1908) 47-66. 266-297; J.-CH. GUY, *Les Apophthegmes des Pères du désert. Série alphabétique*, trad. (Textes de spiritualité 1) (Étiolles 1968); L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert*, Nouvelle recueil (Sablé-sur-Sarthe 1970).—*Holandesa*: H. ROSWEYDE, *'t Vadersboeck. 't Leven en de spreucken der Vaderen* (Brujas 1969).—*Inglesas*: *Verba seniorum*: H. WADDELL, *The Desert Fathers*. Translated from the Latin with an introduction (Londres 1936) (textos selectos tomados de la segunda edición del texto latino impreso en 1628 por Rosweyde); O. CHADWICK, *Western Ascetism. Selected Texts. The Savings of the Fathers* (LCC 12) (Londres y Filadelfia [Pa.] 1958).—*Colección siríaca*: E. A. W. BUDGE, *The Book of Paradise II* (Londres 1904) (con texto siríaco); traducción por separado: E. A. W. BUDGE, *The Paradise of the Fathers II* (Londres 1907); Id., *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt of the Apophthegmata Patrum by 'Anân ishô of Bêth 'Abhê* (Oxford 1934) (solamente los *Apophthegmata*).

Estudios: *Generales*: La obra básica e indispensable es W. BOUSSET, *Apophthegmata* (Tubinga 1923) 1-208 (Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata).—F. CAVALLERA, *Apophthegmes*: DSP 1 (1937) 765-770; P. DE LABRIOLLE, *Apophthegmata*: RACH 1 (1942) 545-550.

Especiales: C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* (Cambridge 1898) 208-214; M. CHAINE, *Le text original des Apophthegmes des Pères*: Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale, t.5,2 (1912) 541-569; F. NAU, *Notes sur le texte original des Apophthegmes des Pères*: ROC 18 (1913) 208s; G. GRAF, *Arabische Apophthegmen-Sammlung*: OC N.S. 5 (1915) 314-318; T. HOPFNER, *Über die koptisch-sahidischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen* (AAWW Phil-hist. Klasse 61,2) (Viena 1918); A. H. SALONIUS, *Vitae Patrum* (Lund 1920) (crítica textual, vocabulario, etc.); W. BOUSSET, *Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum*: Festgabe A. v. Harnack (Tubinga 1921) 102-116; A. WILMART, *Le recueil latin des Apophthegmes*: RB 34 (1922) 185-198; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 92-93.201-203; L. VILLECOURT, *Une même parabole commune aux Apophthegmes des Pères et à Calila et Dimma*: Mus 36 (1923) 243-248; T. HERMANN, *Einige bemerkenswerte Fragmente zu den griechischen Apophthegmata Patrum*: ZNW 23 (1924) 102-109; J. LEBRETON, *Chronique d'histoire des origines chrétiennes IV. Les origines du monachisme*: RSR 14 (1924) 357-364; W. GEMOLL, *Das Apophthegma*.

Literarhistorische Studien (Viena 1926); D. GORCE, *La part des «Vitae patrum» dans l'élaboration de la Règle bénédictine*: RLM 14 (1929) 338-399; K. HEUSSL, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936) 104-108.132-280; G. MORIN, *Un ms. bavarois des Vitae patrum à la Bibliothèque Royale de Bruxelles*: SM 55 (1937) 15-18; E. C. TAPPERT, *A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia*: TP 68 (1937) 264-276; I. HERWEGEN, *Väterspruch und Mönchsregel* (Münster 1937); A. WILMART, *Les rédactions latines de la Vie d'Abraham Ermite*: RB 50 (1938) 222-245 (PL 73,651-690); M. VILLER y K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterszeit* (Friburgo i. B. 1939) 115-121; N. SCHEDL, *Jesus Christus. Sein Bild bei den Mönchen der Sketis* Diss. (Viena 1942); S. MORENZ, *Ein koptischer Diogenes. Griechischer Novellenstoff in ägyptischer Mönchserzählung*: Zeitschrift für ägyptische Sprache 77 (1941) 52-54; J. DORESSE, *À propos d'un apophthegme copte. Diogène et les moines égyptiens*: PHR 128 (1944) 84-93; H. DUENSING, *Neue christlich-palästinensisch-aramäische Fragmente* (NGWG 1944) 215-227 (fragmentos de una versión aramea); G. GARITTE, *Deux manuscrits italo-grecs (Vat. Gr. 1238 et Barber. Gr. 475)*: Miscellanea Mercati III (ST 123) (Ciudad del Vaticano 1946) 16-40 (que contiene *Apophthegmata* griegos); H. DÖRRRIES, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*: ThZ 72 (1947) 215-222; M. JUCIE, *Un apophthegme des Pères inédit sur le purgatoire*: Mémorial L. Petit (Bucarest 1948) 245-255 (*Apophthegma* de Pablo el Simple); E. MIONI, *Le Vitae Patrum nella tradizione di Ambrosio Traversari*: Aevum 24 (1950) 319-331; R. DRAGUET, *Le Paternikon de l'Add. 22508 du British Museum*: Mus 63 (1950) 25-46 (importante para la tradición griega de los *Ap.*); Id., *Une nouvelle attestation de ἘΛΚΕΙΝ Τὸς ἔξ*: Mélanges J. De Ghellinck I (Gembloux 1951) 287-291 (expresión atribuida al abad Poemen); J. C. GUY, *Remarques sur le texte des Apophthegmata Patrum*: RSR 43 (1955) 252-8; E. C. TAPPERT, *Desert Wisdom: The Sayings of the Anchorites*: Lutheran Quarterly 9 (1957) 157-172.—Para una versión sogdiana, cf. O. HANSEN, *Berliner Sogdische Texte II* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse [1954] n.15 (Wiesbaden 1955); E. BENVENISTE, *Études sur quelques textes sogdiens chrétiens*: JA 243 (1955) 304-316; 247 (1959) 115-134.—J. C. GUY, *Note sur l'évolution du genre apophthégmatic*: RAM 32 (1956) 63-8; Id., *Un dialogue monastique inédit*: RAM 33 (1957) 177-182; A. y CL. GUILLAUMONT, *Démon*: DSp 3 (1957) 210-212; C. BATTLE, *De suscepta editione Latinae versionis Verba Seniorum communiter adpellatae*: Studia Monastica I (1959) 115-120; M. CHAINE, *Le ms. de la version copte en dialecte sahidique des Apophthegmata Patrum* (Bibliothèque d'Études Coptes 6) (El Cairo 1960); H. O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung* (Münster 1960) 23-111; R. DRAGUET, *Les Apophthegmes des moines d'Égypte. Problèmes littéraires*: Bulletin de la Classe des Lettres de l'Accadémie de Belgique (1961); J. C. GUY, *Les Apophthegmata Patrum*: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie, 49) (Paris 1961) 73-83; F. V. LILIENFELD, *Anthropos Pneumatikos-Pater Pneumatophoros, Neues Testament und Apophthegmata Patrum*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 382-392; J. C. GUY, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum* (Subsidia hagiographica, 36) (Bruselas 1962); P. CANART, *Apophthegmes et récits monastiques dans le ms. 33 d'Ochrida*: AB 80 (1962) 22-32; J. C. GUY, *Un entretien monastique sur la contemplation*: RSR 50 (1962) 230-241; R. A. DRAGUET, *À la source de deux apophthegmes grecs (PG 65 Jean Colobos 24+32)*: Byz 32 (1962) 53-62; J. M. SAUGET, *Le Paterikon du ms. Mingana Christian Arabic 120a*: OCP 28 (1962) 402-417; F. DINGJAN, *La discrétion dans les apophthegmes des Pères*: Ang 39 (1962) 403-415; J. M. SAUGET, *La collection d'apophthegmes du manuscrit 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg*: OCP 30 (1964) 485-509; Id., *Une nouvelle collection éthiopienne d'Apophthegmata Patrum*: Ibidem 31 (1965) 177-182; J. C. GUY, *La tradition manuscrite des*

Apophthegmata Patrum. État présent des recherches: RAM 41 (1965) 113-124; ID., *Verba Seniorum*: LThK² 10 (1965) 671; R. DRAGUET, *Une section «isaienne» d'apophthegmes dans le Karakallou 251*: Byz 35 (1965) 44-61; P. NAGEL, *Die parabolischen Handlungen im ältesten Mönchtum. Eine formgeschichtliche Untersuchung zu den Apophthegmata Patrum*: Klio 43-44 (1965) 329-336; F. VON LILIENFELD, *Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen. Von Paulus bis zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste*: SP 7 (TU 92) (Berlin 1966) 233-247; H. BACHT, *Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum*: Theologie und Philosophie (=Schol) 41 (1966) 557-566; A. GUILLAUMONT, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*: Annuaire de l'E. P. H. E. 76 (1968-1969) 40-43; F. POSWICK, *Les Apophthegmes d'Hyperechios. L'Ascèse du moine, méditation des Écritures*: Collationes Cistercienses 32 (1970) 231-255; L. REGNAULT, *Isaïe de Scété ou de Gaza? Notes critiques en marge d'une Introduction au problème isaien*: RAM 46 (1970) 33-44; M. DE ELIZALDE, *Dichos de los Padres del Desierto. Suplemento a la serie alfabética*: Cuadernos monásticos 6 (1971) 151-169; J.-M. SAUGET, *Paul Évergétinos et la collection alphabético-anonyme des «Apophthegmata Patrum»*: OCP 37 (1971) 223-235; F. HALKIN, *La juridiction suprême du pape dans un récit des «Apophthegmata Patrum»*: AB 89 (1971) 310; L. LELOIR, *La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophthegmes*: La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg 1-3 oct. 1969 (Paris 1971) 113-134.

CAPÍTULO III

LOS ESCRITORES DEL ASIA MENOR

Cuando se vio condenado en el sínodo de Alejandría del año 318, Arrio se refugió en Nicomedia, en el Asia Menor. Encontró allí un firme apoyo en varios obispos influyentes y en los emperadores. Fue también en el Asia Menor donde se reunió, el año 325, el primer concilio ecuménico de Nicea para zanjar la candente cuestión. Pero, no obstante las decisiones de la gran asamblea, el conflicto siguió su curso. El problema implicado en la querrela quedó resuelto, pero la querrela misma estaba aún lejos de apaciguarse. Por el contrario, en los años que siguieron, el arrianismo se hizo dueño de la situación en las diócesis civiles de Póntica y Asiana. Es significativo que los jefes de los cuatro partidos arrianos, Eusebio de Nicomedia, Eustacio de Sebaste, Eunomio de Cícico y el sofista Asterio, primer escritor arriano, vivieran en el Asia Menor. Fue también en el Asia Menor donde un obispo arriano bautizó al primer emperador cristiano, en Aquirón, cerca de Nicomedia. Constantino autorizó a Arrio a volver del exilio y desterró a Atanasio como perturbador de la paz. El y su sucesor Constancio estuvieron completamente supeditados a la influencia de Eusebio de Nicomedia. De esta suerte, el Asia Menor se convirtió en el centro del poder arriano. Sin embargo, fue también el Asia Menor la que engendró a los tres grandes doctores de la Iglesia oriental, a los firmes defensores de la fe nicena contra el arrianismo y sus abogados imperiales, a los «Padres Capadocios», que dieron a la doctrina de la Trinidad su forma definitiva.

EUSEBIO DE NICOMEDIA

Eusebio, que recibió a Arrio después que éste había sido excomulgado en Alejandría, era con mucho su amigo más poderoso. Discípulo de Luciano de Antioquía, fue consagrado primeramente obispo de Berito, y más tarde, poco después del 318, fue nombrado para la sede más importante de Nicomedia. Allí, en la proximidad de la corte y gozando de marcada protección por parte de la emperatriz Constancia, hermana de Constantino y mujer de Licinio, ocupó una posición cuya influencia se había de hacer sentir pronto en la controversia. A la llegada de Arrio, se puso inmediatamente a trabajar en favor de sus ideas y a apoyarle contra su propio obispo. Escribió gran número de cartas a la jerarquía del Asia Menor y del Oriente para convencerles de que se había come-

tido una injusticia con el heresiarca y que se debía exigir al obispo de Alejandría la revocación de su deposición. Participó en el concilio de Nicea, donde presentó un símbolo, que fue rechazado como blasfemo. Firmó la fórmula nicena, sólo para convertirse después en protagonista del partido arriano más extremo, los eusebianos, que defendían la forma más cruda de la herejía; fueron éstos los que ofrecieron al símbolo niceno la resistencia más fuerte. Por esta razón, y a causa de sus relaciones anteriores con Licinio, Constantino le desterró a las Galias tres meses después del concilio. Reclamado el año 328 gracias a la intercesión de Constancia, supo ganarse al emperador. Consiguió que fueran depuestos Eustacio de Antioquía el año 330, Atanasio en el sínodo de Tiro del 335 y Marcelo de Ancira el año 336. El 337 bautizó al primer emperador cristiano, Constantino. A fines del 338 fue encumbrado a la sede episcopal de Constantinopla, la nueva capital del Imperio. Murió a fines del año 341 o principios del 342. Sus partidarios le llamaban «el grande». A él se debió que lo que podía haber quedado en disputa egipcia se transformara en controversia ecuménica. Fue más político eclesiástico que teólogo, experimentado en asuntos mundanos, ambicioso y dispuesto a toda clase de intrigas.

Estudios: H. R. REYNOLDS, *Eusebius of Nicomedia*: DCB 2 (1880) 360-7; A. LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seine Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streite* (Halle 1903); S. ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites* (Paderborn 1907) 77-85; C. HEFELE y H. LECLERCQ, *Histoire des conciles I* (París 1907) 639-647; F. J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme: Konstantin der Grosse und seine Zeit: Festgabe zum Konstantins-Jubiläum*. (RQ Suppl. 19) (Friburgo i. B. 1913) 377-447; G. BARDY, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école* (París 1936); G. BAREILLE, *Eusèbe de Nicomédie*: DTC 5 (1939) 1539-1552; V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period* (SCA 13) (Washington 1954) 193-198.284-286.293-298; A. ORBE, *Eusebio de Nicomedia y la VI objeción del Thesaurus c.XV de san Cirilo Alejandrino* (PG 75,276D): Greg 42 (1961) 749-750; M. SPANNEUT, *Eusèbe de Nicomédie*: DHG 15 (1964) 1466-1471.

SUS CARTAS

1. Carta a Paulino de Tiro

El historiador Teodoreto de Ciro nos ha conservado (*Hist. eccl.* 1,5) una carta que Eusebio escribió al obispo Paulino de Tiro. Pertenece al número de aquellas cartas con que inundó el Oriente después que Arrio abandonara Alejandría y se refugiara en su casa, en Nicomedia; por eso mismo es un documento interesante. Mario Victorino (*Adv. Arium* pról.) copia una traducción latina. Eusebio informa al destinatario que le ha desilusionado con su silencio y reserva en la controversia que ha surgido. Le requiere con fuerza que se exprese y mues-

tre su verdadero color. Da un breve resumen de la doctrina arriana y sugiere a Paulino que escriba al obispo Alejandro, ordinario de Arrio, para obligarle a cambiar de parecer.

Edición: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* III,I (Berlín y Leipzig 1934) 15-17 (Urkunde 8): texto griego y latino.

Traducciones: Véanse las traducciones de la *Historia eclesiástica* de Teodoreto, *infra*, p.611.—Una traducción francesa con el texto latino de Mario Victorino en: *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité. Texte établi par P. HENRY, introduction, traduction et notes par P. HADOT* (SCH 68) (París 1960) 180-183.

Estudio: A. ORBE, *Eusebio de Nicomedia y la sexta objeción del Thesaurus c.15 de San Cirilo Alejandrino* (PG 75,276D): Greg 42 (1961) 749-750 (Cirilo se inspira en la carta de Eusebio a Paulino de Tiro): P. NAUTIN, *Note critique sur la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr* (*Theodoret, H. E.* 1,6,2): VC 17 (1963) 24-27.

2. Carta a Arrio

Atanasio menciona una carta que Eusebio dirigió a Arrio antes del concilio de Nicea. De ella copia el siguiente párrafo: «Tus sentimientos son buenos; ruega para que todos los adopten, porque es evidente para todos que lo que ha sido hecho no existía antes de su creación, sino que lo que vino a ser tiene un comienzo de existencia» (*De syn.* 17).

Edición: H. G. OPITZ, o.c., 3 (Urkunde 2).

Traducciones: Véanse las traducciones del *De synodis* de Atanasio, *supra*, p.66.

3. Carta a Atanasio

Según Sócrates (*Hist. eccl.* 1,23), Eusebio escribió a Atanasio pidiéndole que admitiera nuevamente en la Iglesia a Arrio y a sus partidarios. «El tono de la carta era, en verdad, de súplica; pero le amenazaba abiertamente». No se conserva este documento.

4. Carta a los obispos del concilio de Nicea

Sócrates (*Hist. eccl.* 1,14) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 2,16) nos han conservado una carta que Eusebio y Teognis de Nicea enviaron a los principales obispos que participaron en el concilio. Sócrates la califica como «una confesión penitencial», y Sozomeno, como «una retractación». Es verdad que alguna vez se ha puesto en duda la autenticidad de este documento (por ejemplo, por Bardenhewer, vol.3 p.43); pero parece auténtico. Lo compusieron los dos obispos estando en el exilio. Sozomeno agrega que fueron rehabilitados gracias a este documento, pues poco después los reclamaba un edicto imperial. Según el texto, suscribieron los artículos de la fe de Nicea, pero no la condenación de Arrio:

Nosotros, que hemos sido condenados por vuestra piedad sin juicio regular, deberíamos sufrir en silencio las

decisiones de vuestro sagrado juicio. Pero sería insensato que con nuestro silencio diéramos pruebas contra nosotros mismos a los calumniadores. Por eso declaramos que coincidimos con vosotros en la fe. Además, después de considerar detenidamente el significado del término *homoousios*, hemos sido partidarios acérrimos de la paz, sin haber seguido nunca la herejía. Después de haber sugerido todo lo que juzgamos necesario para la seguridad de las iglesias y habiendo dado toda clase de garantías a los que estaban bajo nuestra obediencia, suscribimos la declaración de fe. En cambio, no suscribimos la condenación, no porque objetáramos algo contra la fe, sino por no creer que la parte acusada fuera tal como se le pintaba, habiendo quedado convencido de que no era así por las cartas que personalmente nos escribiera a nosotros y por conversaciones personales sostenidas con él. Pero, si vuestro santo concilio estaba convencido, nosotros, que no queremos oponernos, sino colaborar con vuestras decisiones, por medio de este documento damos también nuestro pleno asentimiento; y no lo hacemos esto por no poder soportar nuestro destierro, sino para alejar de nosotros toda sospecha de herejía. Por eso, si creyerais llegado el momento de hacernos venir nuevamente a vuestra presencia, nos encontraréis sumisos en todo y obedientes a vuestras decisiones, especialmente desde que vuestra piedad decidió tratar benignamente aun al mismo que fue acusado de estas cosas, haciéndole volver del destierro. Sería absurdo que nosotros permaneciéramos en silencio, dando así pruebas contra nosotros, cuando el único que parecía responsable ha sido llamado y se ha defendido de las acusaciones contra él formuladas. Dignaos, pues, como cuadra a vuestra piedad, que ama a Cristo, recordar a nuestros religiosísimos emperadores, presentarle nuestras súplicas y decidir rápidamente respecto de nuestras personas en la forma que os corresponde a vosotros (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 1,14).

De esta carta se deduce que Arrio consiguió defenderse contra las acusaciones que se le inculpaban, y se le autorizó a volver. Bardenhewer piensa que el documento es una falsificación, hecha con la intención de divulgar la mentira de que los Padres del concilio Niceno perdonaron a Arrio.

Edición: H. G. OPITZ, o.c., 65-6 (Urkunde 31).

Traducciones: Véanse las traducciones de Sócrates y Sozomeno, *infra*, p.593 y 595s.

Estudios: O. SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*: ZKG 17 (1896) 361-363; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius VIII*: NGWG (1911) 380-386; K. MÜLLER, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte. Zu der Eingabe der Bischöfe Euseb von Nikomedien und Theognis von Nicaea an die (zweite) Synode von Nicaea*

(372): ZNW 24 (1925) 290-292; N. H. BAYNES, *Athanasiana: Journal of Egyptian Archaeology* 11 (1925) 58-61; G. BARDY, *Sur la réitération du concile de Nicée*: RSR 23 (1933) 430-450 (contra la autenticidad).

TEOGNITES DE NICEA

Según Filostorgio (*Hist. eccl.* 2,14), Teognites, obispo de Nicea, era un discípulo de Luciano de Antioquía. En el concilio del 325, al principio se opuso a sus decisiones, pero, al final, firmó el símbolo. Tres meses después del concilio fue depuesto, juntamente con Eusebio de Nicomedia, por seguir en comunión con los arrianos. Constantino los desterró a las Galias. Habiéndosele levantado la pena del destierro y vuelto a su sede, según se cree después de haber escrito la carta de retractación citada más arriba, Teognites se convirtió en uno de los enemigos más declarados de Atanasio. Según éste, sobornó al notario del emperador, encargado de la custodia de los documentos del concilio de Nicea, para que borrara su firma. Tomó parte en el sínodo de Eusebio de Nicomedia en Antioquía, que condenó a Eustacio. Fue uno de los principales conspiradores contra Atanasio en la corte de Constantino (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 1,27,7), acusándole ante el emperador «de ser el responsable de todas las sediciones y disturbios que agitaban a la Iglesia y de excluir a quienes deseaban incorporarse a la Iglesia; y alegaba que la unanimidad quedaría restablecida con sólo removerle a él» (SOZOMENO, *Hist. eccl.* 2,22,1). A instancias suyas, el emperador convocó un sínodo en Cesarea, el año 334. Atanasio se negó a asistir (TEODORETO, *Hist. eccl.* 1, 28,2). Un año más tarde, Teognites apareció en el sínodo de Tiro y formó parte de la comisión enviada a Mareotis a investigar ciertos asuntos eclesiásticos, en especial la acusación del cáliz roto alegada contra Atanasio (ATAN., *Apol. c. Arian.* 77). Cumplida su misión, presentó nuevas acusaciones contra Atanasio en la corte de Constantinopla. Cuando Constancio II se hizo cargo del Gobierno, él continuó trabajando en el mismo sentido. Firmó el mensaje dirigido al papa Julio en contra de Atanasio. En el sínodo de Sárdica (343) se leyeron públicamente sus cartas contra Atanasio, Marcelo de Ancira y Asclepas de Gaza (MANSI, 3,60D; 71A; TEODORETO, *Hist. eccl.* 2,8,4). Parece, sin embargo, que murió antes de celebrarse el sínodo, pues su nombre no aparece entre los jefes arrianos que fueron excomulgados por este sínodo. La doctrina de Teognites fue condenada en el concilio de Constantinopla del año 381.

Estudios: D. DE BRUYNE, *Deux lettres inconnues de Théognis l'évêque arien de Nicée*: ZNW 27 (1928) 106-110; W. ENSSLIN, *Theognis*: PWK II 5 (1934) 1984-5.

ASTERIO EL SOFISTA

Asterio el Sofista debe su nombre a la profesión que practicaba antes de hacerse cristiano. Había sido retórico o filósofo. Fue discípulo de Luciano de Antioquía, pero apostató en la persecución de Maximino, en la que su maestro murió mártir. Fue quizás el primer escritor arriano; el mismo Arrio se valía de sus obras para refutar la doctrina de Nicea, como atestigua Atanasio, quien le llama «el sacrificador», por su apostasía, y «abogado» de la herejía arriana. He aquí lo que escribe Atanasio:

Pero si las demás criaturas no podían soportar la acción de la mano poderosa del Increado, por eso solamente el Hijo fue creado por el Padre solo, y las demás criaturas fueron hechas por el Hijo, como obrero dependiente y asistente suyo; esto es lo que ha escrito Asterio el sacrificador, y Arrio lo ha copiado y entregado a los suyos. Desde entonces emplean esta clase de palabras, como una caña rota, sin darse cuenta, como unos locos, de su debilidad. Porque, si los seres creados no pudieron soportar la mano de Dios y sostenéis que el Hijo es uno de ellos, ¿cómo pudo soportar que le creara Dios solo? Y si era necesario un mediador para que los seres creados pudieran empezar a existir, y afirmáis que el Hijo es una criatura, en ese caso tuvo que haber un mediador antes que El, para que pudiera ser creado. Y siendo aquel mediador, a su vez, una criatura, se sigue que también él necesitó de otro mediador para su propia creación. Y aunque se inventara algún otro, habría que inventar primero su mediador, de suerte que caeremos en el infinito (*De decr.* 8).

En *De Synodis* 18, Atanasio nos facilita más información sobre Asterio, su origen, sus relaciones, sus ambiciones y andanzas:

Un tal Asterio, de Capadocia, un sofista de muchas cabezas, uno de los eusebianos, a quien no pudieron promover a la clerecía por haber sacrificado en la persecución anterior que tuvo lugar en tiempo del abuelo de Constancio, escribe, por voluntad de los eusebianos, un pequeño tratado que corre parejas con el crimen de su sacrificio, pero que respondía a los deseos de éstos. En él, después de comparar, o mejor, después de preferir la langosta y el gusano a Cristo y después de decir que la Sabiduría de Dios no es Cristo y que fue ella la que creó a Cristo y al universo, recorrió las iglesias de Siria y de otras regiones, con cartas de recomendación de los eusebianos, para que quien una vez practicó apostasía pueda ahora atreverse también a oponerse a la verdad. Este hombre, osado por demás, se metió en lu-

gares que le estaban vedados y, sentándose en el lugar reservado al clero, solía leer públicamente su tratado, a pesar de la general indignación.

SUS ESCRITOS

1. *El Syntagmation*

El tratadito que menciona Atanasio, donde Asterio defendía el principio de que no pudo haber dos *ἀγένητα*, es el *Syntagmation*, compuesto después del concilio de Nicea. Fuera de los fragmentos que nos han conservado Atanasio (*Or. c. Arian.* 1,30-4; 2,37; 3,2,60; *De decr.* 8,28-31; *De syn.* 18-20,47) y Marcelo de Ancira (EUSEBIO, *C. Marcellum* 1,4), se ha perdido por completo. A propósito de las fuentes que utilizó, Marcelo nos informa que Asterio hizo uso de gran número de pasajes tomados de encíclicas episcopales que trataban del caso arriano. Menciona, en particular, como una de las fuentes, la carta de Eusebio de Nicomedia a Paulino de Tiro (cf. *supra*, p.210). Entre los extractos que nos ha conservado Atanasio, los siguientes reflejan bien las características del pensamiento y del estilo de Asterio:

Aun cuando su Poder eterno y su Sabiduría, que, según demuestran los argumentos verdaderos, son sin principio y no han sido engendrados, sean sin duda una misma cosa, sin embargo son muchas las que han sido creadas por El una por una, siendo Cristo el Primogénito y el Unigénito. Todas dependen igualmente de su Poseedor, y con razón se llaman poderes suyos, es decir, de Aquel que los creó y los usa. Por ejemplo, el profeta dice que la langosta, que fue un castigo divino por los pecados de los hombres, recibió del mismo Dios no sólo el nombre de poder de Dios, sino el de gran poder (Joel 2,25). Y el bienaventurado David invita también en muchos salmos no sólo a los ángeles, sino también a las potestades, a alabar a Dios. A todos les invita a cantar himnos; coloca ante nosotros su multitud y no tiene reparo en llamarles ministros de Dios, y enseña que hacen su voluntad (*De syn.* 18).

El Hijo es uno de tantos, porque es el primero de las criaturas y una de las naturalezas intelectuales. Y así como entre las cosas visibles el sol es un fenómeno más y da su luz al universo entero según el precepto de su Hacedor, así también el Hijo, siendo una de las naturalezas intelectuales, ilumina y alumbra también El a todos los que están en el mundo intelectual (*De syn.* 19).

Aunque Atanasio le relacione con Eusebio de Nicomedia, interesa hacer notar que, según advierte Marcelo, Asterio suavizó las frases más atrevidas de la carta de Eusebio a Pau-

lino. Esto concuerda con lo que dice Epifanio (*Haer.* 76,3): que Asterio era el jefe de los arrianos que observaban una actitud más cautelosa. Así se explica también por qué Filostorgio el arriano (*Hist. eccl.* 2,14,15) le acusa a Asterio de haber falsificado la auténtica doctrina arriana de Luciano de Antioquía.

2. *Refutación de Marcelo*

Cuenta Sócrates (*Hist. eccl.* 1,36) que Marcelo de Ancira, en su deseo de contrarrestar la influencia de Asterio, «en su desmedida ansiedad por refutarle, cayó en el error diametralmente opuesto, pues se atrevió a decir, como lo había hecho ya el Samosateno, que Cristo fue puro hombre». San Jerónimo (*De vir. ill.* 86) señala que Asterio respondió a Marcelo acusándole de sabelianismo. Esta obra parece perdida.

3. *Comentarios y homilias sobre los Salmos*

El *Syntagmation* y la *Refutación de Marcelo* no fueron los únicos escritos de Asterio. San Jerónimo (*ibid.*, 94) le consideró lo suficientemente importante para incluirle en su catálogo de hombres famosos, donde da la siguiente información acerca de él: «Durante el reinado de Constancio escribió comentarios sobre la epístola a los Romanos, sobre los Evangelios y sobre los Salmos, y otras muchas obras que los de su partido leen con mucha diligencia». Se creía que todas estas obras se habían perdido, hasta que M. Richard y E. Skard descubrieron algunas de sus interpretaciones de los Salmos. La nueva edición de Richard contiene 31 homilias, 29 de ellas sobre los Salmos (aunque la autenticidad de algunas sigue siendo dudosa) y 27 fragmentos del comentario a los Salmos, algunos de extensión considerable. Hay nueve panegíricos para la semana de Pascua. Estos nuevos textos añaden un capítulo enteramente nuevo a la historia de la herejía arriana en el sentido de que arrojan nueva luz, no sólo sobre la exégesis de la escuela de Antioquía, sino también sobre la personalidad de Asterio y sobre su formación de jurista. Aportan nueva información sobre su doctrina del Logos y sobre otras cuestiones dogmáticas. Fue, sin duda, un excelente orador y predicador.

Murió, a lo que parece, hacia el año 341, pues ese año aparece por última vez como compañero del obispo Dianio de Cesarea de Capadocia en el sínodo celebrado en Antioquía. El «Asterius Scythopolita» o «Scythopolitanus» que menciona Jerónimo en su *Ep.* 112,20 no es otro que nuestro Asterio el Sofista, principalmente porque le llama autor de un extenso comentario sobre los Salmos. Hay que suponer que el sobrenombre es una equivocación, porque Asterio era de Capadocia.

Ediciones: M. RICHARD, *Commentariorum in Psalmos quae supersunt, accedunt aliquot homiliae anonymae* (SO Suppl. 16) (Oslo 1956).—

E. SKARD, *Index Asterianus* (SO Suppl., 17) (Oslo 1962). Algunos sermones entre los de Asterio de Amasea y San Juan Crisóstomo: PG 40, 389-478; 55,35-39.539-544.549-558. Los n.1.10.14.24.26 y 27 de la edición de Richard son de autenticidad dudosa. La colección más cómoda de fragmentos se encuentra en G. BARDY, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école* (París 1936) 316-357.—Para los fragmentos que se conservan en las cartas de Severo de Antioquía, cf. E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus of Antioch* 1,2 (Londres 1902) 321-322.

Estudios: G. BARDY, *Astérius le Sophiste*: RHE 22 (1922) 221-272; M. RICHARD, *Les homélies d'Astérius sur les Psaumes IV-VII*: RBibl 44 (1935) 548-558; Id., *Une ancienne collection d'homélies grecques sur les Psaumes I-XV*: SO 25 (1947) 54-73; Id., *Le recueil d'homélies d'Astérius le Sophiste*: SO 29 (1951) 24-33 (revisión del artículo precedente; nuevos manuscritos, especialmente Athos Laura Θ 210); Id., *Deux homélies inédites du Sophiste Astérius*: SO 29 (1952) 93-98 (edición preliminar del Cod. Athos Laura Θ 210); J. C. DIDIER, *Le pédobaptisme au IV^e siècle. Documents nouveaux*: MSR 6 (1949) 233-246; E. SKARD, *Asterios von Amaseis und Asterios der Sophist*: SO 20 (1940) 86-132 (*Homilias sobre los Salmos*); Id., *Eine Bemerkung über spätromisches Strafrecht in einer Homilie des «sophisten» Asterios*: SO 25 (1947) 80-82. Cf. L. WENGER, *Strafweise Verbrennung des Mantels statt des Mannes*: AAWW 84 (1947) 293-9; E. SKARD, *Bemerkungen zu den Asterios-Texten*: SO 27 (1949) 54-69; Id., *Nochmals strafweise Verbrennung des Mantels*: SO 31 (1955) 138-140; J. DANÉLOU, *Les douze apôtres et le zodiaque*: VC 13 (1959) 14-21 (*Hom. 20,14 in Ps. 11,2*); E. SKARD, *Auge und Ohr bei Asterius Sophistes*: SO 35 (1959) 128-129 (LI,26-LII,9, el ojo, más noble que la oreja); O. PERLER, *Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia*: Mullus, Festschrift T. Klauser (Münster 1964) 282-290 (homilía pascual 14); H. J. AUF DER MAUR, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* (Trierer Theologische Studien, 19) (Tréveris 1967); V.-Z. LINIC, *Die Taufe bei Asterios dem Sophisten* (diss.) (Innsbruck 1971).

MARCELO DE ANCIRA

Marcelo, obispo de Ancira, en Galacia, fue, junto con San Atanasio, uno de los más firmes defensores de la fe ortodoxa en Nicea (325), frente a los arrianos. Prosiguió su implacable guerra contra ellos aun después del concilio, y en 335, ya avanzado en años, publicó un extenso tratado contra el sofista hereje Asterio de Capadocia (cf. *supra*, p.214). No se limitó a refutar los errores de éste, sino que atacó también a los dos Eusebios. La reacción del partido eusebiano fue instantánea y virulenta. Eusebio de Cesarea escribió su *Contra Marcellum* y *De ecclesiastica theologia*; además de defenderse, llega a acusar a Marcelo de sabelianismo (cf. *infra*, p.380). El tratado de Marcelo fue entregado a Constantino con una carta de acusación. El resultado fue la convocación de un sínodo en Constantinopla el año 336, que condenó el libro; Marcelo fue depuesto y desterrado. Asistió con Atanasio al sínodo convocado por el papa Julio en Roma en el otoño del año 340. Los que estuvieron presentes en el concilio de Nicea dieron fe de la entereza con que se opuso entonces a los arrianos el obispo de Ancira. Como se le había acusado de herejía, el papa Julio le pidió una exposición de su fe por escrito. La *professio fidei*

que escribió fue considerada como ortodoxa, y el sínodo rehusó confirmar su deposición. El concilio de Sárdica (343-4) le declaró también inocente, aunque había sido acusado de «combinar en un sistema confuso la falsedad de Sabelio, la malicia de Pablo de Samosata y las blasfemias de Montano» (*Epist. synod. Sardic. Orient.* 2: CSEL 65,50). La carta encíclica de la asamblea afirma entre otras cosas:

También se leyó el libro que escribió nuestro colega en el ministerio, Marcelo, y se descubrió el fraude de los eusebianos. Pues lo que Marcelo había dicho como indagando, ellos le echaron en cara como su opinión decidida; mas, cuando se leyó lo que sigue y lo que antecede a las cuestiones, se vio que la fe de aquel hombre era correcta. Nunca afirmó, como sostenían ellos taxativamente, que el Verbo de Dios tuviera su comienzo de Santa María ni que su reino vaya a tener fin. Por el contrario, dejó escrito que su reino no tiene comienzo ni fin (o.c., 6: CSEL 65,117-118).

Después de esto Marcelo fue rehabilitado en su sede. Los historiadores Sócrates (*Hist. eccl.* 2,24) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 3,23-4) cuentan que su reposición dio origen en Ancira a disturbios de consideración. Pocos años más tarde, el 347, fue depuesto y desterrado nuevamente, esta vez por el emperador Constancio. Murió hacia el año 374. El canon 1 del concilio ecuménico segundo de Constantinopla, el año 381, le condenó como hereje.

ESCRITOS Y DOCTRINA

I. El libro que le hizo famoso, pero que fue causa de todos sus sinsabores, fue su tratado contra Asterio, la primera e indudablemente la más importante de sus obras. Por desgracia, no sabemos ni siquiera su título. Hilario alude a ella como «*liber, quem de subiectiōne Domini Christi ediderat*» (*Ex. op. hist. fragm.* 2,22); en estas palabras no cabe ver una indicación de su título, sino más bien una alusión casual a una de sus discutibles doctrinas. Tampoco sabemos nada de su esquema y divisiones. En estas circunstancias tiene su importancia el que Eusebio de Cesarea, en sus *Contra Marcellum* y *De ecclesiastica theologia*, cite nada menos que 127 pasajes. Otros pasajes los encontramos en Epifanio, como parte de la refutación que compuso contra Marcelo el sucesor de Eusebio, Acacio de Cesarea. La primera colección de los fragmentos de Marcelo que hiciera Rettberg, la completó Klostermann en su edición de las obras de Eusebio.

Estas citas permiten al lector darse cuenta de la substancia del tratado de Marcelo. Aunque Eusebio era, sin duda, un testigo apasionado, difícilmente se puede negar que el obispo de Ancira dio motivos para ser acusado de sabelianismo. El con-

cilio de Sárdica tenía razón al asegurar que Marcelo no afirmó nunca que el Verbo de Dios tuviera comienzo. Sin embargo, parece que sostuvo que el Verbo empezó a ser Hijo sólo en la Encarnación. Hablando en términos generales, es más bien reaccionario que revolucionario. En su intento de probar que la herejía arriana es un politeísmo pobremente velado, enseña, por su parte, un monoteísmo que conoce una trinidad meramente «económica», que no es idéntica, pero sí está íntimamente relacionada, con el concepto de los monarquianos racionalistas o dinámicos de otros tiempos. Fue esta tendencia la que le llevó a la doctrina herética según la cual antes de la creación del mundo el Logos estaba solamente en Dios y que, al final, El estará sólo en Dios. Consecuentemente, el Logos es absolutamente consubstancial con el Padre (ὁμοούσιος τῷ πατρί), pero no es engendrado ni es persona. Únicamente el Hombre-Dios Cristo es persona; sólo El se llama y es realmente Hijo de Dios. No hubo Hijo de Dios antes de la Encarnación. Dios era simplemente *Monas*.

Ediciones: C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana* (Gotinga 1794); nueva edición crítica: E. KLOSTERMANN, *GCS Eusebius' Werke* vol.4 (Berlín 1906) 183-214.

Traducción: Alemana: W. GERICKE, *Marcell von Ancyra* (Halle 1940) 192-244.

Estudios: T. ZAHN, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie* (Gotha 1867); F. LOOFS, *Die Trinitätslehre Marcellus von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition:* SAB (1902) 764-781; D. CHENU, *Marcel d'Ancyre:* DTC 9 (1927) 1993-1998; W. GERICKE, *Marcell von Ancyra, der Logos-Christologe und Biblizist: sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament* (Halle 1940); G. W. H. LAMPE, *Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus of Ancyra and Pseudo-Crysostom's Homily on Ps. 96:* JThSt 49 (1948) 169-175; J. M. FONDEVILLA, *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancira.* Diss. Pont. Univ. Greg. (Madrid 1953) (extracto); Id., *Ideas cristológicas de Marcelo de Ancira:* EE 27 (1953) 20-64; F. SCHEIDWEILER, *Marcell von Ancyra:* ZNW 46 (1955) 202-214 (crítica textual e interpretación; correcciones a la traducción de Gericke); M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra:* ZKG 75 (1964) 217-270; 79 (1968) 3-42; Id., *Markells Lehre von der Adamssohnschaft Christi und eine pseudoklementinische Tradition über die wahren Lehrer und Propheten:* ZKG 79 (1968) 3-42.

2. Se conserva la *profesión de fe* que Marcelo escribió a requerimientos del papa Julio. Epifanio la reproduce enteramente como introducción a su capítulo sobre los marcelianos (*Haer.* 72,2-3). No hay duda de que admitía una interpretación ortodoxa.

Edición: E. KLOSTERMANN, o.c., 214-215.

Estudios: C. P. CASPARI, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* vol.3 (Cristiania 1875) 28-161: Über den griechischen Text des altrömischen Symbols in dem Briefe des Marcellus von Ancyra an den römischen Bischof Julius; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 102-104.108-111.273-277.

3. Marcelo es autor de un pequeño opúsculo *De sancta ecclesia*, como lo ha probado suficientemente M. Richard. Se conserva en dos manuscritos, de los siglos XIII y XIV, que lo atribuyen a Antimo, obispo de Nicomedia de Bitinia, que murió mártir el año 302. G. Mercati, que descubrió el texto en el *Cod. Ambros. H. 257 inf. s.XIII* y en el *Cod. Scorial. Y II, 7 s.XIV*, lo editó en 1901. El contenido demuestra que su autor no puede ser Antimo. El tratado habla de las señales para reconocer la Iglesia verdadera: unidad, catolicidad y apostolicidad. Las sectas heréticas son, en comparación, de origen tardío y de limitada expansión, y todas ellas derivan de la filosofía pagana, de las doctrinas de Hermes Trismégistos, de Platón y de Aristóteles. Se nombran muchos grupos heréticos, entre otros los arrianos, representados por Asterio el Sofista y Eusebio de Cesarea. Esto excluye la posibilidad de que lo compusiera Antimo, por razones cronológicas. El gran número de semejanzas que existen entre la primera obra de Marcelo contra Asterio y este tratado llevan a la conclusión de que lo debió de componer también él.

Edición: G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (ST 5) (Roma 1901) 87-98: Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta ecclesia.

Estudios: G. MERCATI, *Alcune note di letteratura patristica*: RIL ser.2,31 (1898) 1033-1036; A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* 2,2 (Leipzig 1904) 158-160; M. RICHARD, *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre*: MSR 6 (1949) 5-28.

4. Los escritos que hemos mencionado hasta ahora no son los únicos que compuso Marcelo. San Jerónimo dice (*De vir. ill.* 86) que escribió muchos volúmenes, especialmente contra los arrianos, donde se defendió contra sus acusaciones y se refirió a su amistad con los obispos de Roma y de Alejandría como una prueba de su ortodoxia. Ninguna de estas obras tardías se ha conservado. F. Scheidweiler opina que son de Marcelo el *Sermo maior de fide* y la *Expositio fidei*, erróneamente atribuidos a San Atanasio (cf. *supra*, p.33s).

Estudios: F. SCHEIDWEILER, *Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide?*: BZ 47 (1954) 333-357; Id., *Kείμερον nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief*: Hermes 83 (1955) 220-230; F. REFOULÉ, *La date de la lettre à Évagre* (PG 46,1001-8): RSR 49 (1961) 520-548, cree que el verdadero autor de esta carta dirigida a Evagrio que se ha atribuido a Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno y a Gregorio Taumaturgo es Evagrio (cf. vol.1 p.435); M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift de Incarnatione et contra Arianos*: ZKG 75 (1964) 217-270 (Marcelo es el autor de este tratado pseudoatanasiano).

BASILIO DE ANCIRA

El mismo sínodo de Constantinopla, que depuso y desterró a Marcelo el año 336, nombró como sucesor suyo a un tal Basilio, que había sido médico, «hombre de gran elocuencia y saber» (SOZOMENO, *Hist. eccl.* 2,33). Su postura en las controversias dogmáticas de su tiempo aparece clara en lo que de él dice San Atanasio en su *De synodis* 41:

Para refutar a los que rechazan en absoluto el concilio [de Nicea], bastan estas breves observaciones. En cambio, a los que aceptan todo lo demás que se definió en Nicea y sólo titubean en lo de «consustancial» (ὁμοούσιος), no se les debe tratar como a enemigos. A éstos no les atacamos aquí como «maniáticos de Arrio» ni como adversarios de los Padres, sino que dialogamos con ellos como hermanos con hermanos que piensan como pensamos nosotros y que sólo discuten sobre la palabra. En efecto, reconociendo como reconocen que el Hijo es de la esencia del Padre y no de otra subsistencia, y que no es una criatura ni un producto, sino su progenie genuina y natural, que existe eternamente con el Padre como Palabra y Sabiduría suya, no están lejos de aceptar aun la expresión «consustancial». Ahora bien, uno de éstos es Basilio, el que escribió desde Ancira sobre la fe.

Esta última frase se refiere a una carta que envió Basilio a todos los obispos después del sínodo de Ancira del año 358, presidido por él, que rechazó el *homoousios*, anatematizando a todos los que no confesaran fielmente la semejanza esencial del Hijo con el Padre y, en particular, a todos los que interpretaran falsamente los dichos de Jesús en el Evangelio en el sentido de considerarle «distinto» (ἀνόμοιος) al Padre. Se constituyó jefe de los semiarrianos u homoiusianos y, como tal, juntamente con Eustacio de Sebaste y Eleusio de Cícico, fue a la corte imperial de Sirmio el verano del mismo año y abogó con éxito por la aceptación de la tercera fórmula de Sirmio, el símbolo de los homoiusianos. El emperador confió a Basilio la preparación de un concilio general con la intención de hacer las paces entre los distintos partidos arrianos. Mientras Basilio estaba discutiendo con los obispos orientales sobre el lugar de esta asamblea, los arrianos estrictos o anomeos consiguieron el apoyo del emperador para su plan de convocar dos sínodos —uno para los occidentales en Rímimi y otro para los orientales en Seleucia—. Se tuvo una segunda conferencia en Sirmio bajo la presidencia de Constancio para redactar un credo que fuera aceptado por estos dos sínodos. El resultado fue que, el 22 de mayo del 359, a la tercera fórmula de Sirmio suplantó la cuarta, que rechazaba la palabra *ousia*, por no estar en las Escrituras y por no entenderla el pueblo, y lanzó el lema «se-

mejante en todo» (ὅμοιος κατὰ πάντα) como lazo de unión de todos los moderados. El propio Basilio firmó también este símbolo, que se esperaba sirviera para restablecer la armonía en la Iglesia. Sin embargo, creyó necesario redactar una declaración en el sentido de que la fórmula «semejante en todo» en realidad abraza, no solamente la voluntad, sino todo, tanto la hipóstasis como la esencia. Prueba largamente que, aunque el término mismo de *ousia* no esté contenido ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, su significado se puede encontrar por doquier. Es un manifiesto importante de teología homoiusiana que, en lo esencial, es reproducción de la doctrina de San Atanasio. Nos lo ha conservado Epifanio (*Haer.* 73,12-22: PG 42, 425-444).

El sínodo occidental se reunió en Rímini, pero no aceptó el credo que había sido dictado ni el lema «semejante en todo». Se abandonó el κατὰ πάντα y se conservó simplemente ὅμοιος. El sínodo oriental de Seleucia terminó en una escisión. Basilio de Ancira, Eustacio de Sebaste y Eleusio de Cícico fueron enviados al emperador a Constantinopla, quien logró que firmaran la definición de Rímini el 31 de diciembre del año 359. De esta manera, la victoria del arrianismo en su forma homoiusiana fue completa. Fue acerca de los acontecimientos de este año que dijo Jerónimo (*Dial. adv. Lucif.* 19): «El mundo entero gimió y se extrañó de ser arriano».

Así cayó el jefe de los homoiusianos, y en adelante el espíritu dominador sería Acacio de Cesarea, homoiusiano. Un sínodo que presidió él en Constantinopla, el año 360, depuso y desterró a sus enemigos, entre ellos a Basilio de Ancira, Eustacio y Eleusio. A Basilio se le obligó a ir a Iliria, donde, evidentemente, murió desterrado hacia el año 364, no sin haber antes retirado su consentimiento a la definición de Rímini (FILOST., *Hist. eccl.* 5,1).

Estudios: J. SCHLADEBACH, *Basilius von Ancyra. Eine historisch-philosophische Studie.* Diss. (Leipzig 1898); J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius* (Leipzig 1900) 121s; R. JANIN, *Basile d'Ancyre:* DHC 6 (1932) 1104-1107; E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts:* ZNW 34 (1935) 149-158; O. PERLER, *Basileios von Ankyra:* LThK² 2 (1958) 31-32.

SUS ESCRITOS

No fue la única obra salida de su pluma el tratado, mencionado más arriba, sobre la doctrina trinitaria, que nos ha conservado Epifanio y que Basilio compuso en colaboración con Georgio de Laodicea. San Jerónimo (*De vir. ill.* 89) afirma que publicó también *Contra Marcelo*, donde refutaba a su predecesor, además de un libro *Sobre la virginidad* y algunos otros opúsculos.

Durante mucho tiempo se creyó que estos escritos se habían perdido, hasta que, el año 1905, F. Cavallera identificó el tra-

tado de Basilio *Sobre la virginidad* con un opúsculo que anteriormente se había inscrito siempre entre las obras espurias de Basilio Magno *Sobre la verdadera pureza de las vírgenes* (Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας). El mismo título indica ya el propósito del autor en este extenso tratado: quiere mostrar las virtudes que debe tener una virgen si su vida le ha de conducir a la santidad y a la felicidad celestial. En el capítulo 65 cree necesario disculparse por descender a detalles demasiado nimios de tipo psicológico. Una apología de este género iría bien con el obispo de Ancira, que había sido médico antes de ser ordenado sacerdote. Es muy interesante su investigación sobre las relaciones entre la alimentación y la castidad (7-12: PG 30,681-693). La forma en que discute las cuestiones trinitarias acusa influencias homoiusianas y tiene muchos rasgos en común con la carta sinodal que compuso Basilio después del sínodo de Ancira del año 358. Es, pues, muy probable la identificación de Cavallera.

Ediciones: PG 30,669-809; A. VAILLANT, *De virginitate de saint Basile. Texte vieux slave* (París 1913).

Estudios: X. LE BACHELET, *Basile d'Ancyre*: DTC 2 (1905) 461-463; F. CAVALLERA, *Le «De virginitate» de Basile d'Ancyre*: RHE 6 (1905) 5-14; F. CAVALLERA, *Basile d'Ancyre*: DSp 1 (1937) 1283; J. JANNI CUESTA, *Dieta y virginidad*: Misc. Comillas 14 (1950) 187-197 (relación entre Basilio de Ancira y Gregorio de Nisa); A. VÖÖBUS, *Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homelie über die Jungfräulichkeit*: OC 40 (1956) 69-77.

LOS PADRES CAPADOCIOS

La vida y los tiempos de Marcelo y Basilio de Ancira nos han revelado hasta qué extremos sufrió la Iglesia del Asia Menor a causa de las controversias arrianas en la primera mitad del siglo IV. Hasta mediados de aquel siglo, la provincia de Capadocia no produjo a los tres grandes teólogos, Basilio de Cesarea, su amigo Gregorio de Nacianzo y su hermano Gregorio de Nisa, a quienes llamamos «los tres grandes Capadocios». En esta espléndida tríada, la obra teológica de Atanasio encontró su continuación y llegó a su cumbre. A su muerte, la derrota del arrianismo y la victoria gloriosa de la fe nicena estaban ya a la vista. Su contribución al progreso de la teología, a la solución del problema «helenismo y cristianismo», al restablecimiento de la paz y a la expansión del monaquismo tuvieron una influencia duradera en la Iglesia universal. Aunque unidos por intereses comunes de inteligencia y espíritu, así como por los lazos de una estrecha amistad, que duró toda la vida, cada uno de ellos representa un tipo distinto de personalidad. Así, por ejemplo, a Basilio se le conoce como hombre de acción; a Gregorio Nacianceno, como maestro de oratoria, y a Gregorio de Nisa, como pensador.

Estudios: H. WEISS, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten* (Brunsberg 1872); Id., *Die*

Erziehungslehre der drei Kappadozier (Friburgo i. B. 1903); K. UNTERSTEIN, *Die natürliche Gottesserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa* (Straubing 1902-1903) (2 Progr.); K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904); C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Naz., Nyssenoque Platonis imitatoribus*. Diss. (Gotinga 1908); J. MAIER, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier* Diss. (Breslau 1915); E. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena 1948) 28-67; G. SOELL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*: ThQ 131 (1951) 163-188. 288-319.426-457; J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*: DOP 12 (1958) 29-57; B. OTIS, *Cappadocian Thought as a Coherent System*: DOP 12 (1958) 95-124; S. FEDYNIK, *Mariologia apud Patres Orientales* (Roma 1958); H. L. RIVAS, *El conocimiento analógico de Dios en los Santos Padres de Capadocia*: Revista de Teología 6 (1959) 68-74; G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge [Mass.] 1959) 63-132; W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge [Mass.] 1961) 75-100; B. TATAKIS, *L'elemento estetico nel pensiero dei Padri cappadoci*: Rivista di Estetica 6 (1961) 219-226; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 278-290; J. MOSSAY, *Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources littéraires Cappadociens du IV^e siècle*. Préface par B. Botte (Textes et Études Liturgiques 3) (Lovaina 1966); G. K. GOZALISVILI, *Sobre la nacionalidad de los llamados «tres grandes capadocios»* (en georgiano): VII Viesojuzn. Konfer. Vizantinistor y Tbilisi (Tiflis 1965) 7-8; T. R. MARTLAND, *A Study of Cappadocian and Augustinian Trinitarian Methodology*: AThR 47 (1965) 252-263; M. HARL, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens*: REG 80 (1967) 407-412; J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Montpellier 30) (París 1968); M. VAN PARIS, *Exégèse et théologie trinitaire. Prov. 8,22 chez les Pères cappadociens*: Irénikon 43 (1970) 362-379; L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de Cristo y sacerdocio ministerial en los tres grandes capadocios*: Teología del sacerdocio 4 (1972) 177-201; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie*: SP 11 (TU 80) (Berlín 1972) 42-51.

BASILIO EL GRANDE

Sólo a uno de los tres Padres Capadocios se le ha distinguido con el sobrenombre de *Grande*: a Basilio. Justifican la concesión de este título sus extraordinarias cualidades como estadista y organizador eclesiástico, como exponente egregio de la doctrina cristiana y como un segundo Atanasio en la defensa de la ortodoxia, como Padre del monaquismo oriental y reformador de la liturgia. Nació en Cesarea de Capadocia, hacia el año 330, de una familia no menos famosa por su espíritu cristiano que por su nobleza y riqueza. Su formación elemental la recibió de su propio padre, Basilio, célebre retórico de Neocesarea del Ponto, hijo de Santa Macrina la mayor, discípula de San Gregorio Taumaturgo. Su madre, Emelia, hija de un mártir, trajo al mundo diez hijos, tres de los cuales llegaron a ser obispos: San Basilio, San Gregorio de Nisa y San Pedro de Sebaste, mientras que su hija mayor es bien conocida como Santa Macrina la joven, modelo de vida ascética. Para cursar estudios superiores, el inteligente joven asistió a

las clases de retórica en su ciudad natal, Cesarea, más tarde en Constantinopla y, finalmente, después del año 351, en Atenas. Coincidió en esta última ciudad con Gregorio Nacianceno, con quien entabló una amistad que había de durar toda la vida. Hacia el año 356 volvió a su tierra natal y empezó en Cesarea su carrera como retórico. Pero pronto renunció a ella para abrazar una vida enteramente dedicada a Dios. Este despertar espiritual lo describe él mismo en su *Ep.* 223,2:

Perdí mucho tiempo en tonterías y pasé casi toda mi juventud en trabajos vanos, dedicados a aprender las disciplinas de una sabiduría que Dios hizo necedad (1 Cor 1,20). De pronto desperté como de un sueño profundo. Contemplé la maravillosa luz de la verdad evangélica y reconocí la nadería de la sabiduría de los príncipes de este mundo, que van a ser destruidos (1 Cor 2,6). Lloré amargamente mi desdichada vida y pedí un guía que me iniciara en los principios de la piedad.

Su primer paso fue recibir el sacramento del bautismo; el siguiente, hacer un viaje por Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia, para relacionarse con los ascetas más célebres. En sus vidas encontró inspiración:

Admiré su moderación en la comida y su resistencia en el trabajo. Estaba admirado de su constancia en la oración y de cómo dominaban el sueño. Sin dejarse doblegar por ninguna necesidad natural y conservando siempre alto y libre el propósito de su alma, en medio del hambre y de la sed, con frío y desnudez, no prestaban atención al cuerpo ni estaban dispuestos a malgastar sus cuidados con él. Como si vivieran en una carne que no era suya, mostraban con hechos lo que es peregrinar en esta vida y tener la ciudadanía en el cielo. Todo esto provocó mi admiración. Consideré dichosas las vidas de estos hombres, por cuanto que probaban con obras que «llevan en su cuerpo la muerte de Jesús». Y deseé también yo ser imitador de ellos en la medida de mis fuerzas.

A su retorno, distribuyó sus riquezas entre los pobres y se retiró a la soledad no lejos de Neocesarea, en el Iris. Se vio pronto rodeado de compañeros que querían compartir su vida cenobítica. Cuando le visitó Gregorio de Nacianzo, el año 358, prepararon entre los dos la *Philocalia*, una antología de las obras de Orígenes, y las dos *Reglas*, que tuvieron una influencia decisiva en la expansión de la vida monástica en común y le valieron a Basilio el título de legislador del monaquismo griego. Aun en este período demostró ser hombre de acción, y en poco tiempo fundó unos cuantos monasterios. No es extraño que el metropolitano de Cesarea, Eusebio, ansiara poner al servicio de su diócesis los grandes talentos de Basilio. Hacia el año 364 persuadió a Basilio que se hiciera sacerdote. Basilio aceptó, y «fue en todo para él un buen consejero, un

hábil auxiliar, un comentador de las Escrituras, un intérprete de sus deberes, báculo de su vejez, sostén de su fe, merecedor de su confianza más que ningún otro de sus clérigos, con más experiencia que cualquier seglar», como dice Gregorio de Nacianzo (*Orat.* 43,33). A la muerte de Eusebio, el año 370, le sucedió como obispo de Cesarea, metropolitano de Capadocia y exarca de la diócesis civil del Ponto. En sus nuevas funciones se granjeó inmediatamente el amor de su pueblo. Fundó hospitales para enfermos y para las víctimas de enfermedades contagiosas, hogares para los pobres y hospicios para viajeros y extranjeros, hasta el punto de que Gregorio Nacianceno habla de toda una «nueva ciudad». En su lucha contra el arrianismo, que gozaba del apoyo estatal, supo combinar una actividad incesante con una gran sabiduría y prudencia. En sus relaciones con el emperador Valente y con sus prefectos no conoció el miedo ni la intimidación. En su conversación con el prefecto Modesto, que, enviado por el emperador, le amenazó con la confiscación y el exilio a fin de arrancarle una declaración firmada adhiriéndose a la causa arriana, se mostró como un verdadero príncipe de la Iglesia. Gregorio de Nacianzo nos ha dejado escrita la contestación de Basilio:

La confiscación de bienes no alcanza a quien nada tiene, a no ser que necesites acaso mis trapos y andrajos y los pocos libros que son toda mi vida. En cuanto al destierro, yo no lo conozco, porque no estoy ligado a ningún lugar: esta tierra donde vivo ahora no la considero mía, y el mundo entero, adonde puedo ser desterrado, lo considero mío, mejor dicho, todo él de Dios, cuyo habitante y peregrino soy. ¿Qué daño pueden hacerme las torturas, si no tengo cuerpo, a no ser que te refieras al primer golpe? Sólo de estas cosas eres tú dueño. Pero la muerte sería un beneficio para mí, porque me llevaría más pronto a Dios, para quien vivo y a quien sirvo y para quien he muerto ya en gran parte y hacia quien me apresuro desde hace tiempo.

Estupefacto ante estas palabras, Modesto replicó: «Hasta ahora nadie me ha hablado a mí de esta manera y con tanta libertad de palabra». A lo que respondió Basilio:

Quizás tampoco has tropezado nunca con un obispo hasta ahora... Cuando lo que está en juego y en peligro es Dios, todas las demás cosas se tienen por nada y a El sólo atendemos. Fuego, espadas, bestias e instrumentos que desgarran la carne son para nosotros más bien causa de deleite que de consternación. Aflígenos con esas torturas, amenaza, pon por obra todo cuanto se te ocurra, disfruta con tu poder. Que el emperador oiga también esto: de todas formas, no nos convencerás ni nos ganarás para la impía doctrina [arrianismo], aunque nos amenes con los más crueles tormentos (43,50).

Su impavidez y decisión hicieron tal impresión al emperador, que abandonó la idea de avasallar al obispo y rescindió el decreto de deportación.

La preocupación principal de Basilio fue la unidad de la Iglesia. La falta, casi total, de unidad entre los cristianos del Oriente y entre los obispos del Este y del Oeste le movió a buscar el patronato de Atanasio en su empeño por mejorar las relaciones entre Roma y el Oriente. Llegó a escribir una carta al papa Dámaso en la que le describía la terrible situación en que se encontraban las iglesias del Oriente y le rogaba que viniera a visitarlas (*Ep.* 70). Estaba convencido de que la ortodoxia triunfaría únicamente el día en que dejara de haber disensiones y derroche de energías entre los creyentes. Por desgracia, en el camino de la deseada armonía entre el Este y el Oeste surgía un grave obstáculo, la disputa de Paulino y Melecio sobre quién de los dos era el legítimo obispo de Antioquía. La apelación que hizo Basilio a Atanasio y a Roma para zanjar aquel cisma fue rechazada, principalmente porque la jerarquía occidental se oponía a Melecio, a quien él favorecía, y reconocía a Paulino. Así es que las cartas que volvieron de Roma afirmaban la comunión en la fe, pero no ofrecían ninguna ayuda. Sin embargo, vivió lo suficiente para ver, al menos, el amanecer de días mejores, cuando el 9 de agosto del año 378 moría el emperador Valente y las condiciones externas hacían posible el restablecimiento de la paz. Basilio, por su parte, murió el 1 de enero de 379, a la edad de sólo cincuenta años. Dos años más tarde se reunía en Constantino-pla el llamado segundo concilio ecuménico, donde trajo orden y paz a la Iglesia el emperador Teodosio el Grande, abriendo las puertas a todos los que se habían mantenido fieles a la fe de Nicea. No cabe duda de que las bases para este gran momento de la historia de la cristiandad las había puesto Basilio.

Estudios: E. VENABLES, *Basil of Caesarea*: DCB 1 (1900) 282-297; P. ALLARD, *Saint Basile* 4.^a ed. (París 1903); P. ALLARD y J. BESSE, *Basile de Césarée*: DTC 2 (1905) 441-459; J. SCHÄFER, *Basiliius' des Grossen Beziehungen zum Abendlande* (Münster 1909); J. PARGOIRE, *Basile de Césarée et Basiliens*: DAL 2 (1910) 501-510; J. WITTING, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten* (KGA 10) (Breslau 1912); Id., *Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des hl. Metropoliten Basiliius des Grossen von Caesarea*: Ehrengabe Joh. Georg Herzog v. Sachsen ed. por F. FESSLER (Friburgo i. B. 1920) 617-638; V. GRUMEL, *Saint Basile et le siège apostolique*: EO 21 (1922) 280-292; F. SCHEMMELE, *Basiliius und die Schule von Caesarea*: PhW 42 (1922) 620-624; J. RIVIÈRE, *Saint Basile, évêque de Césarée* (París 1925); F. ZUCCHETTI, *Eustathius von Sebaste und Basiliius von Caesarea*: RR 2 (1926) 17-22; M. CROVINI, *I malintesi di un famoso episodio storico del secolo IV. S. Basilio e Papa Damaso*: SC 6 (1928) 321-344; R. JANIN, *Saint Basile, archevêque de Césarée et docteur de l'Église* (París 1929); G. PESENTI, *Un ritratto greco-romano della vita di S. Basilio scritta da Gregorio Asceta*: Festgabe Heisenberg, ed. por F. DÖLGER (Leipzig 1929) 316-322; G. BARDY, *Basile de Césarée*: DHG 6 (1932) 1111-1126; K. V. ZETTERSTEEN, *Eine Homilie des Amphilocheus von Ikonium über Basiliius von Caesarea*: OC 9

(1934) 67-98; E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*: ZNW 34 (1935) 158-213 (cisma meleciano); J. DE GHELLINCK, *Un cas de conscience dans la carrière de S. Basile*: *Miscellanea Vermeersch I* (Analecta Gregor. 9-10) (Roma 1935) 217-237; H. ENGBERDING, *Die Verehrung des hl. Basilius des Grossen in der byzantinischen Liturgie*: *Der christliche Osten in Vergangenheit und Gegenwart* 2 (1937) 16-22; M. M. FOX, *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works* (Washington 1939); S. GIET, *Sasimes. Une méprise de saint Basile* (París 1941); Id., *Les idées et l'action sociales de saint Basile le Grand* (París 1941); M. J. LUBATSKY, *Des hl. Basilius' liturgischer Kampf gegen den Arianismus*: ZkTh 66 (1942) 20-38; M. RICHARD, *Saint Basile et la mission du diacre Sabinus*: AB 67 (1949) 178-202; G. BARDY, *Basilius von Caesarea*: RCh 1 (1950) 1261-5; L. VISCHER, *Basilius der Grosse*. Diss. (Basilea 1953); H. V. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 86-100; S. GIET, *Saint Basile et le concile de Constantinople de 360*: JThSt N.S. 6 (1955) 94-9; J. M. RONNAT, *Basile le Grand* (París 1955); O. ROUSSEAU, *La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile*: OrSyr 2 (1957) 261-284; H. RAHNER, *Basileios der Grosse*: LThK² 2 (1958) 33-35; J. GRIBOMONT, *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*: RHE 54 (1959) 115-124; G. DE JERPHANION, *Histoire de saint Basile dans les peintures de Cappadoce et dans les peintures romaines*: Byz 6 (1931) 535-558; N. G. PETROPULOS, 'Ο κανωνικός θετμός τῆς φιλίας ἡ φιλία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐν Ἀθήναις: Γρηγόριος Παλαμᾶς 44 (1961) 23-8.92-102.210-8; B. PRESCURE, *La personnalité morale de saint Basile le Grand*: *Studii teologice* 14 (1962) 283-299; E. AMAND DE MENDIETA, *Basile de Césarée et Damase de Rome. Les causes de l'échec de leurs négociations*: *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey* (Friburgo 1963) 122-166; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Nouvelles notes cappadociennes*: Byz 33 (1963) 121-183; S. GIET, *Basile était-il sénateur?*: RHE 60 (1965) 429-444; R. CADIOU, *Le problème des relations scolaires entre saint Basile et Libanios*: REG 129 (1966) 89-98; F. VON LILIENFELD, *Basilius der Grosse und die Mönchsväter der Wüste*: ZDMG (1969) 436; N. CORNEANU, *Les efforts de saint Basile pour l'unité de l'Église*: *Verbum Caro* 23 (n.90) (1969) 43-67; D. SAVRAMIS, *Basilius der Grosse als Vermittler zwischen Himmel und Erde*: *Kyrios N. S.* 10 (1970) 65-75.

I. SUS ESCRITOS

No sería exacto ver en Basilio únicamente al administrador y organizador eclesiástico. En medio de todas las tareas que consumían su tiempo, él fue siempre un gran teólogo. De hecho, en los libros litúrgicos de la Iglesia griega ocupa el primer puesto entre «los grandes maestros ecuménicos». Se le podría llamar, con ciertas reservas, «un romano entre los griegos», porque sus mismos escritos revelan un hombre de acción y una inclinación hacia los aspectos prácticos y éticos del mensaje cristiano, mientras que los demás Padres griegos muestran una decidida preferencia por el lado metafísico del Evangelio.

Gregorio Nacianceno certifica (*Orat.* 43,66) que sus contemporáneos tuvieron en gran estima sus escritos tanto por su contenido como por su forma. Los leían gente culta y gente iletrada, cristianos y paganos. No vacila en ponderar la influencia que ejercieron en su propio pensamiento, en su vida y aspiraciones, y le llama «maestro de estilo» (*Ep.* 51). Focio (*Bibl. cod.* 141) es aún más entusiasta:

El gran Basilio es admirable en todos sus escritos. Sabe mejor que ningún otro cómo usar un estilo que es puro, claro, propio y completamente forense y panegírico. A nadie cede en orden y pureza de sentimientos. Le gusta el estilo persuasivo, la dulzura y brillantez; sus palabras fluyen como un arroyo que brota naturalmente de una fuente. Emplea la probabilidad en tal grado, que si uno fuera a tomar sus discursos como modelos de lenguaje forense y practicara sobre ellos, con tal de que no estuviera del todo ayuno de las reglas relacionadas con este arte, no creo que necesitaría consultar ningún otro autor, ni siquiera a Platón ni a Demóstenes, que los antiguos recomendaban estudiar a quien deseara hacerse orador forense y panegirista.

Su producción literaria comprende tratados dogmáticos, ascéticos, pedagógicos y litúrgicos, además de gran número de sermones y de cartas. Afortunadamente, su legado literario no ha sufrido graves daños a través de los siglos. Su nombre ha sido una protección contra el olvido. Su prestigio fue tan grande, que se le han atribuido muchos opúsculos, homilias y cartas que compusieron otros. Se echa muy de menos una edición crítica de todas sus obras. La extensa historia que E. Amand de Mendieta ha dedicado a las ediciones existentes y los recientes estudios de J. Gribomont y Stig Y. Rudberg sobre la tradición manuscrita constituyen contribuciones preliminares muy valiosas en esta dirección.

Ediciones: J. GARNIER y P. MARAN, 3 vols. (París 1721-1730), reproducida en PG 29-32. Cf. E. AMAND, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée*: RB 52 (1940) 141-161; 53 (1941) 119-151; 54 (1942) 124-144; 56 (1944-45) 126-173; G. MERCATI, *Opere minori* 4 (ST 79) (Ciudad del Vaticano 1937) 372-376 (Cod. Vaticanus Gr. 428); ID., *Nota sul Codex Hauniensis 1343*: *Classica et Mediaevalia* 17 (1956) 109-118 (Cod. Vat. Barb. Gr. 462); S. Y. RUDBERG, *Codex Upsaliensis Graecus* 5: *Eranos* 50 (1952) 60-70; ID., *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile* (Upsala 1953); ID., *Indications stichométriques contenues dans quelques mss. de Basile*: *Eranos* 52 (1954) 191-4; J. GRIBOMONT, *Études suédoises et reclassements de la tradition manuscrite de saint Basile*: *Mus* 67 (1954) 51-69; ID., *Études sur l'histoire du texte de saint Basile*: *Scriptorium* 8 (1954) 298-304; E. AMAND, *La tradition manuscrite des oeuvres de saint Basile*: *RHE* 49 (1954) 507-521; S. Y. RUDBERG, *Morceaux choisis de Basile sélectionnés par Syméon Métaphraste*: *Eranos* 62 (1964) 100-119; ID., *Études d'un fragment de parchemin et notes sur les manuscrits grecs de Stockholm*: *ibidem* 120-124; K. TREU, *Fragmente von vier Handschriften der Basilius-Homilien in Moskau (Lenin-Bibliothek Gr. 166,7-9.20-26)*: *SP* 7 (TU 92) (Berlín 1966) 102-105. Para las versiones latinas antiguas, cf. B. ALTANER, *Beiträge zur Geschichte der allateinischen Übersetzungen von Väterschriften*: *HJ* 61 (1941) 208-212 (traducción de Rufino); A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich-Pasing 1949) 51-55; sobre los manuscritos armenios de la biblioteca de los mequitaristas de San Lazzaro, cf. I. W. DRIESSEN, *Les recueils manuscrits arméniens de Saint Basile*: *Mus* 66 (1953) 65-95.

Traducciones: Alemanas: *Sämtliche Schriften des hl. Basilius des Grossen* (Sämtliche Werke der Kirchenväter 19-26) (Kempten 1838-1842);

V. GRÖNE: BKV 3 vols. (Kempten 1875-1881); A. STEIGMANN: BKV² 46.47 (Kempten 1925).—*Francesas*: B. PRUCHE: SCH 71 (1945); S. GIET: SCH 26 (1949).—*Inglésa*: B. JACKSON: LNPF ser.2 vol.8 (1895).—Otras traducciones al hablar de cada una de las obras.

Estudios: T. L. SHEAN, *The Influence of Plato on St. Basil the Great*. Diss. (Baltimore 1906); C. GRONAU, *De Basilio. Gregorio Naz., Nyssenoque Platonis imitatoribus*. Diss. (Gotinga 1908) 34-43; J. TRUNK, *De Basilio Magno sermonis Attici imitatore*. Progr. (Ehingen 1911); G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* (Milán 1933) 34-43; P. HENRY, *Les états du texte de Plotin* (París 1938) 159-196; J. JOOSEN (P. Calasancius), *De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote met een inleiding over de opvattingen van de griekse en romeinse rhetoren aangaande beeldspraak* (Nimega 1941); E. AMAND, *A propos d'un livre récent: «Bildersprache» et critique d'authenticité des oeuvres basiliennes*: RB 54 (1942) 145-150; W. M. ROGGISCH, *Platons Spuren bei Basilius dem Grossen*. Diss. (Bonn 1949) (mecanografiado); B. ALTANER, *Augustinus und Basilius der Grosse. Eine quellenkritische Untersuchung*: RB (1950) 17-24; L. VISCHER, *Das problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern*: ThZ 9 (1953) 173-200; L. BUSCH, *Basilius und die Medizin: Therapeutische Berichte* 29 (Leverkusen 1957) 111-121; H. J. FRINGS, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*. Diss. (Bonn 1959) 2-23; G. M. COSSU, *L'amore naturale verso Dio e verso il prossimo nell'insegnamento di San Basilio Magno*: Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata N. S. 14 (1960) 87-107; ST. Y. RUDBERG, *Annotations historiques et «adscripta» métriques contenus dans les manuscrits de Basile de Césarée*: Scriptorium 15 (1961) 61-7; G. J. M. BARTELINK, *Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique*: VC 17 (1963) 85-104; A. BENITO Y DURÁN, *Huellas autognoseológicas basilianas en San Ambrosio y San Agustín*: Augustinus 10 (1965) 199-225; M. GIACCHERO, *L'influsso di Plutarco nella condanna basiliana del prestito a interesse*: Tetraonyma. Miscellanea Graeco-Romana L. De Regibus, P. Minzazzini, A. Neppi Modona, E. Turolla dicata (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale 25) (Génova 1966) 157-174.

I. Escritos dogmáticos

Todos los tratados dogmáticos que nos quedan de Basilio están dedicados a refutar el arrianismo.

1. *Contra Eunomio*

Su escrito dogmático más antiguo es el *Adversus Eunomium*, en tres libros, que compuso entre los años 363-365. Su título original, Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, está indicando que se trata de una refutación del pequeño tratado *Apologia*, que publicó, hacia el año 361, Eunomio, uno de los jefes del ala extrema del arrianismo, los anomeos. El libro primero refuta el argumento de que la esencia de Dios consiste en su inascibilidad (ἀγεννησία) y que, por consiguiente, el Verbo no puede ser verdadero Hijo de Dios, porque es engendrado y simple criatura. El libro segundo defiende la doctrina de Nicea de que el Verbo es consubstancial (ὁμοούσιος) con el Padre. El libro tercero afirma con idéntico énfasis la consubstancialidad del Espíritu Santo. Las ediciones impresas agregan dos libros más, dedicados igualmente a defender la

consustancialidad del Hijo y del Espíritu Santo; pero no fueron compuestos por Basilio, sino, al parecer, por Dídimo el Ciego (cf. *supra*, p.94s).

Edición: PG 29,497-669.

Estudios: M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*. Diss. (Wittenberg 1908); F. DIEKAMP, *Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse*:: BZ 18 (1909) 1-13.190-94; E. VANDENBUSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «le technologue»*: RHE 40 (1944-45) 47-72; J. LEBON, *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie*: Mus 50 (1938) 61-83; A. BENITO Y DURÁN, *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y San Basilio*: Augustinus 5 (1960) 206-226.

2. Sobre el Espíritu Santo

La obra *Sobre el Espíritu Santo* (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος), escrita hacia el año 375, trata también de la consustancialidad de las dos divinas Personas, del Hijo y del Espíritu Santo, con el Padre. Empieza Basilio explicando que le habían criticado por haber usado en público la doxología: Gloria al Padre con el Hijo juntamente con el Espíritu Santo (μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), en vez de la fórmula corriente: Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo (διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι). Se consideraba la primera como una innovación. Basilio se justifica diciendo que la primera es tan ortodoxa como la segunda e insiste en que la Iglesia usa ambas. Siendo el Hijo y el Espíritu Santo de la misma idéntica substancia del Padre, les corresponde a los dos igual honor que al Padre, como lo prueban la Escritura y la tradición. Por consiguiente, la primera fórmula, «con el Hijo juntamente con el Espíritu Santo», es hasta más apropiada que la segunda, porque establece la distinción de las Personas divinas, pero al mismo tiempo da claro testimonio de la eterna comunión y perpetua conjunción que existe entre ellos. De esta manera sirve para refutar al sabelianismo y al arrianismo a la vez. De este tratado, que Basilio dedicó a su amigo Anfiloquio, obispo de Iconium, se sirvió seis años más tarde San Ambrosio como de fuente para su *De Spiritu Sancto*; por este medio las ideas de San Basilio llegaron al Occidente.

Ediciones: PG 32,67-217; edición crítica: C. F. H. JOHNSTON, *The Book of St. Basil the Great On the Holy Spirit* (Oxford 1892); nueva edición crítica: B. PRUCHE, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit. Texte, trad. et notes* (SCH 17) (París 1947).

Traducciones: Alemana: M. BLUM, *Basilus von Caesarea. Über den Heiligen Geist, eingeleit. u. übers.* (Sophia 8) (Friburgo de Br. 1967).—Francesa: B. PRUCHE, o.c.—Inglesa: B. JACKSON: LNPF ser.2 vol.8 (1895) 2-50.

Estudios: T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Friburgo i. B. 1901) 89-145; *Id.*, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. S.* (Munich 1902) 59-70; P. HENRY, *Les états du texte de Plotin* (París 1938) 162-170 (compuesto hacia el 360); P. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous*

d'après les Pères grecs (Roma 1946) 143-165; B. PRUCHE, *L'originalité du traité de saint Basile sur le Saint-Esprit*: RSPT 32 (1948) 207-221; H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (AGWG Philolog.-Hist. Kl. 3 n.39) (Gotinga 1956); W. JAEGER, *Basilius und der Abschluss des trinitarischen Dogmas*: ThLZ 83 (1958) 255-258; H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften «De Spiritu Sancto»* (Patristische Texte und Studien 3) (Berlín 1964); B. PRUCHE, *Autour du Traité sur le Saint Esprit de saint Basile de Césarée*: RSR 52 (1964) 204-232 (sobre la doxología); ID., *Δόγμα et Κήρυγμα dans le traité «Sur le Saint Esprit» de Saint Basile de Césarée en Capadoce*: SP 9 (TU 94) (Berlín 1967) 257-262; J. COMAN, *La démonstration dans le traité «Sur le Saint Esprit» de Saint Basile le Grand. Préliminaires*: ibidem 172-209; J. GRIBOMONT, *Esotérisme et tradition dans le Traité du Saint-Esprit de saint Basile*: Oecumenica (1967) 22-56.

2. Tratados ascéticos

Se da el nombre de *Ascetica* a un grupo de trece escritos atribuidos a Basilio, entre los que se incluyen algunas obras espurias junto a otras que son ciertamente auténticas. Gracias al estudio de J. Gribomont sobre la tradición textual de estos *Ascetica*, disponemos por vez primera de una descripción y clasificación exactas de sus manuscritos y de un examen crítico de las antiguas traducciones armenias, georgianas, árabes y eslavas.

Edición: PG 31,620-1428. Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (Bibl. du Mus. 32) (Lovaina 1953).

Traducciones: Alemana: V. GRÖNE: BKV (1877).—Francesa: G. HERMANT, *Les Ascétiques de saint Basile* (París 1673).—Inglesa: W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil* (SPCK) (Londres 1925); M. M. WAGNER: FC 9 (1950) 9-430.—Italiana: E. LEGGIO, *L'Ascetica di S. Basilio il Grande* (Turín 1934).—Ucraniana: A. SEPTICKIJ (Lwow 1929).

Estudios: G. BARDY: DSp 1,1273-1283; P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (París 1932); O. RING, *Das Basiliusproblem*: ZKG 51 (1932) 365-383; J. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*: OCP 1 (1935) 129-132 (doctrina ascética de Basilio); E. AMAND, *Les Ascétiques de S. Basile de Césarée. Exposé des problèmes d'authenticité* (Lovaina 1935); M. VILLER y K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. B. 1939) 123-133; F. M. GUÉTET, *La tradition manuscrite des Ascétiques attribuées à S. Basile*: Mélanges Bénédictins (St. Wandrille 1947); E. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique* (París 1949) (con una lista completa de las obras ascéticas auténticas); A. DIRKING, *Die Bedeutung des Wortes Apathie beim hl. Basilius dem Grossen*: ThQ 134 (1954) 202-212; J. GRIBOMONT, *L'exhortation au renoncement attribuée à saint Basile*: OCP 21 (1955) 375-398 (PG 31,625-648 *De renuntiatione saeculi* no es auténtico); T. PICHLER, *Das Fasten bei Basilius dem Grossen und im antiken Heidentum* (Innsbruck 1955); J. E. BAMBERGER, MNHME — ΔΙΑΘΕΣΙΣ. *The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil*: OCB 34 (1968) 233-251.

1. *Moralia* (Τὰ ἠθικά)

Los *Moralia* son una colección de ocho reglas o instrucciones morales (*regulae*), cada una de ellas respaldada por citas del Nuevo Testamento. Aun cuando la obra está dedicada

a los cristianos en general y trata primeramente de deberes de índole general, de hecho es una vigorosa exhortación en favor de la vida ascética. Es la pieza más antigua y más importante del *Corpus asceticum*. San Basilio la compuso durante su estancia en el Iris, en el Ponto, estando con él Gregorio Nacianceno. Es su primera obra ascética, que publicó con el prólogo 7 *De iudicio Dei* a modo de prefacio. El prólogo 8 *De fide* lo agregó más tarde él mismo. A juicio de Gribomont, sólo los *Moralia* merecen el título de *Reglas* ("Ἔσθαι").

Edición: PG 31,700-869 *Moralia*; 31,653-699 *De iudicio Dei* y *De fide*.

Traducción: Francesa: L. LÈBE, *Saint Basile, Les Règles morales et portrait du chrétien*, introd. et trad. (Maredsous 1969).

Estudios: J. GRIBOMONT, *Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand*: VS Suppl. 21 (1952) 192-215; Id., *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 416-426; J. LÈBE, *Saint Basile et ses Règles morales*: RB 75 (1965) 193-200.

2. Las dos Reglas monásticas

Son de origen más reciente las dos series de «reglas» que son fruto de preguntas hechas por los monjes a quienes visitaba San Basilio. En su forma actual, la primera, titulada *Reglas detalladas (Regulae fusius tractatae)*, discute en 55 párrafos los principios de la vida monástica; la segunda, las *Reglas breves (Regulae brevius tractatae)*, en 313 capítulos, su aplicación a la vida cotidiana de una comunidad monástica. Las dos están dispuestas en forma de preguntas y respuestas, y se fundan en notas de conversaciones pastorales sostenidas por Basilio con miembros de sus monasterios, tal como las copiaron los taquígrafos. La redacción más antigua de una colección de este tipo de preguntas y respuestas ya no existe en su texto original griego, pero sí en versiones siríacas y en una traducción latina de Rufino. Este último parece que la recibió de su maestro Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.185), quien se la había llevado consigo en su huida a Constantinopla y Palestina. Esta forma primitiva acusa la influencia de Eustacio de Sebaste, viejo amigo de Basilio, que propagó la vida monástica en el Asia Menor, antes de que la abrazara Basilio. Esto explica que el historiador Sozomeno (*Hist. eccl.* 3,14) diga lo siguiente:

Se dice que Eustacio, que gobernó la iglesia de Sebaste, en Armenia, fundó una sociedad de monjes en Armenia, Paflagonia y Ponto, e introdujo una disciplina rígida sobre las carnes que han de tomarse o evitarse, sobre los vestidos que se han de usar y sobre las costumbres y conducta exacta que se han de observar. Tanto es así, que algunos sostienen con tesón que él es el autor de un tratado ascético que comúnmente se atribuye a Basilio de Capadocia.

En la redacción más antigua o «Pequeño Asketikon», que remonta al año 358-359 aproximadamente, Gribomont advierte

una atmósfera mesaliana en algunas preguntas y cierta deliberada reserva en las respuestas. Con el tiempo, Basilio se liberó y liberó a los monjes de la influencia de Eustacio y desarrolló sus propias ideas acerca de la vida monástica. Únicamente dependen del «Pequeño Asketikon» los 23 primeros números de las *Reglas detalladas*; los números 24-55 suponen un estadio más avanzado del cenobitismo basiliano.

Una segunda redacción de esta colección de preguntas y respuestas parece que proviene del monasterio basiliano de Cesarea. En ella encontramos, además, los *Epitimia*, normas de castigos para monjes y monjas que quebrantan el código monástico. Esta segunda forma la recogió más tarde Teodoro Estudita.

La forma literaria quedó mejorada en una tercera redacción. La combinó con los *Moralia* el mismo Basilio y la envió a sus discípulos del Ponto, a quienes no podía visitar personalmente. La llamó humildemente «esquema» o «boceto», ὑποτύπωσις ἀσκήσεως.

Ninguna de estas redacciones tuvo, empero, una difusión tan grande como la llamada *vulgata*, preparada por un compilador del siglo VI, que se valió de la tercera redacción que encontró en unos manuscritos del Ponto. Empieza con el prólogo 6, que abre una colección que consta de los prólogos 7, 8, los *Moralia* y las preguntas. Después de las investigaciones de Gribomont, todas estas piezas las podemos considerar auténticas. Esta edición *vulgata* inserta los prólogos 5 y 4 entre los *Moralia* y las *Reglas detalladas*, y el prólogo 9 entre las *Reglas detalladas* y las *breves*, que se hallan aquí separadas por vez primera. Siguen al final los *Epitimia*, precedidos de una compilación de dos cartas de Basilio, *Ep.* 173 y 22. Puede ser que el prólogo 5 y los *Epitimia* sean obra de un discípulo suyo. Los prólogos 6, 7 (*De iudicio*) y 8 (*De fide*) son de San Basilio; pero el prólogo 9 no salió de su pluma, sino que es un extracto de la homilía 25 de Pseudo-Macario.

El «Gran Asketikon» se fue ampliando en la Edad Media. Se le agregaron, por ejemplo, al final las *Constitutiones asceticae*, que son unas extensas directivas y exhortaciones a los monjes, y el tratado *De bautismo*. El origen de aquéllas no está dilucidado aún. Se advierte una influencia mesaliana en el capítulo primero. El opúsculo *Sobre el bautismo*, en dos libros, trata de la preparación al bautismo y a la sagrada comunión y de una vida conforme a las promesas del bautismo. Aunque en el libro segundo el autor alude a los *Moralia* y a las *Regulae* como a obras suyas, se ha puesto en tela de juicio su autenticidad; alguien lo ha atribuido a Severiano de Gá-bala. Las pruebas de Gribomont en favor de la paternidad de Basilio son muy convincentes.

La legislación de San Basilio ha sobrevivido en el Oriente hasta nuestros días en la Regla monástica más importante de

la Iglesia griega. Los basilianos son la gran Orden del Oriente. Pero la influencia de estas constituciones fue de largo alcance aun en el Occidente. Ya las había traducido Rufino de Aquileya antes de finalizar el siglo IV, y, más tarde, los legisladores monásticos occidentales, San Casiano y San Benito, las conocieron. Las mencionó también Gregorio de Tours (*Hist. Franc.* 10-29), y en el siglo IX aparecen nuevamente en la gran *Concordia* de San Benito de Aniano (*Concordia reg.* 3,3).

Ediciones: PG 31,889-1052 *Regulae fusius tractatae*; 31,1080-1305 *Regulae brevius tractatae*; 31,620-5 *Praevia institutio ascetica*; 31,1305-1316 *Epitimia*; 31,1315-1428 *Constitutiones asceticae*; 31,1513-1628 *De baptismo*.—La versión latina de las Reglas hecha por Rufino: PL 103,487-554; PG 31,648-652 *De ascetica disciplina*. La versión latina antigua: A. WILMART, *Le discours de saint Basile sur l'ascèse en latin*: RB 27 (1910) 226-233.—Una versión eslavónica antigua: P. A. LAVRON y A. VAILLANT, *Les Règles de St. Basile en vieux slave*: Revue des Études Slaves 10 (1930) 5-35.

Traducciones: Alemanas: *Sämtliche Werke der Kirchenväter aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt* vol.21 (Kempten 1839) 226-398; vol.22 (Kempten 1839) 3-40; V. GRÖNE, *Ausgewählte Schriften des hl. Basiliius des Grossen* vol.2 (BKV 1877) 53-364; H. URS VON BALTHASAR, *Die grossen Ordensregeln* (Einsiedeln 1948) 29-98 (reproduce la traducción de las Reglas de Gröne).—Francesa: L. LÈBE, *Saint Basile, Les Règles monastiques*, introd. et trad. (Maredsous 1969).—Inglesa: W. K. L. CLARKE, o.c.—Italiana: E. LEGGIO, o.c.

Estudios: G. BARDY: DDC 2,218-224 (Reglas); E. F. MORISON, *St. Basil and his Rule* (Oxford 1912); W. K. L. CLARKE, *St. Basil the Great. A Study in Monasticism* (Cambridge 1913); M. ROTHENHÄUSLER, *Der hl. Basiliius und die klösterliche Profess*: BM 4 (1922) 280-290; F. LAUN, *Die beiden Regeln des Basiliius, ihre Echtheit und ihre Entstehung*: ZKG 44 (1925) 1-61; M. G. MURPHY, *Saint Basil and Monasticism* (Washington 1930); H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien* (TU 4,10,1) (Leipzig 1941) 451-465 (Reglas); A. T. GEOGHEGAN, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture* (SCA 6) (Washington 1945) 175-181; M. LOOTENS, *De H. Basiliius de Groote en het monnikenwezen* (Lovaina 1946); F. M. GUÉTET, *La tradition manuscrite des Ascétiques attribuées à S. Basile*: Mélanges Bénédictins (St. Wandrille 1947) (una recensión estudiada de las Reglas basilianas); E. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile de Césarée* (Maredsous 1949); S. GIET, *Le rigorisme de saint Basile*: RSR (1949) 333-342; P. DE GUCHTENEERE, *Les «Constitutions ascétiques» attribuées à saint Basile. État des questions* (Lovaina 1954) (mecanografiado); L. T. LEFORT, *Les Constitutions ascétiques de saint Basile*: Mus 69 (1956) 5-10 (fragmentos de una versión copta de las Reglas); B. DRACK, *Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basiliius des Grossen*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 7 (1960) 297-309; 8 (1961) 92-108; J. GRIBOMONT, *Eustathe de Sébaste*: DSp 4,2 (1961) 1708-1712; ID., *Saint Basile: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (Théologie, 49) (París 1961) 99-113; M. AUBINEAU, *Un témoin du «De baptismo» attribué à S. Basile, le Codex Harleianus 5666*: JThSt 15 (1964) 75-76; E. G. CHINTIBIZDE, *Versions georgianas del «Asketikon» de Basilio Magno y su importancia para la reconstrucción del texto original griego* (en georgiano) (Tiflis 1965); M. COLIBA, *Las reglas monásticas de San Basilio el Grande en la historia de la vida religiosa monástica y del culto cristiano* (en rumano): Studii teologice 17 (1965) 241-253; L. LÈBE, *Saint Basile. Note à propos des Règles monastiques*:

RB 76 (1966) 116-119; D. SOVRAMIS, «Ora et labora» bei Basileios dem Grossen: Kyrios 6 (1966) 129-149; A. BENITO Y DURÁN, *El trabajo manual en la Regla de San Basilio*: Teología Espiritual 15 (1971) 317-358.

3. Tratados de educación

1. *Ad adolescentes*

En su *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos*, San Basilio trata de un problema particular de educación: la actitud cristiana ante la literatura y el saber paganos. Aunque el opúsculo se presenta bajo la forma modesta de un consejo dado a sus sobrinos, que acudían a escuelas paganas, tiene en realidad una importancia mucho mayor, puesto que nos hace conocer la opinión de San Basilio sobre el valor de la literatura clásica. Le señala, es verdad, un lugar muy por debajo de la Sagrada Escritura, pero no prohíbe su uso a fines educacionales. El estudio de los escritores antiguos puede ser de provecho si se hace una buena selección de las obras de los poetas, historiadores y retóricos, y se excluye todo lo que pudiera ser peligroso para las almas de los estudiantes. Parece preocuparse únicamente de la vida moral de los lectores, pero no siente inquietudes por su fe. En esta clase de literatura se debería buscar la miel y evitar el veneno. De esta manera, los jóvenes cristianos de Cesarea podrían encontrar muchos ejemplos de virtud en Homero, Hesíodo, Teognites, Solón y Eurípides; en los filósofos, sobre todo en Platón, a quien cita varias veces. La exhortación está escrita con un aprecio extraordinario de los valores permanentes del saber helenístico; su actitud abierta ha ejercido una enorme influencia en la postura de la Iglesia ante la tradición clásica. Basilio está plenamente convencido de las ventajas de una erudición que combina la verdad cristiana con la cultura tradicional: «El fruto del alma es, primordialmente, la verdad; sin embargo, el revestirla de sabiduría externa no deja de tener mérito, dando al fruto una especie de follaje y envoltura y un aspecto que no es feo en manera alguna» (175).

Ediciones: PG 31,563-590.—*Ediciones aparte*: E. SOMMER (París 1903); A. DIRKING (Münster 1934); F. BOULENGER, *Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres hélléniques*. Texte établi et trad. 3.^a ed. (París 1965); R. J. DEFERRARI, *Address to Young Men on Reading Greek Literature*: St. Basil, Letters vol.4 (LCL) (Londres 1934) 249-348 (texto griego y traducción); A. NARDI, *Discorso ai giovani sulla lettura di classici* (Turín 1931); E. NERI y G. BALPONI, *S. Basilius Magnus, Le omelie: Ai giovani* (Siena 1938).

Traducciones: Española: *San Basilio. Cómo leer la literatura pagana* (Nebli. Clásicos de la Espiritualidad).—Alemana: A. STEGMANN: BKV² 47 (1925) 445-468.—Francesa: F. BOULENGER, o.c.—Inglesas: F. M. PADELFORD, *Address to the Young Men on the Right Use of Greek Literature: Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great* (Nueva York 1902) 97-120; R. DEFERRARI, o.c.—Italiana: A. NARDI, o.c.

Estudios: H. EICKHOFF, *Zwei Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum* (Schleswig 1897); G. BÜTTNER, *Basileios' des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung* (Munich 1908); G. WEYMAN, *St. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker*: HJ 30 (1909) 287-296; L. V. JACKS, *St. Basil and Greek Literature* (Washington 1922); M. GOEMANS, *Het tractaat van Basilius den Groote over de klassieke studie* (Nimega 1945); G. SOURY, *Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque*: Actes du Congrès de l'Assoc. G. Budé (Grenoble 1948) 152-154 (resumen); R. G. AMATUCCI, *Qualche osservazioni sul Πρὸς τοὺς νέους di Basilio*: RFIC (1949) 191-7; P. KOUKOULES, *Basilio, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo como educadores* (en griego) (Atenas 1951); A. BENITO Y DURÁN, *El discurso de San Basilio a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introducción humanístico-cristiana a la filosofía*, discurso (Cuenca 1959); G. MORELLI, *Il Solone di Basilio di Cesarea*: RFIC 91 (1963) 182-196.

2. *Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem*

Este breve tratado en latín se consideró, desde el siglo IX, ser obra de San Basilio; pero a partir del siglo XVI se creía comúnmente que era obra de un autor desconocido. Sin embargo, su más reciente editor opina que fue realmente Basilio el Grande quien lo escribió y que el texto latino representa la versión que hiciera Rufino. Hace basar su deducción en una confrontación con las Reglas de San Basilio. Prueba que San Benito de Nursia conoció y estimó grandemente la *Admonitio*. El uso amplio que en ella se hace de la Biblia, sobre todo de los Proverbios, es característico del monaquismo egipcio primitivo. Hay gran número de semejanzas entre la *Admonitio* y las obras de Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.184); por ejemplo, las sentencias sobre la *humilitas*, sobre el ayuno combinado con el silencio, etc. Todo está apuntando hacia el monaquismo egipcio de Escete como su lugar de origen. Esto no se opondría a la paternidad de Basilio, pues éste visitó a aquellos monjes el año 360. Pero hay que reconocer que no hay en esto más que una posibilidad, y no una prueba positiva, en favor de que haya sido él quien compuso este tratado. Sin embargo, otros rasgos sugieren la fecha del 350-360 como tiempo aproximado de composición. Por ejemplo, el contenido le recuerda a uno la *Vita Antonii* (cf. *supra*, p.43) en varios pasajes, en especial en el uso más bien limitado que hace del título «monachus».

Edición: P. LEHMANN, *Die Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem* (SAM Phil.-hist. Kl. [1955] H.7) (Munich 1955). Cf. A. ADAM: DLZ 78 (1957) 579-582.

Traducción: Anglosajona: H. W. NORMAN, *The Anglo-Saxon Version of the Hexameron of St. Basil and the Saxon Remains of St. Basil's Admonitio ad filium spiritualem with a Translation* (Londres 1848).

Estudios: P. LEHMANN, *Ein Ermahnungsschreiben Basilius' des Grossen, die Benediktiner-Regel und der Basilius-Übersetzer*: FF 29 (1955) 214-215; E. MANNING, *L'Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem et la Règle de S. Benoît*: RAM 42 (1966) 475-479.

4. Homilias y sermones

San Basilio se distingue de sus grandes contemporáneos en que no escribió ningún comentario científico sobre los libros de la Sagrada Escritura. Su habilidad exegética la demuestra en sus numerosas homilias. Desplegó en ellas los artificios de la retórica antigua. Emplea generosamente los recursos de la Segunda Sofística, la metáfora, la comparación, la «ecphrasis», las figuras gorgianas y el paralelismo, como era moda en su tiempo; pero en esto es más comedido que los dos Gregorios y nunca considera estos refinamientos como el elemento principal de sus sermones. Es, sin duda alguna, uno de los más brillantes oradores eclesiásticos de la antigüedad, que sabe combinar el aparato retórico con la simplicidad de pensamiento y la claridad de expresión. Por encima de todo, es el médico de las almas, que no quiere agradar a sus oyentes, sino mover sus conciencias.

Por fortuna, la tradición textual de las homilias ha sido objeto de concienzuda investigación por parte de Stig Y. Rudberg. Ha examinado 169 manuscritos, que ha reducido a 14 o 18 tipos distintos.

Estudios: Véanse los estudios de Rudberg, *supra*, p.229; J. M. CAMPBELL, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great* (PSt 2) (Washington 1922); W. HENGESBERG, *De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit*. Diss. (Bonn 1957); E. AMAND DE MENDIETA, *L'édition critique des homélies de Basile de Césarée*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 35-45; E. ROUILLARD, *Peut-on retrouver le texte authentique de la prédication de Saint Basile?*: *ibidem* 90-101; K. TREU, *Fragmente von vier Handschriften der Basilius-Homilien in Moskau (Lenin-Bibliothek Gr. 166, 7.19.20.26)*: *ibidem* 102-105.

1. *In Hexaemeron*

Entre las homilias, el puesto de honor corresponde a las nueve homilias sobre el *Hexámeron*, la narración de los «seis días» de la creación contenida en Génesis 1,1-26. Las pronunció siendo todavía presbítero, antes del año 370, como sermones de cuaresma, dentro de una misma semana, pues algunos días predicaba dos veces, por la mañana y por la tarde. Aunque llevan señales de improvisación, fueron muy estimadas en Oriente y Occidente. No hay en la literatura griega de la tardía época ninguna obra que pueda compararse en belleza retórica con estas homilias. Ambrosio se aprovechó bastante de ellas para sus propias homilias sobre el mismo tema. Ya para el año 440 había aparecido una traducción latina hecha por el africano Eustacio.

Basilio dice claramente que no está interesado en la interpretación alegórica del Génesis:

Conozco las leyes de la alegoría, aunque no por haberlas inventado yo mismo, sino por haber tropezado con ellas en obras de otros. Los que no admiten el sentido

ordinario de las Escrituras, no llaman al agua agua, sino otra cosa. Interpretan una planta o un pez como se les ocurre. Explican la naturaleza de los reptiles y de las fieras de forma que se ajuste a sus propias alegorías, como los intérpretes de sueños que explican los fenómenos de los sueños como les viene bien para sus propios intentos. Yo, en cambio; cuando oigo la palabra hierba, entiendo que quiere decir hierba. Planta, pez, bestia salvaje, animal doméstico—yo tomo todas estas palabras en su sentido literal, «porque no me avergüenzo del Evangelio» (*Hex.* 9,80).

Se propone dar una concepción cristiana del mundo en contraste con las nociones paganas antiguas y con el maniqueísmo, mostrando al Creador tras la creación. Traza un cuadro lleno de colorido de la belleza de la naturaleza y describe las maravillas del cosmos en un sorprendente alarde de ciencia natural y de filosofía, que sólo puede hacer quien esté al corriente de la investigación y de la ciencia contemporáneas. Muchas de sus explicaciones están tomadas de Aristóteles, Platón y Poseidonio. Debe también algo a Plotino, aunque nunca le menciona. Sus homilías también son, pues, importantes a causa de las fuentes que utilizan. En la última anuncia una conferencia sobre el hombre como imagen de Dios. No parece que la llegara a pronunciar nunca, pues Ambrosio sólo conoce nueve homilías, y Gregorio de Nisa compuso su *De hominis opificio* con el fin exclusivo de completar la obra de su hermano. No son auténticos los dos sermones *De hominis structura* (PG 30, 9-61) ni otro sermón, *De paradiso* (PG 30,61-72).

Ediciones: PG 29,3-208; nueva edición crítica: S. GIET, *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaméron*. Texte grec, introd. et traduction (SCH 26) (París 1949); nueva edición revisada y aumentada: SCH 26bis (París 1968); A. SMETS y M. VAN ESBROECK, *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XII de l'Hexaméron)*, introd. texte critique, trad. et notes (SCH 160) (París 1970) (Basilio sería el autor del texto breve que aquí se edita).—La antigua versión latina de Eustacio: PG 30 869-968; nueva edición crítica: E. AMAND DE MENDIETA y S. Y. RUDBERG, *Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélie sur l'Hexaméron de Basil de Césarée*. Ed. crit. avec prol. et tables (TU 66) (Berlín 1958).—I. ABULADZE, *Las versiones (georgianas) más antiguas del Hexaemeron de Basilio de Cesarea y del «De hominis opificio» de Gregorio de Nisa, según manuscritos de los siglos X-XII* (en georgiano) (Tiflis 1964).—R. AITZETMÜLLER, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes*. Bd. IV (Editiones Monumentorum Slavicorum Veteris Dialecti 3) (Graz 1966) (versión paleoslava del s. IX-X).

Traducciones: Alemana: A. STEGMANN: BKV² 47 (1925) 8-153.—Anglosajona: H. W. NORMAN, *The Anglo-Saxon Version of the Hexameron of St. Basil* (Londres 1848).—Francesa: S. GIET, o.c.; A. SMETS y M. VAN ESBROECK, o.c.—Inglesa: B. JACKSON: LNPF ser.2 vol.8 (1895) 52-107; A. C. WAY, *Exegetic Homilies* (FC 46) (Nueva York 1963).

Estudios: C. GRONAU, *Poseidonios, eine Quelle für Basilius' Hexameron* (Braunschweig 1912); Id., *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* (Leipzig 1914) 7-112; J. LEVIE, *Les sources de la septième et huitième Homélie de St. Basile sur l'Hexaméron*: Musée Belge (1920)

113-149; J. H. VAN HAERINGEN, *Quis fuerit Basilii Magni de mundi procreatione orationum ordo*: Mnem N.S. 63 (1925) 53-56; M. CESARO, *Natura e cristianesimo negli Ebameron di San Basilio e di Sant' Ambrogio*: Didaskaleion 7 (1929) 51-123; E. STÉPHANU, *Le sixième jour de l'Hexaméron de saint Basile*: EO 35 (1932) 385-398 (*De hominis structura* auténtico); Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand* (París 1934); J. TOROSSIAN, *La versión armenia de las Homilias In Hexaameron de San Basilio* (en armenio): Bazmavep. 91 (1934) 327-336.412-425; E. V. IVANKA, *Die Autorschaft der Homilien* Εἰς τὸ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμέτερον καὶ ὁμοίωσιν: BZ 36 (1936) 46-57 (*De hominis structura* no auténtico); J. BIDEZ, *Le traité d'astrologie cité par saint Basile dans son Hexaméron*: ACL 7 (1938) 19-21; B. ALTANER, *Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaameron-Homilien Basilii des Grossen*: ZNW 39 (1940) 161-170; A. S. PEASE, *Caeli enarrant*: HThR 34 (1941) 163-200; S. GIET, *Saint Basile a-t-il donné une suite aux homélies de l'Hexaméron?*: RSR 33 (1946) 317-358; E. AMAND, *Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme*: RB (1949) 3-54 (trata de las dos homilias *De hominis structura* atribuidas a Basilio [PG 30,10-62] y a Gregorio de Nisa [PG 44,257-297], que se conservan en dos recensiones distintas, una más larga y otra más corta. La más larga no se puede atribuir ni a Basilio ni a Gregorio); R. LEYS, *L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse* (Bruselas 1951) 130-8 (considera a Gregorio de Nisa autor del *De structura hominis*); H. MERKI, Ὁμοίωσις Θεῶν, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Friburgo 1952) 165-173; E. AMAND DE MENDIETA, *The Critical Edition of saint Basil's Homilies on the Hexaameron*: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 38-43; E. ROUILLARD, *La tradition manuscrite des Homélies diverses de Saint Basil*: *ibid.*, 116-123; J. BERNARDI, *La date de l'Hexaméron de Saint Basil*: *ibid.*, 165-169; R. RENEHAN, *Some Greek Textual Problems. VIII: Basilii, In Hexaameron*: HSCP 67 (1963) 277-287.

2. Homilias sobre los Salmos

Se atribuyen a San Basilio unas 18 homilias sobre los Salmos. No parece que son auténticas más que 13. Tratan de los salmos 1.7.14.28.29.32.33.44.45.48.59.61 y 114 (según la numeración griega). Su intención es edificar y hacer aplicaciones morales, más que dar una interpretación exegética del texto, como se echa de ver por la introducción: «Los profetas enseñan una cosa; los libros históricos, otra; todavía es cosa distinta lo que se enseña en la Ley, y distinto también lo que se enseña en los libros sapienciales. El libro de los Salmos recoge lo que hay de más aprovechable en todos los demás: anuncia el futuro, recuerda el pasado, dicta las leyes de la vida, nos enseña nuestros deberes; en una palabra, es un tesoro universal de excelentes enseñanzas» (*Hom. in Ps. 1 n.1*). El autor se sirve a manos llenas del *Comentario de los Salmos* de Eusebio de Cesarea (cf. *infra*, p.376).

Ediciones: PG 29,209-494: las 13 homilias auténticas; PG 30,71-118: las cinco espurias. PG 30,81-104 *in Ps.* 137 pertenece a Eusebio de Cesarea; cf. M. RICHARD, *Les premières chaînes sur psautier*: Bull. d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 5 (1956) 89 notes.

Traducciones: Inglesa: A. C. WAY, l.c.—Italiana: A. REGALDO RACCONE, *San Basilio, Omelie sui salmi* (Col. Patristica) (Ancona 1965).

Estudios: A. BENITO Y DURÁN, *Filosofía de San Basilio Magno en sus Homilias sobre los Salmos*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 446-472; GH. A. NICOLAE, *Imágenes de la naturaleza y de la vida en el Comentario sobre los Salmos de San Basilio el Grande* (en rumano): *Stüdiu teologicu* 17 (1965) 322-333; P. TAMBURRINO, *Osservazioni sulla sezione cristologica dell'«Hom. in Ps. 44» de S. Basilio*: *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 8 (1966) 9-15.239-259.

3. Comentarios sobre Isaías

También el extenso comentario a Isaías 1-16 copia considerablemente del *Comentario sobre los Salmos* y del *Comentario sobre Isaías* del mismo Eusebio. Antes, todo el mundo aceptaba la opinión de Garnier: que las imperfecciones de forma y de contenido excluían la posibilidad de que fuera Basilio su autor. A pesar de eso, Wittig ha defendido su autenticidad y le han secundado Jülicher y Humbertclaude. Wittig supone que este comentario representa los sermones o conferencias que dio Basilio en Neocesarea, en el invierno del 374-375, en una reunión episcopal celebrada en Dazimon. Pero la hipótesis falla por su base, porque la serie es demasiado extensa y excesivamente culta para una ocasión de esa clase. Hoy predomina la opinión de que la obra no es auténtica.

Ediciones: PG 30,118-668. *Edición aparte:* P. TREVISAN, *San Basilio. Commento al profeta Isaia*. Testo, introd., versione e note (CPS series graeca 4-5) 2 vols. (Turín 1939) (reproduce el texto de Garnier).

Traducciones: Alemana: *Sämtliche Werke der Kirchenväter* vol.23-24 (Kempten 1840).—Italiana: P. TREVISAN, o.c.

Estudios: J. WITTIG, *Des heiligen Basilius des Grossen geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon, 374-375, im Anschluss an Isaías 1-16* (Breslau 1922). Cf. A. JÜLICHER, *ThLZ* 47 (1922) 361-4; P. HUMBERTCLAUDE, *À propos du commentaire sur Isaïe attribué à saint Basile*: *RSRUS* 10 (1930) 47-68; Id., *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Paris 1932) 4-27; R. DEVREESE, *L'édition du commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions*: *RB* 42 (1933) 540-555 (contra la paternidad de Basilio); E. STÉPHANU: *EO* 37 (1934) 238-240 (contra la autenticidad); E. AMAND, *L'ascèse monastique de saint Basile* (Paris 1949) 30 n.1 (contra la autenticidad).

4. Otros sermones

Además de las homilias que hemos mencionado hasta ahora, hay unos 23 sermones que bien pueden considerarse como auténticos (PG 31,163-618.1429-1514). Son de contenido misceláneo y revelan mejor que los otros sermones el aspecto pastoral de la actividad de Basilio. Algunos son sobre fiestas del Señor o de los mártires; por ejemplo, *In sanctam Christi generationem* (Epifanía), *In martyrem Iulittam* (5), *In Barlaam martyrem* (17), *In Gordium martyrem* (18), *In sanctos quadraginta martyres* (19), *In sanctum martyrem Mamantem* (23). La mayor parte tratan de los deberes de los cristianos, del ayuno, del recto uso de las riquezas, del amor fraterno: n.1 y 2 *De ieiunio*, n.7 *In divites*, n.8 *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, n.20 *De humilitate*, n.21 *Quod rebus mundanis adhae-*

rendum non sit. En otros se pone en guardia contra los vicios, como la cólera, la avaricia, la embriaguez, la envidia: n.6 *De avaritia*, n.10 *Adversus eos qui irascuntur*, n.11 *De invidia*, n.14 *In ebriosos*. Todos ellos son una mina abundante de información para la historia de la moral y de las costumbres de la época.

Ediciones: PG 31,163-618.1429-1514.—*Ediciones aparte*: Y. COURTONNE, S. Basile. *Homélie sur la richesse. Édition critique et exégétique* (París 1935); edición crítica de la *Oratio in Barlaam*: STAURONIKITA: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς (1933) 281-5.—H. DE VIS, *Homélie coptes de la Vaticane. Texte copte et traduit vol.2* (Copenhague 1929) 203-241 (homilía sobre el arca de Noé, texto y traducción).—Sobre las versiones latinas antiguas, cf. E. AMAND, *Une ancienne version latine inédite de deux homélie de saint Basile*: RB 57 (1947) 12-81: da una descripción del Cod. Paris. Lat. 10593, edición del texto latino de las homilías *Sobre la gracia e In martyrem Julittam*, y una comparación de los textos griego y latino: M. HUGLO, *Les anciennes versions latines des homélie de saint Basile*: RB 64 (1954) 129-132 (fechas de las versiones latinas antiguas).—S. F. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot «Observe-toi-toi-même»*. Édit. cit. du texte grec et étude sur la tradition ms. (Studia Graeca Stockomensia, 2) (Estocolmo 1962).

Traducciones: *Española*: L. DEL PÁRAMO, A. DE LAICO, P. OLIVER, *Homilías escogidas de San Basilio el Grande* (Biblioteca de Autores griegos y latinos) (Barcelona 1915).—*Alemana*: A. STEGMANN: BKV² 47 (1925) 165-444 (20 sermones).—*Francesa*: A. DE BELLEGARDE, *Sermons de St. Basile le Grand avec les sermons de St. Astère, évêque d'Amasée* (París 1801).—*Inglesa*: M. M. WAGNER: FC 9 (1950) 431-512 (6 homilías).—*Italiana*: E. NERI y C. BALPONI, *S. Basilius Magnus. Le omelie* (Classici cristiani) (Siena 1938); M. M. TODDE, *San Basilio. Retto uso delle ricchezze*, trad. e present. (Vicenza 1967).

Estudios: A. DIRKING, *S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina* Diss. (Münster 1911); C. CRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* (Leipzig 1914) 281-293 (Or. 2); G. BARDY, *L'homélie de saint Basile Adversus eos qui calumniantur nos*: RSR 16 (1926) 21-28; M. R. P. MCGUIRE, *S. Ambrosii De Nabuthe* (PSt 15) (Washington 1927) 4-6 (San Ambrosio depende de San Basilio); O. RING, *Drei Homilien aus der Frühzeit Basilii' des Grossen* (Paderborn 1930); A. M. BUSQUETS, *San Basilio, predicador de la limosna*: PC 19 (1934) 16-31; S. GIET, *De saint Basile à saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV^e siècle*: RSR (1944) 95-128; H. DRESSLER, *A Note on the De Nabuthe of St. Ambrose*: Traditio 5 (1947) 311-312 (comparación con San Basilio); S. GIET, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères*: RSR (1948) 55-91; Id., *Comment naissent les légendes*: RSR (1948) 273-276 (sobre la usura); E. AMAND, *Une homélie grecque inédite antinestorienne du V^e siècle sur l'Incarnation du Seigneur*: RB 58 (1948) 223-263 (texto y traducción de esta homilía falsamente atribuida a San Basilio; el estudio de los conceptos dogmáticos y del estilo indica a Proclo de Constantinopla como probable autor); Id., *À propos d'une édition princeps*: RB 62 (1952) 300-1 (trata de la misma homilía, del uso de *theotokos*, y hace una descripción del Cod. Vat. Gr. 2056); S. Y. RUDBERG, *Le texte de l'homélie pseudo-basilienne sur l'Incarnation du Seigneur*: RB 62 (1952) 189-200 (estudia la misma homilía y examina la edición príncipe a la luz de cinco nuevos manuscritos. Rudberg comparte la opinión de Amand de que Proclo puede ser el autor); E. AMAND y M. C. MOONS, *Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité, adressée aux pères de famille*: RB 63 (1953) (18-69.211-238 (edición y traducción de la homilía *Sobre*

la virginidad atribuida a Basilio. El autor es un arriano; cf. *supra*, p.16); S. GIET, *À propos des danses liturgiques*: RSR 27 (1953) 131-3 (homilía 14,1); J. BERNARDI, *Le mot τρόπαιον appliqué aux martyrs*: VC 8 (1954) 174-5 (*Or.* 17.19); M. SIMONETTI, *Sulla struttura dei Panegirici di S. Giovanni Crisostomo*: RIL 86 (1953) 159-180 (elemento nuevo del panegirico con San Basilio); E. F. BRUCK, *Kirchenväter und Seelgerät*: ZSR 72 (1955) 191-210 (*Hom. dicta temp. fam. et sicc., In divit.*); E. AMAND DE MENDIETA, *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familiale dans la première moitié du IV^e siècle*: RHE 50 (1955) 777-820 (homilía pseudo-basiliana *Sobre la virginidad*); A. VÖÖBUS, *Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homelie über die Jungfräulichkeit*: OC 40 (1956) 69-77 (las citas bíblicas prueban el origen siríaco de la homilía *Sobre la virginidad*); E. ROUILLARD, *Recherches sur la tradition manuscrite des «Homélies diverses» de S. Basile*: Revue Mabillon 48 (1958) 81-98; 57 (1967) 1-16.45-55; S. U. RUDBERG, *L'homélie pseudo-basilienne «Consolatoria ad aegrotum»*: Mus 82 (1959) 301-322; E. ROUILLARD, *La tradition manuscrite des Homélies diverses de Saint Basile*: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 116-123; S. Y. RUDBERG, *The Manuscript Tradition of the «Moral» Homilies of St. Basil*: *ibid.*, 124-128.

5. Cartas

Las cartas de San Basilio nos descubren, mejor aún que sus homilías, su fina educación y su gusto literario. Cuando un tal Nicóbolo preguntó a Gregorio Nacianceno (*Ep.* 51) acerca de las reglas de la epistolografía, éste le remitió a Basilio como maestro en aquel arte, y cuando el mismo Nicóbolo le pidió que le enviara alguna de sus cartas, Gregorio hizo una colección y se la mandó a Nicóbolo (*Ep.* 53). Los benedictinos de San Mauro, en su edición, publicaron nada menos que 365, entre ellas algunas que no compuso San Basilio, sino que se las escribieron a él. Esta colección se divide en tres clases: 1.^a (n.1-46), cartas escritas antes de su episcopado, en los años 357-370; 2.^a (n.47-291), cartas que se asignan al período de su episcopado, del año 370 al 378, y constituyen las dos terceras partes de toda la colección; 3.^a (n.292-365), cartas que no se pueden datar, porque no presentan indicio alguno que oriente acerca de la fecha de su composición, y muchas que son dudosas o espurias. Ernst rechazó el orden cronológico establecido por esta edición; en cambio, Loofs y Schäfer lo defendieron como fundamentalmente correcto. La tradición manuscrita de la correspondencia ha sido examinada por M. Bessières, A. Cavallin y Stig Y. Rudberg. Este último logró agregar tres manuscritos antiguos a la importantísima familia Aa. Así, pues, un nuevo texto crítico vendrá a suplantar al de los benedictinos. Rudberg nos da una idea de lo que ha de ser la nueva edición en sus magistrales ediciones de la *Ep.* 2, dirigida a Gregorio Nacianceno, que se basa en 123 manuscritos; de la *Ep.* 150, a Anfiloquio de Iconio, y de la *Ep.* 173, a Teodora. La nueva edición de Courtonne compone el texto a base de los seis manuscritos más antiguos de la familia Aa. La correspondencia de San Basilio es un almacén bien sur-

tido y valiosísimo de información para la historia de la Iglesia oriental en el siglo IV, y en particular de la de Capadocia. Como no tuvo un biógrafo digno de este nombre, son sus cartas la mejor fuente de información acerca de su vida y de su tiempo, de sus muchas actividades e influencia vastísima, especialmente de su personalidad y carácter. Aunque no las escribió primariamente como literatura, son literarias en el mejor sentido de la palabra. Su gran variedad admite la clasificación por temas. No podemos mencionar aquí más que unas pocas.

Ediciones: PG 32,220-1112; R. DEFERRARI, *Saint Basil, The Letters* (LCL) 4 vols. (Londres y Cambridge [Mass.] 1926-1939; reimpresión 1950); nueva edición crítica: Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres* vol.1 (*Epp.* 1-100). *Texte établi et traduit* (París 1957) vol.3 (París 1966).

Traducciones: *Alemana:* A. STEGMANN: BKV² 46 (1925).—*Francesa:* Y. COURTONNE, o.c.—*Inglésas:* B. JACKSON: LNPF ser.2 vol.8 (1895) 109-327; R. DEFERRARI, o.c.; A. C. WAY: FC (1951); FC 28 (1955).

Tradición manuscrita: M. BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile* (Oxford 1923); G. COPPOLA, *I codici Laurenziani delle lettere di S. Basilio e il papiro Berol. 6795*: *Rivista indogreco-italiana* 7 (1923) 19-28 (este papiro de Berlín, del s.v, contiene una antología de las cartas de Basilio); Id., *L'archetipo dell'epistolario di Basilio*: *Studi italiani di filologia classica* 3 (1923) 137-50; A. CAVALLIN, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius* (Lund 1944); S. Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de S. Basile* (Upsala 1953).

Estudios: V. ERNST, *Basilius' des Grossen Verkehr mit den Okzidentalern*: ZKG 16 (1896) 626-664 (cronología); F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriege* (Halle 1898); J. SCHÄFER, *Basilius' des Grossen Beziehungen zum Abendlande* (Münster 1909) 11-34 (cronología); E. BUONAIUTI, *Attraverso l'Epistolario di S. Basilio*: *Rivista stor.-crit. delle scienze teol.* 4 (1908) 122-132; G. PASQUALI, *Gregorii Nysseni Opera. Epistulae* (Berlín 1925) LIX-LXI 70-71 (*Ep.* 10 no es auténtica); A. C. WAY, *The Language and Style of the Letters of St. Basil* (PSt 13) (Washington 1927); EAD., *The Authenticity of Letter 41 in the Julio-Basilian Correspondence*: *AJPh* (1930) 67-69; H. GRÉGOIRE, *Dazmana est bien Dazimon*: *Byz* 10 (1935) 760-763 (*Ep.* 212); G. DE JERPHANION, *Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon?*: *OCP* 2 (1936) 260-272, 491-496; G. LAZZATI, *Aristotele perduto* (Milán 1938) 34-43 (*Ep.* 22); A. CAVALLIN, *Die Legendenbildung um den Mailänder Bischof Dionysius*: *Eranos* (1945) 136-149 (*Ep.* 197, dirigida a Ambrosio; la segunda parte no es auténtica); Id., *Zum Verhältnis zwischen regierendem Verb und Participium coniunctum*: *Eranos* (1946) 280-295 (*Ep.* 109); M. TADIN, *La lettre 91 de saint Basile a-t-elle été adressée à l'évêque d'Aquilée Valerin?*: *RSR* 37 (1950) 457-468; W. VÖLKER, *Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus*: *VC* 7 (1953) 23-26 (*Ep.* 366 no es auténtica, contiene extractos de *Stromateis*); P. VON DER MUEHLL, *Basilius und der letzte Brief Epikurs*: *Museum Helveticum* 12 (1955) 47-49 (el comienzo de la *Ep.* 11 de Basilio recuerda a Epicuro); J. GRIBOMONT, *Eusthate le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée*: *RHE* 54 (1959) 115-124 (*Ep.* 1). La *Ep.* 46 *ad virginem lapsam* la tradujo al latín Rufino entre los años 392 y 400, aunque sea dudoso que la escribiera Basilio.—La *Ep.* 167 (PG 32,640) se encuentra también entre las obras de Gregorio Nacianceno (PG 37,129), y la edición benedictina la atribuye correctamente a este Santo Padre.—Para la *Ep.* 10 (PG 32,272s), cf. I. OPELT, *Die duftgesalbte Taube als Lockvogel*: *JAC* 1 (1958) 109-111.—La *Ep.* 92 no es

de Basilio, sino de Melecio de Antioquía; cf. W. A. JURGENS, *A Letter of Meletius of Antioch*: HThR 53 (1960) 251-260.—Para el fondo político y social de las cartas, cf. B. TREUCKER, *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basiliusbrieffen*. Diss. Frankfurt 1960 (Bonn 1961); J. DANIELOU, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*: VC 19 (1965) 31-41, U. W. KNORR, *Der 43. Brief des Basilius d. Gr. und die Nilusbrieffe*: ZNW 58 (1967) 279-286; E. AMAND DE MENDIETA, *L'authenticité des lettres ascétiques 42 à 45 de la correspondance de Saint Basile de Césarée*: RSR 56 (1968) 241-264; U. W. KNORR, *Einige Bemerkungen zu vier unechten Basilius-Brieffen*: ZKG 80 (1969) 375-381; E. AMAND DE MENDIETA, *L'authenticité de la lettre 45 de la correspondance de Basile de Césarée*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 44-53 (no es auténtica).

1. Cartas de amistad

Basilio sentía una gran inclinación a la amistad y a la fidelidad. Por esta razón son particularmente numerosas las cartas destinadas a amigos para un intercambio de ideas, para consolar, animar y aconsejar. Se muestra siempre ansioso de saber noticias de sus amigos y con frecuencia les pide que escriban. Cf. *Ep.* 1.3.4.7.12-4.17.19-21.27.56-8.63.64.95.118.123. 124.132-5.145-9.152-8.162-5.168.172 - 6.181.184-6.192-8.198.200. 201.208 - 210.232.241.252.254.255.259.267.268.271.278.282.284. 285.320.332-4.

2. Cartas de recomendación

Dispuesto siempre a ayudar, Basilio dirigió gran número de cartas a las autoridades y a personas ricas para recomendar a los pobres y afligidos, para interceder en favor de ciudades y aldeas, en favor de parientes y amigos; por ejemplo, en *Ep.* 3.15.31-7.72-8.83-8.96.104.108-112.137.142-4.177-180.271. 273-6.279-281.303-319.

A este mismo grupo de cartas pertenece la correspondencia que sostuvo con Libanios de Antioquía, que comprende 25 piezas: *Ep.* 335-359. Su autenticidad ha sido objeto de muchas discusiones. Algunas son espurias, o al menos dudosas; otras, como *Ep.* 335-346 y 358, tienen que ser auténticas por el lugar que ocupan en la tradición manuscrita y por la información histórica que encierran. Las misivas de Basilio a Libanios son cartas de introducción de jóvenes de Capadocia al distinguido sofista y retórico griego; las cartas de Libanios a Basilio son tarjetas de agradecimiento. Aquí Basilio hace más uso que en ninguna otra parte de su epistolario de los resortes retóricos, de suerte que Libanios, en una de sus contestaciones (*Ep.* 338), le dice: «He sido derrotado en belleza de estilo epistolar, y ha sido Basilio quien ha reportado la victoria». Esta correspondencia, toda ella, es interesante para la historia de las personalidades que se escriben; lo es también por el hecho de que fuera posible en absoluto un intercambio así

entre un sacerdote y un pagano declarado. Tenemos aquí dos grandes representantes del mundo cristiano y del mundo helénico que se entienden perfectamente.

Edición: R. FOERSTER, *Libanii Opera XI: Epistulae 840-1544 una cum pseudepigraphis et Basilii cum Libanio commercio epistolico* (Leipzig 1922).

Estudios: O. SEECK, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet* (TU 30, 1-2) (Leipzig 1906) 30-34.468-471 (defiende la autenticidad y da la fecha de las cartas 356-372); P. MAAS, *Der Briefwechsel zwischen Basileios und Libanios*: SAB (1912) 1112-1126 (considera auténticas algunas de las cartas); H. MARKOWSKI, *Zum Briefwechsel zwischen Basileios und Libanios*: Berliner PhW (1913) 1150-2 (en contra de la autenticidad); A. LAUBE, *De litterarum Libanii et Basilii commercio* (Breslau 1913) (contra la autenticidad). Cf. G. PASQUALI: Berliner PhW 34 (1914) 1508-1519 (en favor de la autenticidad, fuera de la *Ep.* 1590 y 1603); ID., *De litterarum Libanii et Basilii commercio*: SIF 3 (1923) 129-136; M. BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile*: JThSt 23 (1922) 351.

3. Cartas de consuelo

Las cartas n.5.6.28.29.62.101.107.139.140.206.227.238.247.256.257.269.300-302 son expresiones de condolencia dirigidas a padres o esposos que sufrían por la pérdida de algún ser querido; a obispos, sacerdotes y monjes que vivían deprimidos; a iglesias privadas de sus pastores; a sacerdotes y fieles atacados por los herejes.

Estudio: J. F. MITCHELL, *Consolatory Letter in Basil and Gregory Nazianzen*: Hermes 96 (1968) 299-318.

4. Cartas canónicas

Basilio escribió muchas cartas con el único fin de restablecer el orden dondequiera que hubiera habido desórdenes o que el derecho canónico hubiera caído en desuso. De esta clase son las *Ep.* 53 y 54, dirigidas «a los Chorepiskopoi» al comienzo de su episcopado, hacia el año 370. Son famosas las tres que se conocen bajo el nombre de *Cartas canónicas*, la 188, la 199 y la 217, enviadas a Anfiloquio de Iconium. Contienen normas eclesiásticas detalladas sobre disciplina penitencial y son importantísimas para la historia de esta institución. Algunos negaron equivocadamente su autenticidad. Fueron muy pronto recibidas en todo el Oriente y pasaron a ser ley en la Iglesia griega.

Edición: C. PITRA, *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta I* (Roma 1864) 576-618 (*Ep.* 188.199.217).

Estudios: F. GILLMANN, *Das Institut der Chorbischöfe im Orient* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München 2,1) (Munich 1903) 99-105; J. SCHÄFER, *Basiliius' des Grossen Beziehungen zum Abendlande* (Münster 1909) 5-7 (contra la autenticidad de la *Ep.* 53 y 54); E. SCHWARTZ, *Die Kananessammlungen der alten Reichskirche*: ZSK 25 (1936) 1-114; K. BONES, *Αἱ τρεῖς Κανονικαὶ Ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον*: BZ 64 (1951) 62-78 (tradición manuscrita y ca-

rácter de las cartas canónicas); C. G. BONIS, *The Problem Concerning Faith and Knowledge as Expounded in the Letters of St. Basil the Great to Amphilocheus of Iconium: The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959) 27-44; K. ΜΡΟΝΗ, Αἱ τρεῖς κανονικαὶ ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον, Μητροπολίτην Ἰκονίου (ca. 341-345.395-400) καὶ τὰ γεννώμενα ἐκ τούτων προβλήματα (Nueva York 1964).

5. *Cartas ascético-morales*

Muchas de las cartas dirigidas al clero, a los seglares y a los religiosos se proponen promover la moral y la vida ascética. Basilio invita a los que han caído a volver a la grey y a una nueva vida; exhorta a obispos y sacerdotes a cumplir sus deberes concienzudamente; muestra distintos medios y caminos para alcanzar la perfección y ensalza la vida monástica con gran entusiasmo. A este grupo pertenecen las n.2.10-11.14.18.22 - 6.49.65.83.85.97.106.112.115.116.161.173.174.182.183.197.219.220-222.240.246.249.251.259.277.283.291-9.366.

6. *Cartas dogmáticas*

Algunas cartas dogmáticas son tan extensas, que equivalen a verdaderos tratados. La mayoría trata directamente de aspectos diversos de la doctrina trinitaria, del Credo niceno y de la defensa de la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo, en contra de los arrianos, eunomianos, sabelianos y apolinaristas. Las que hacen los números 233-6, dirigidas al obispo Anfiloquio de Iconio, forman un conjunto coherente; en ellas se investigan las relaciones entre la fe y la razón, entre la naturaleza y la revelación, como fuentes de nuestro conocimiento de Dios. Otras cartas del mismo estilo son las n.9.52.105.113.114.125.129.131.159.175.210.214.226.251.258.261.262.

En cambio, la extensa carta n.38, dirigida a su hermano Gregorio de Nisa *Sobre la diferencia entre substancia y persona*, no es auténtica. La n.8, titulada *Una apología a los de Cesarea por su huida y sobre la fe*, que ha sido el centro de muchas discusiones en torno a la teología de San Basilio, hay que devolverla a Evagrio Póntico, como lo demostraron, independientemente el uno del otro, Bousset y Melcher. La *Ep. 16 Adversus Eunomium haereticum* ni es una carta ni es de San Basilio, sino que es un fragmento del *Contra Eunomium*, c.10. de Gregorio Niseno.

Estudios: F. DIEKAMP, *Ein angeblicher Brief des hl. Basilii gegen Eunomius*: ThQ 77 (1895) 277-285; W. BOUSSET, *Apophthegmata* (Tubinga 1923) 335-336; R. MELCHER, *Der achte Brief des Basilii ein Werk des Evagrius Ponticus* (Münster 1923) (cf. *supra*, p.192s).

Las cartas de Basilio a Apolinar de Laodicea y las respuestas de éste, n.361-364, eran generalmente consideradas como espurias, hasta que, en 1892, J. Dräseke intentó probar su autenticidad. Sus argumentos, empero, convencieron sólo a unos pocos. Tampoco tuvo mayor éxito Bonwetsch. Recientemente,

G. L. Prestige, en una obra suya póstuma, ha presentado una nueva defensa de su autenticidad, que convence y persuade. Compara su estilo y vocabulario con los de los escritos auténticos de Basilio. Por otra parte, prueba que Basilio nunca negó este intercambio, sino que en realidad admitió haber escrito al menos una carta. Lo que Basilio repudió el año 375 fue el llamado *Documento eustaciano*, que no pertenece a este grupo y parece que fue redactado por Apolinar. Prestige ha preparado una nueva traducción inglesa de esta correspondencia. El documento lo da en su texto griego y en traducción inglesa.

La *Ep. 189 A Eustacio sobre la Santa Trinidad*, de la cual publicó G. Mercati (ST 11 [1903] 57ss) una nueva edición crítica, es considerada hoy por casi todos como una carta de Gregorio de Nisa escrita contra los pneumatómacos.

Ediciones: PG 32,1099-1108 (*Ep. 361-364*); nueva edición crítica: H. DE RIEDMATTEN: JThSt N.S. 7 (1956) 202-205.

Traducción: Inglesa: G. L. PRESTIGE, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, ed. por H. CHADWICK (Londres 1956).

Estudios: J. DRÄSEKE, *Apollinaris von Laodicea* (Leipzig 1892) 100-121; N. BONWETSCH, *Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris*: ThStKr 82 (1909) 625-628; A. C. WAY, *On the Authenticity of the Letters attributed to St. Basil in the so-called Basil-Apollinaris Correspondence*: AJPh (1931) 57-65; G. L. PRESTIGE, o.c.; H. DE RIEDMATTEN, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*: JThSt N.S. 7 (1956) 199-210; 8 (1957) 53-70 (crítica textual); R. WEIJENBORG, *De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilio Magno et Appollinario Laodiceno adscriptarum*: Ant 33 (1958) 197-240.371-414; 34 (1959) 245-298.

7. Cartas litúrgicas

Algunas cartas de Basilio son importantes para la historia de la liturgia. Así, por ejemplo, la *Ep. 207*, dirigida al clero de Neocesarea y escrita a finales del verano del 375, nos da una excelente descripción del oficio vigiliar. La *Ep. 93* recomienda la comunión diaria.

8. Cartas históricas

El campo que abarcaba San Basilio en sus cartas era enorme. En su carta n.204 escribe así: «Haz que pregunten en Pisidia, en Licaonia, en Isauria, en las dos Frigias, en toda la parte de Armenia que esté a tu alcance, en Macedonia, en Acaya, en Iliria, en las Galias, en España, en toda Italia, en Sicilia, en Africa, en la parte sana de Egipto, en todo lo que queda de Siria, que pregunten a todos los que me escriben cartas y reciben mis contestaciones». Con contactos tan vastos, las cartas de Basilio constituyen una fuente de primer orden para la historia del Imperio y para las condiciones de la Iglesia y del Estado, para las relaciones entre el Oriente y el Occidente, para las controversias entre la ortodoxia y la herejía.

La correspondencia entre el Santo y el emperador Juliano,

que comprende las cartas n.39.40.41 y 60, es espuria y fue reconocida como tal ya en época bizantina.

Según Wittig, las cartas 50 y 81, dirigidas «Innocentio episcopo», fueron redactadas por San Juan Crisóstomo y remitidas al papa Inocencio I.

Estudios: Sobre las *Epp.* 169-171, cf. W. M. RAMSAY, *The Church in the Roman Empire* 2.^a ed. (Londres 1893) 443-464.—Sobre las *Epp.* 50 y 81: J. WITTIG, *Studien zur Geschichte des Papstes Innozenz I. und der Papstwahlen des 5. Jahrhunderts:* ThQ 84 (1902) 388-439.—Sobre las *Epp.* 155.164 y 165: G. PFEILSCHIFTER, *Kein neues Werk des Wulfila:* Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München 3,1 (1907) 192-224.

6. La liturgia de San Basilio

Entre las realizaciones duraderas de Basilio mencionadas por Gregorio de Nacianzo en la oración fúnebre de su amigo está la reforma de la liturgia de Cesarea, hecha siendo todavía presbítero de aquella ciudad (*Orat.* 43,34). Por los escritos del mismo Basilio sabemos que le acusaron varias veces por sus innovaciones. En su libro *De Spiritu Sancto* (cf. *supra*, p.231) se ve precisado a defenderse por usar una doxología nueva. En su *Ep.* 207 responde a la acusación de haber inaugurado un método diferente de canto. Reformó el Oficio divino para sus monasterios e introdujo Prima y Completas, como lo prueban claramente sus *Reglas*.

Una tradición que es universal en el Oriente le atribuye la llamada *Liturgia de San Basilio*, que todavía se usa en las iglesias de rito bizantino los domingos de cuaresma (a excepción del domingo de Ramos), el Jueves Santo, en la vigilia pascual, en las vigiliias de Navidad y de Epifanía, el 1 de enero y en la festividad de San Basilio. Los demás días se sigue la liturgia de San Juan Crisóstomo, que es más breve.

No hay ninguna razón para poner en duda que sea de él la *Liturgia de San Basilio*. En una carta que los monjes de Escitia escribieron, hacia el año 520, a los obispos africanos desterrados en Cerdeña, dice así Pedro Diácono:

Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris, quam paene universus frequentat Oriens, inter cetera: «dona», inquit, «Domine, virtutem ac tutamentum: malos, quaesumus, bonos facito, bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi: cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae».

Pocos años más tarde, hacia el 540, Leoncio de Bizancio acusa a Teodoro de Mopsuestia de haber osado suplantar con su propia *Anaphora* la de los Apóstoles y la que compusiera San Basilio bajo la inspiración del Espíritu Santo (PG 86,1368). Evidentemente, se refiere aquí a las dos liturgias de San Juan Crisóstomo y de San Basilio. El canon 32 del sínodo de Trullo

del año 692 condena a los armenios por usar vino sin mezcla en su liturgia eucarística, mientras que Santiago, el Hermano del Señor, y Basilio el Grande de Cesarea, que han transmitido la liturgia por escrito, prescriben vino mezclado con agua. De todos estos testimonios tenemos derecho a concluir que la *Liturgia de San Basilio* lleva rectamente el nombre del eminente obispo de Cesarea. Sin embargo, investigaciones hechas recientemente han demostrado que Basilio no fue su creador, sino el que la revisó desde el punto de vista teológico, no abreviando, sino más bien ampliando el original. Con el tiempo sufrió muchos cambios, pero el meollo se mantuvo y sigue dando testimonio de ser obra de uno que dominaba la lengua griega. El prestigio de San Basilio y su importancia en los círculos monásticos griegos explican la vasta influencia que ejerció su *Liturgia*; la mejor prueba de esta influencia fueron su adopción por la sede patriarcal de Constantinopla y su rápida expansión en todo el Oriente y hasta en Sicilia y en Italia. San Cirilo y San Metodio la tradujeron al eslavo en el siglo IX, y la introdujo en Rusia el año 987 el gran duque Wladimiro. La liturgia copta de San Basilio es una forma abreviada de la griega.

El manuscrito más antiguo es el *Codex Barberini*, del año 795, ahora *Codex Vat. Barb.* III,55; el *Codex Sevastianof C* no es más que una copia de aquél. El *Codex Paris. Gr.* 325 del siglo XIV contiene la anáfora copta de San Basilio en griego.

Además de otras versiones orientales, se conservan dos traducciones latinas del siglo XII. Una de ellas, hecha por Nicolás de Otranto, se halla en un manuscrito de la Italia meridional, del siglo XIII, que contiene el original griego y la traducción latina a dos columnas. Este códice se encuentra ahora en la Landesbibliothek de Karlsruhe, en Alemania.

Ediciones: MG 31,1629-1656; H. A. DANIEL, *Codex liturgicus ecclesiae orientalis* (Leipzig 1853) 421-438; C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities* (Cambridge 1884) 76-87, 151-171; F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* vol.1 (Oxford 1896) 309-344, 400-411; R. ENGDahl, *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie* (Berlín 1908) 78ss (el texto griego y la traducción de Nicolás Otranto en columnas paralelas); H. ENGBERDING, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (Münster 1931); S. EURINGER, *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius. Nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen* (Orientalia Cristiana t.36 fasc.3) (Roma 1934). La versión latina más antigua: A. STRITTMATTER, *Missa Graecorum. Missa sancti Iohannis Chrysostomi. The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom: Traditio* 1 (1943) 79-137.

Traducciones: Alemanas: R. STORF, *Griechische Liturgien: BKV*² 5 (1912) 263-278; S. EURINGER, o.c.—Francesas: C. CHARON, *Les saintes et divines Liturgies de nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand* (Beirut 1904); traducción francesa del texto copto: C. MACAIRE, *Liturgie copte alexandrine, dite de St. Basile* (París 1899).—Holandesa: L. MUIJSER, *Het heilig Offer in den Koptischen ritus volgens*

den *H. Basilius den Groot* 2.^a ed. (Nimega 1928).—*Inglesa*: J. N. W. B. ROBERTSON, *The Divine Liturgies of Chrysostom and Basil* (Londres 1894).

Estudios: P. DE MEESTER, *Authenticité des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome*: DAL 6 (1925) 1596-1604; J. MOREAU, *Les anaphores des Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile comparés aux canons romain et gallican* (París 1927); D. M. MORATTES, 'Η λειτουργία τοῦ Μ. Βασιλείου: Θεολογία 7 (1929) 70-5; S. SALAVILLE, *Liturgies orientales* (París 1932); S. ANTONIADES, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques* (Leiden 1939) 149-152.346-357; M. JUGIE, *De epiclesi eucharistica secundum Basilium Magnum*: Acta Academiae Velehradensis 19 (1948) 202-207; M. S. H. GELSINGER, *The Epiclesis in the Liturgy of Saint Basil*: Eastern Church Quarterly 10 (1954) 243-248; A. RAES, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile*: Mélanges S. Salaville; REB 16 (1958) 143-157; M. J. LUBAT-SCHIEWSKYJ, *Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie*: ZkTh 66 (1942) 20-38; J. DORESSE y E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie de S. Basile. En annexe: Les liturgies «basiliennes» et saint Basile*, par B. CAPELLE (Bibl. du Mus. 47) (Lovaina 1960) (edición de un nuevo texto arcaico de la liturgia copta de San Basilio, traducción latina literal y retroversión griega. El texto comienza al final de la oración *post Sanctus*, trae la narración de la institución eucarística, la anamnesis, la epiclesis, las intercesiones, la doxología final de la anáfora, la oración antes del *Pater noster* y el comienzo del embolismo del *Pater*. B. Capelle acaba de ofrecer una demostración de la autenticidad de la liturgia de San Basilio mediante el estudio penetrante de su vocabulario). Cf. A. RAES, *Un nouveau document de la liturgie de S. Basile*: OCP 26 (1960) 401-411 (algunas particularidades egipcias de la liturgia de San Basilio); W. E. PITT, *The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil*: JEH 12 (1961) 1-13; B. CAPELLE, *La procession du Saint Esprit d'après la liturgie grecque de saint Basile*: OrSyr 7 (1962) 69-76; H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie*: OC 47 (1963) 16-52; 49 (1965) 18-37; ID., *Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basilius*: ibidem 50 (1966) 13-18; ID., *Die εὐχή τῆς προσκομιδῆς der byzantinischen Basiliusliturgie un ihre Geschichte*: Mus 79 (1966) 287-313; A. G. GIBSON, *St. Basil's Liturgical Authorship* (diss.) (Studies in S. Theology, Second Series 168) (Washington 1966) (microfilm); A. JACOB, *La traduction de la liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante († 1235)*: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 38 (1967) 49-107; H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie*: OC 51 (1967) 29-50; D. BOBRINSKOY, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*: Verbum Caro 89 (1969) 1-32.

II. LA TEOLOGÍA DE SAN BASILIO

La doctrina de San Basilio gira en torno a la defensa de la doctrina de Nicea contra los distintos partidos arrianos. La amistad que le unió con Atanasio durante toda la vida se fundaba en la causa común que defendían ambos. Se mantuvo fielmente devoto al patriarca de Alejandría, porque reconocía en él al campeón de la ortodoxia. Es suya esta declaración: «No podemos añadir nada al Credo de Nicea, ni siquiera la cosa más leve, fuera de la glorificación del Espíritu Santo, y esto porque nuestros padres mencionaron este tema incidentalmente» (*Ep.* 258,2). No obstante esta afirmación, el mérito grande de Basilio está en haber avanzado más que Atanasio y en haber contribuido en sumo grado a aclarar la terminología trinitaria y cristológica.

1. *Doctrina trinitaria*

Respecto de la doctrina de la Trinidad, la contribución más importante de San Basilio fue el haber atraído nuevamente a la Iglesia a los semiarrianos y el haber fijado de una vez para siempre el significado de las palabras *ousia* e *hypostasis*.

Los que redactaron el Credo de Nicea, y entre ellos Atanasio, empleaban como sinónimos *ousia* e *hypostasis*. Así, por ejemplo, Atanasio, aun en uno de sus últimos escritos, *Ad Afros* 4, al refutar las objeciones que se hacían contra estas dos palabras por no ser de la Escritura, dice: «*Hypostasis* es *ousia* y no significa otra cosa que ser, sencillamente». El mismo sínodo de Alejandría del año 362, que presidió Atanasio, reconoció oficialmente estas dos expresiones: una *hypostasis* o tres *hypostases* en Dios. Esta decisión dio lugar a interpretaciones falsas y a controversias sin cuento. San Basilio fue el primero que insistió en la distinción, una *ousia* y tres *hypostases* en Dios, y sostuvo que la única fórmula aceptable es μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Para él, *ousia* significa existencia o esencia o entidad substancial de Dios, mientras que *hypostasis* quiere decir la existencia en una forma particular, la manera de ser de cada una de las Personas. *Ousia* corresponde a *substantia* en latín, aquella entidad esencial que tienen en común el Padre, el Hijo y el Espíritu, mientras que San Basilio define *hypostasis* como τὸ ἰδίως λεγόμενον, que denota una limitación, una separación de ciertos conceptos circunscritos de la idea general, y corresponde a *persona* en la terminología legal de los latinos. Dice, por ejemplo, en la *Ep.* 214: «*Ousia* dice a *hypostasis* la misma relación que lo común a lo particular. Cada uno de nosotros tiene parte en la existencia por el término común de *ousia* y es tal o cuál por sus propiedades particulares. De la misma manera, en la cuestión que tratamos, el término común es *ousia*, como bondad o divinidad o cualquier atributo parecido, mientras que *hypostasis* la contemplamos en la propiedad especial de Paternidad, Filiación o el poder de santificar». por esta razón piensa que *hypostasis* es expresión más apropiada que *prosopon*, pues este término lo empleó Sabelio para expresar distinciones en Dios que eran meramente temporales y externas:

Es indispensable saber con claridad que, así como quien deja de confesar la comunidad de esencia o de substancia cae en el politeísmo, así también quien no reconoce la propiedad de *hypostases* se deja arrastrar al judaísmo. Porque es preciso que nuestra mente se apoye, por decirlo así, sobre una substancia y que, formándose una impresión clara de sus características, llegue al conocimiento de lo que desea. Porque supongamos que no advertimos la Paternidad ni tenemos en cuenta a

Aquel de quien se afirma esta propiedad; ¿cómo podremos admitir la idea de Dios Padre? Pues no basta enumerar las diferencias de Persona (πρόσωπον); hay que confesar que cada Persona (πρόσωπον) existe en una substistencia verdadera, en una *hypostasis* real. Ahora bien, ni siquiera Sabelio rechazó esa ficción carente de *hypostasis* de personas. [*Prosopon*, lo mismo que *persona*, significa o bien máscara, disfraz de escena, o bien persona; pero en la palabra griega, a diferencia del latín, la noción de «impersonación» destaca más que la noción de «personalidad autónoma»]. Decía él que el mismo Dios, siendo uno en substancia, se mudó en la medida en que lo exigían las necesidades del momento, y unas veces se expresó como Padre, otras veces como Hijo y otras como Espíritu Santo. Los inventores de esta herejía anónima están renovando un error viejo que hace tiempo se extinguió; me refiero a los que repudian las *hypostases* y rechazan el nombre del Hijo de Dios. Si no cesan de proferir iniquidades contra Dios, tendrán que gemir con los que niegan a Cristo (*Ep.* 210,5).

De esta manera Basilio hizo avanzar la doctrina trinitaria, y en particular a su terminología, en una dirección que acabó desembocando en la definición del concilio de Calcedonia (451). Los otros dos Capadocios, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, siguieron las huellas de su maestro, dando mayor firmeza a sus posiciones teológicas y utilizándolas como base para ulteriores progresos.

Estudios: T. B. STRONG, *The History of the Theological Term Substance*: JThSt 2 (1901) 224-235; 3 (1902) 22-40; 4 (1903) 28-45; R. ROUGIER, *Les sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires postnicéennes*: RHR 73 (1916) 48-63; 74 (1917) 133-189; A. GRANDSIRE, *Nature et hypostases divines dans saint Basile*: RSR 13 (1923) 130-152; E. MICHAUD, *St. Basile de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire*: Revue Internationale de Théologie 16 (1898) 354-371; W. JAEGER, *Basilios und der Anschluss des trinitarischen Dogmas*: ThLz 83 (1958) 255-8.

2. *El homoousios*

El esclarecimiento que Basilio introdujo en el uso de los dos términos, *ousia* e *hypostasis*, contribuyó sobremanera a que el *homoousios* niceno fuera adoptado universalmente y triunfara en el concilio de Constantinopla (381) la postura de los Capadocios. Ha sido, sin embargo, respecto de este punto, sobre el que Zahn, Loofs y particularmente Harnack han acusado a San Basilio y a sus dos compañeros capadocios de afirmar la consubstancialidad de las tres divinas Personas sólo en el sentido del *homoiousios*, reduciendo la unidad a una simple cuestión de semejanza. Harnack distingue entre los nicenos antiguos y los nuevos: los primeros estarían representados por los cam-

peones del *homousios* en Nicea, por el Occidente y Alejandría, sobre todo por Atanasio; los nuevos, por San Basilio y los dos Gregorios. Los Capadocios serían en realidad semiarrianos, capaces de hablar el lenguaje de Nicea forzando al primitivo *homousios* a tomar el sentido de *homoiousios*. Lo que adoptaron en última instancia fue, según Harnack, la teología de Basilio de Ancira (cf. *supra*, p.221), que equivale al punto de vista homoiano, que afirma en Dios una comunidad de substancia, pero sólo en el sentido de semejanza de substancia, no en el de unidad de substancia.

Las pruebas que se han aportado en apoyo de esta acusación están muy lejos de substanciarla. San Basilio afirmó muy enfáticamente la unidad numérica de Dios. El pasaje de su carta 210,5, que hemos citado más arriba (p.252s), para todo el que lo examine de cerca, prueba que Basilio estaba muy interesado en evitar tanto el peligro del politeísmo como el del sabelianismo. Escribe: «Quien deja de confesar la comunidad de esencia o de substancia cae en el politeísmo», y en su homilía 24,3 encontramos este lugar paralelo: «Confiesa una sola *ousia* en los dos [el Padre y el Hijo] para no caer en el politeísmo.» Afirmaciones como éstas no cabe compaginarlas con el punto de vista de los homoianos, que sostenían que hay tres formas de existencia, unas y otras de naturaleza semejante, formando entre todas la Divinidad, en vez de afirmar una sola Divinidad que existe permanentemente en tres formas distintas de existencia. Está, pues, equivocado Harnack. La distinción entre «nicenos viejos» y «nicenos nuevos» solamente se justifica si admitimos que entre los dos grupos no existe diferencia real, sino solamente una diferencia formal, en el sentido de que los nicenos nuevos recalcan más las tres divinas Personas que la unidad de la substancia divina.

Estudios: J. F. BETHUNE-BAKER, *The Meaning of Homousios in the Constantinopolitan Creed* (Cambridge 1901); J. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*: RHE 4 (1903) 189-206.411-431; K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904) 122-158 (la doctrina trinitaria y cristológica de Basilio); F. NAGER, *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen* (Paderborn 1912); A. V. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* vol.2 5.^a ed. (Tubinga 1931) 259-284; R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée*: Greg 15 (1934) 242-254; C. PERA, *I teologi e la teologia dal III al IV secolo*: Ang 19 (1942) 78-95 (la acción de Eunomio y la reacción de San Basilio); J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*: RHE 48 (1953) 632-682; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* vol.1, *Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge [Mass.] 1956) 337-346; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 263-269.

3. *Espíritu Santo*

Una de las razones que contribuyeron a despertar la sospecha de que Basilio compartía las ideas de los semiarrianos fue que él, en su tratado *De Spiritu Sancto*, nunca llama explícita-

mente «Dios» al Espíritu Santo. Fue por esta reserva suya por lo que atacaron los monjes a Basilio. Atanasio (*Ep.* 62 y 63) les escribió defendiéndole y les instó a considerar su intención y propósito (su *oikonomia*): «Se hace débil con los débiles para ganar a los débiles.» En el panegírico de Gregorio de Nacianzo (68-69) aprendemos algo más sobre esta reserva que dio pie a que varios obispos reprocharan severamente a Basilio (cf. GREGORIO DE NACIANZO, *Ep.* 58):

Sus enemigos estaban alerta sobre la mera expresión «el Espíritu es Dios», que, aunque verdadera, ellos y el malvado jefe de la impiedad imaginaron que era impía, para desterrarle de la ciudad a él y a su poder de enseñanza teológica, adueñándose ellos de la Iglesia y convirtiéndola en base de operaciones desde donde podrían invadir, como desde una ciudadela, el resto del mundo con su doctrina malvada. En consecuencia, usando otras expresiones y testimonios inequívocos que tenían el mismo sentido y empleando argumentos que llevaban a la misma conclusión, se impuso a sus adversarios, de manera que quedaron sin réplica, envueltos en sus propias admisiones —prueba ésta, la más grande posible, de habilidad dialéctica—. Esto mismo se deduce también del tratado que [Basilio] sobre este tema escribió, como con pluma que mojará en el tintero del Espíritu. Reservó para más tarde el uso del término exacto, rogando como un favor al mismo Espíritu y a sus celosos campeones que no se incomodaran por su *oikonomia* [al evitar la afirmación expresa «el Espíritu Santo es Dios»] ni pusieran en peligro por ambición toda la causa por aferrarse a una sola expresión, en una crisis en que estaba en peligro la religión. Les aseguró que no sufrirían daño por un leve cambio de palabras y porque enseñara la misma verdad con términos distintos. Nuestra salvación, en efecto, no es tanto cuestión de palabras como de acciones.

El reconoció más que ningún otro que el Espíritu es Dios; esto es evidente, porque lo proclamó públicamente muchas veces, siempre que se le ofrecía la ocasión, y lo confesaba con vehemencia a los que le preguntaban en privado. Pero me lo manifestó aún más claramente a mí en mis conversaciones con él; no me ocultaba nada cuando hablábamos sobre este particular. No se contentaba con afirmarlo simplemente, sino que llegó hasta imprecarse sobre sí, cosa que no lo había hecho antes más que en raras ocasiones, la terrible suerte de la separación del Espíritu, si es que no adoraba al Espíritu juntamente con el Padre y con el Hijo como consubstancial e igual a ellos. Y si alguno quisiera aceptar mi testimonio como el de un colaborador suyo en esta causa, manifestaré un detalle

que desconoce la mayoría. Bajo la presión de las dificultades de la época, él, por su parte, puso por obra la *oikonomia*, mientras que a nosotros nos autorizó a usar de la libertad de expresión, no siendo probable que nadie nos sacara de la oscuridad para llevarnos al tribunal o al destierro, a fin de que, gracias a los esfuerzos de ambos, el Evangelio quedara firmemente establecido. No menciono yo esto para defender su reputación, pues él es más fuerte que sus atacantes, si es que éstos existen; lo hago para evitar que algunos piensen que las expresiones que se encuentran en sus escritos son la única norma de piedad, con peligro de que se debilite su fe y consideren que su propio error encuentra apoyo en la teología de Basilio, que era el resultado combinado de las exigencias de la época y del Espíritu, en vez de considerar el significado de sus escritos y la intención con que fueron escritos, a fin de acercarse más a la verdad y reducir a silencio a los partidarios de la impiedad. ¡Ojalá su teología sea la mía y la de todos los que me son caros!

Esta declaración de Gregorio responde a la realidad, pues Basilio enseñó implícitamente en sus escritos la divinidad y consubstancialidad del Espíritu Santo, aun cuando no empleara nunca, hablando de la tercera Persona de la Trinidad, el ὁμοούσιος τῷ πατρὶ. Habla de su divinidad (θεότης αὐτοῦ) sin lugar a equívocos en *Adv. Eunomium* 3,4 y 3,5 y lo prueba a lo largo de todo el tratado *De Spiritu Sancto* (41-47.58-64.71-75).

En su *Ep.* 189,5-7 afirma con claridad y sin lugar a dudas:

¿Qué fundamento hay para aplicar al Espíritu todos los demás atributos igual que al Padre y al Hijo, y privarle solamente de la divinidad? Es de todo punto necesario o reconocerle la comunidad aquí o no concederle tampoco en todo lo demás. Si es digno de todo lo demás, no es ciertamente indigno de esto. Si, como arguyen nuestros adversarios, El es demasiado insignificante para concederle comunidad con el Padre y el Hijo en el atributo de la divinidad, no es digno de compartir con ellos ni uno solo de los atributos divinos; porque, cuando se consideran cuidadosamente los términos, comparando los unos con los otros según el sentido que se contempla en cada uno de ellos, se ve que implican nada menos que el título de Dios... Pero pretenden que este atributo expresa la naturaleza; que su naturaleza el Espíritu no la tiene en común con el Padre y el Hijo, y que, por consiguiente, tampoco tiene en común con ellos el nombre. A ellos les toca, por tanto, demostrar cómo han llegado a comprobar esta diversidad de naturaleza... En la investigación de la naturaleza divina hemos de dejarnos guiar por fuerza de sus operaciones. Si vemos que las opera-

ciones del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se diferencian las unas de las otras, de la diversidad de las operaciones deduciremos que son diversas también las naturalezas que operan. Porque es imposible que seres que son distintos en lo que a su naturaleza se refiere, estén asociados en cuanto a la forma de sus operaciones. El fuego no enfría, el hielo no calienta. La diferencia de naturalezas implica diferencia entre ellas y entre las operaciones que de ellas proceden. Si, pues, percibimos que la operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una única e idéntica operación, que no presenta ninguna diferencia o diversidad en nada, es fuerza que de esta identidad de operación deduzcamos la unidad de naturaleza... Por tanto, la identidad de operación en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo arguye claramente la semejanza de naturaleza. Se sigue de aquí que, aun cuando el nombre de divinidad signifique naturaleza, la comunidad de esencia prueba que este título se adapta perfectamente al Espíritu Santo.

San Basilio sostiene abiertamente, con la mayoría de los Padres griegos, que el Espíritu Santo procede del Padre por medio del Hijo. Procede del Padre, pero no por generación, como el Hijo: es el hálito de su boca (*De Spiritu Sancto* 46,38), pero al mismo tiempo «la bondad natural, la santidad inherente y la dignidad real que del Padre, a través del Unigénito, se extiende al Espíritu» (*ibid.*, 47). Le llama también Espíritu del Hijo, pero con ello no quiere decir que sea el Hijo la fuente única del Espíritu, como pretendía Eunomio (*Adv. Eunomium* 2,34). La Sagrada Escritura le llama «Espíritu del Padre» y «Espíritu del Hijo», porque el Hijo tiene todo en común con el Padre (*De Sp. S.* 18,45). Basilio da a entender, aunque no lo diga expresamente, que el Espíritu Santo es, en cierto sentido, por el Hijo y procede de El (*Adv. Eunomium* 2,32).

Estudios: L. LOHN, *Doctrina sancti Basilii Magni de processionibus divinarum personarum*: Greg 10 (1929) 329-364.461-500; J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age* vol.3 (Gembloux 1948) 311-338 (un caso de conciencia en las disputas trinitarias sobre el Espíritu Santo); H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilii zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Gotinga 1956); J. N. D. KELLY, o.c., 258-263 (el *homoousion* del Espíritu); B. CAPELLE, *La procession du Saint Esprit d'après la liturgie grecque de saint Basile*: OrSyf 7 (1962) 69-76; S. DE BOER, *Basiliius de Grote en de «homoousie» van hl. Geest*: Nederlands theologisch tijdschrift 18 (1964) 362-380; H. DÖRRIES, *Basiliius und das Dogma vom hl. Geist*: Wort und Stunde, vol. I (Gotinga 1965) 118-144; A. HEISING, *Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basiliius von Cäsarea*: ZkTh 87 (1965) 257-308; R. P. C. HANSON, *Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit*: VC 22 (1968) 241-255 (= Verbum Caro n.88, 1968, 56-71); J.-M. HORNUS, *La divinité du Saint-Esprit comme condition du salut personnel selon Basile*: Verbum Caro 89 (1969) 33-62; P. C. CRISTOU, *L'enseignement de saint Basile sur le Saint-Esprit*: *ibidem* 86-99. Cf. *supra*, p.231.

4. Eucaristía

Uno de los documentos más notables acerca de la Eucaristía y de la historia de la sagrada comunión es la *Ep.* 93 de Basilio, dirigida a la matrona patricia Cesaria el año 372. Atestigua la costumbre de reservar el sacramento en las casas de las personas particulares para su uso privado, la costumbre de comulgar diariamente y la fe en la presencia del cuerpo y de la sangre del Señor:

Y el comulgar cada día y participar del santo cuerpo y sangre de Cristo es bueno y muy útil; pues dice El claramente: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (Io 6,54). Porque ¿quién pone en duda que participar continuamente de la vida no es otra cosa que vivir de muchos? Nosotros ciertamente comulgamos cuatro veces a la semana: el domingo, el miércoles, el viernes y el sábado, y otros días si es conmemoración de algún santo. Y el que alguno se vea forzado en tiempo de persecución a recibir la comunión con su propia mano, no estando presente el sacerdote o el ministro, es superfluo el mostrar que de ninguna manera es grave, pues lo confirma con su práctica una larga costumbre. Porque todos los monjes que viven en los desiertos, donde no hay sacerdotes, conservando la comunión en casa, la reciben por sí mismos. En Alejandría y en Egipto, cada uno, aun de los seculares, por lo común tiene comunión en su casa y comulga por sí mismo cuando quiere. Porque después que el sacerdote ha realizado una vez el sacrificio y lo ha repartido, el que lo recibe todo de una vez debe creer con razón, al participar de él después cada día, que participa y lo recibe del que se lo ha dado. Pues también el sacerdote en la iglesia distribuye una parte, la cual retiene con todo derecho el que la recibe, y así la lleva a la boca con su propia mano. Pues la misma fuerza tiene si uno recibe del sacerdote una parte o si se reciben muchas al mismo tiempo (BAC 88,405-6 trad. J. SOLANO).

5. Confesión

K. Holl opina que fue San Basilio quien inventó la confesión auricular en el sentido católico, como confesión regular y obligatoria de todos los pecados, aun de los más secretos (*Enthusiasmus* p.257; 2.^a ed. 267). Su error, empero, está en identificar la confesión sacramental con la «confesión monástica», que era simplemente un medio de disciplina y de dirección espiritual y no implicaba reconciliación ni absolución sacramental. En su *Regla* (*Reg. fus. tract.* 25.26.46), San Basilio ordena que el monje tiene que descubrir su corazón y confesar todas sus ofensas, aun sus pensamientos más íntimos, a su

superior o a otros hombres probos «que gozan de la confianza de los hermanos». En este caso, el puesto del superior puede ocuparlo alguno que haya sido elegido como representante suyo. No hay la menor indicación de que el superior o su sustituto tengan que ser sacerdotes. Se puede decir, pues, que Basilio inauguró lo que se conoce bajo el nombre de «confesión monástica», pero no así la confesión auricular, que constituye una parte esencial del sacramento de la penitencia.

De sus cartas canónicas (cf. *supra*, p.246) se deduce que seguía todavía en vigor la disciplina que había existido en las iglesias de Capadocia desde los tiempos de Gregorio Taumaturgo. La expiación consistía en la separación del penitente de la asamblea cristiana durante las funciones litúrgicas. En la *Epistula canonica* (cf. vol.1 p.434) menciona cuatro grados: el estado de «los que lloran», cuyo puesto estaba fuera de la iglesia (προίσκλαυσις); el estado de «los que oyen», que estaban presentes para la lectura de la Sagrada Escritura y para el sermón (ἀκρόασις); el estado de «los que se postran», que asistían de rodillas a la oración (ὑπόστασις); por último, el estado de quienes «estaban de pie» durante todo el oficio, pero no participaban en la comunión (σύστασις). En la tercera carta canónica de Basilio (*Ep.* 217: EH 593-6), que añade valiosa información sobre la duración de los distintos períodos, encontramos las mismas cuatro clases de penitentes, como se ve por el canon 75:

Al hombre que haya pecado con su propia hermana, bien sea por parte de padre o de madre, no se le debe permitir entrar en la casa de oración hasta que no haya renunciado a su perversa e ilícita conducta. Y cuando haya caído en la cuenta de aquel terrible pecado, que *llore* durante tres años estando de pie a la puerta de la casa de oración, suplicando a la gente que entra a la oración que todos y cada uno ofrezcan misericordiosamente sus oraciones con ahínco a Dios en su favor. Que, después de esto, sea admitido por un período de otros tres años, pero sólo a *escuchar*, y, una vez que haya escuchado las Escrituras y las enseñanzas, sea expulsado y no se le admita a la oración. Después, si la pide con lágrimas y ha caído ante el Señor con contrición de corazón y fuerte humillación, concédasele la *postración* por otros tres años. De esta suerte, cuando haya mostrado frutos dignos de penitencia, sea admitido, en el año décimo, a la oración de los fieles sin oblación; y después que haya *estado de pie* con los fieles en la oración durante dos años, considéresele por fin digno de la *comunión* del Bien.

Estudios: K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt* (Leipzig 1898) 257-268; A. LAGARDE (= J. TURMEL), *La confession dans saint Basile*: RHL 8 (1922) 534-548; J. JANINI CUESTA, *La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa*: RES 7 (1947) 337-362;

J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Friburgo i. B. 1955) 404s.407s.415s. H. DÖRRIES, *Die Beichte im alten Mönchtum: Judentum, Urchristentum, Kirche*. Festschrift für J. Jeremias (Berlín 1960) 235-259.

Otros estudios sobre la doctrina de Basilio: E. SCHOLL, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade* (Friburgo i. B. 1881); G. BÜTTNER, *Beiträge zur Ethik Basileios' des Grossen* (Progr.) (Landshut 1913); C. GRONAU, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung* (Tubinga 1922); T. PAPA-KONSTANTINU, 'Ο Μέγας Βασίλειος. ἡ δογματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία, 3.^a ed. (Atenas 1931); B. KOSTITS, Τὸ πρόβλημα τῆς σωτηρίας (Atenas 1936) (soteriología de Basilio); B. K. EXARCHOS, Παιδαγωγαὶ γνῶμαι τοῦ Μ. Βασιλείου (Atenas 1938); B. SCHEVE, *Basilius der Grosse als Theologe. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen Arbeitsweise der Väter* (Nimega 1943); G. BLOND, *L'hérésie encratite vers la fin du IV^e siècle (chez Basile)*: RSR (1944) 157-210; G. F. REILLY, *Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great* (Washington 1945); I. COMAN, *Las opiniones de Plutarco, San Cipriano y San Basilio sobre la envidia* (en rumano); Prinos. Studies in honor of Patriarch Nicodin (Bucarest 1946) 255-272; J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*: VS Suppl. 21 (1952) 192-215 (Pacomio no influyó en las Reglas); W. A. TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*. Diss. Columbia Univ. (Nueva York 1953); D. M. NOTHOMB, *Charité et Unité. Doctrine de saint Basile le Grand sur la charité envers le prochain*: Proche-Orient Chrétien 4 (1954) 310-321; E. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht* (Berlín 1956) 3-10; A. BENITO Y DURÁN, *San Basilio Magno, punto de partida para el estudio de la autognoseología cristiana*: Augustinus 6 (1961) 315-338; TH. SPIDLIK, *La sophiologie de S. Basile* (Orientalia Christiana Analecta 162) (Roma 1961); A. ALEVISOPOULOS, *Das Gute und das Böse in der Sicht Basilius des Grossen im Zusammenhang mit seiner Welt-erklärung* (diss.) (Maguncia 1963); J. GRIBOMONT, *L'origénisme de S. Basile: L'homme devant Dieu*. Mélanges H. de Lubac, vol. I (París 1963) 281-294; E. AMAND DE MENDIETA, *The «Unwritten» and «Secret» Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea* (Londres 1965); Id., *The Pair Κήρυγμα und Δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea*: JThSt 16 (1965) 129-141; D. SOVRAMIS, «Ora et labora» bei Basileios dem Grossen: Mittelalterliches Jahrbuch 2 (1965) 22-37; N. VORNICESCU, *Enseñanzas espirituales sacadas de la vida y de la obra de San Basilio el Grande* (en rumano): Mitropolia Moldovei si Sucevei 41 (1965) 43-54; S. DE BOER, *Paradosis, dogma en kerygma naar de opvatting van Basilius de Grote*: Nederlands theologisch tijdschrift 24 (1970) 333-372; O. PAPADOPOULOS-TSANA, *La antropología de Basilio el Grande* (en griego) (Analecta Blatadôn 7) (Salónica 1970).—Sobre la eclesiología de Basilio, cf. P. BATIFFOL, *L'ecclésiologie de saint Basile*: EO 21 (1922) 9-30; V. GRUMEL, *Saint Basile et le siège apostolique*: EO 21 (1922) 280-292; E. CASPAR, *Geschichte de Papsttums I* (Tubinga 1930) 220-232; A. N. DIAMANTOPOULOS, *Basilio el Grande y Roma* (en griego): Ἐναίσιμα (Estudios en honor de Papadopoulos), ed. por G. PAPAMICHAIL (Atenas 1931) 38-51 (Basilio no admitió ninguna clase de primacía de jurisdicción); J. IBÁÑEZ, *Aspectos eclesiológicos en la teología de Basilio de Cesarea*: Scripta Theologica 2 (1970) 7-37.—Sobre la cosmología de Basilio, cf. J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*: DOP 12 (1958) 31-57.—Sobre la influencia de Basilio sobre Agustín, cf. J. F. CALLAHAN, *Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time*: HSCP 63 (1958) 437-454.—S. RENDINA, *La contemplazione negli scritti di San Basilio Magno* (Roma 1959).

GREGORIO DE NACIANZO

Al igual que su amigo Basilio, Gregorio de Nacianzo era también hijo de una familia aristocrática y pudiente de Capadocia. Era casi de la misma edad que Basilio y siguió el mismo curso de estudios. Pero es de un carácter totalmente distinto. No tiene el vigor del gran príncipe obispo de Cesarea ni su habilidad de jefe. Entre los teólogos del siglo IV se le podría llamar el humanista, en cuanto que prefería la contemplación tranquila y combinar la piedad ascética con la cultura literaria al esplendor de una vida activa y de una buena posición eclesiástica. Mas su naturaleza débil y supersensible no le permitió seguir el anhelo de su alma, y no fue capaz, en consecuencia, de oponerse a todas las influencias que le venían de fuera. De ahí nació, a lo largo de toda su vida, cierta falta de resolución. Añora la soledad, y, sin embargo, las plegarias de sus amigos, su temperamento acomodaticio y su sentido del deber le hacen volver al turbulento mundo y a los conflictos de la época. De esta manera toda su carrera es un continuo huir del mundo para volver nuevamente a él.

A pesar de ello, Gregorio de Nacianzo ha fascinado a los estudiosos por más de mil años como el «Demóstenes cristiano», como le llamaban ya en el período bizantino. Es, sin género de dudas, uno de los mayores oradores de la antigüedad cristiana y sobrepuja a su amigo Basilio en el dominio de los recursos de la retórica helenística. Si tuvo éxitos en su vida, los debió al poder de su elocuencia.

Gregorio nació, hacia el año 330, en Arianzo, finca campestre al sudoeste de Capadocia, cerca de Nacianzo, donde su padre, que llevaba el mismo nombre que él, era obispo. Su santa madre, Nonna, era hija de padres cristianos. Su ejemplo tuvo una influencia decisiva en la conversión de su marido, ocurrida el año 325, y también en la educación primera de su hijo, quien nos dice en uno de sus discursos (2,77) que su madre le consagró a Dios aun antes de nacer. No se conoció con Basilio hasta que, ya joven, empezó a asistir a la escuela de retórica de Cesarea de Capadocia. Basilio hubo de marchar pronto a Constantinopla, a continuar su educación, en tanto que Gregorio acudía por breve tiempo a las escuelas cristianas de Cesarea de Palestina y Alejandría de Egipto. Cuando llegó a Atenas para completar sus estudios en aquella famosa sede del saber, su relación anterior con Basilio se convirtió en amistad íntima. En el discurso fúnebre que pronunció en presencia del cadáver de su amigo el año 381 nos ha dejado una descripción interesantísima sobre la vida universitaria en Atenas a mediados del siglo IV. Abandonó aquella ciudad el 357, poco después que Basilio, y regresó a su hogar. Parece ser que recibió el bautismo entre esta fecha y la larga visita que hizo

a Basilio el año 358-359; éste vivía a la sazón en retiro monástico, en la agreste región del Iris, en el Ponto. Ya hemos mencionado más arriba (p.225) la ayuda que en aquella ocasión prestó a su amigo Basilio en la recopilación de las *Philocalia* y de las *Reglas monásticas*. Quedó tan cautivado por aquel género de vida, que probablemente hubiera permanecido en la soledad, de no haber querido su padre ordenarle para que fuera su auxiliar en sus años de vejez, cuando sentía que le iban menguando las fuerzas. Cuando vio que el pueblo de Nacianzo secundaba los deseos de su padre, no tuvo valor para resistir. Su mismo padre le ordenó sacerdote hacia el año 362, prácticamente contra su voluntad. En su disgusto por la violencia de que había sido objeto (años más tarde la describirá como un acto de tiranía: *Carmen de vita* 1,345), se refugió con su amigo en el Ponto; pero pronto le hizo volver su sentido auténtico del deber. En adelante colaboró fielmente en la administración de la diócesis y en la cura de las almas. Dio una explicación y justificación de su huida y regreso en el *Apologeticus de fuga* (cf. *infra*, p.270), que viene a ser un tratado completo sobre la naturaleza y responsabilidades del oficio sacerdotal.

Hacia el año 371, el emperador Valente dividió en dos la provincia civil de Capadocia, designando Cesarea, que era el centro de la región metropolitana de Basilio, como capital de Cappadocia Prima, y Tiana, capital de la Cappadocia Secunda. El obispo de esta ciudad, Antimo, insistía en que las divisiones eclesiásticas debían correr parejas con las civiles y pretendió ser metropolitano de la nueva provincia, arrogándose la jurisdicción sobre algunas de las sedes sufragáneas de Basilio. Este se opuso enérgicamente, y, para afirmar sus derechos y afianzar su posición, decidió erigir algunas diócesis nuevas dentro del territorio en litigio. Fue Sásima uno de los lugares que escogió, y como obispo de aquella aldehuela miserable consagró a su amigo Gregorio, que se mostró muy reacio. Gregorio no llegó a tomar nunca posesión de su sede, sino que permaneció en Nacianzo, donde continuó ayudando a su padre. Al morir éste, se encargó él de la administración de la diócesis de Nacianzo, pero no por mucho tiempo. Un año más tarde se retiraba a Seleucia, en Isauria, para llevar una vida de retiro y de contemplación.

Tampoco esta vez pudo gozar de la soledad por un período largo. El año 379, la insignificante minoría nicena de Constantinopla recurrió a Gregorio, instándole urgentemente que viniera en su ayuda y reorganizara su Iglesia, que, habiendo estado oprimida por una serie de emperadores y arzobispos arrianos, tenía ahora esperanza de un futuro más halagüeño, habiendo muerto Valente. Gregorio accedió, y de esa manera llegó a ser durante dos años una figura insigne en la historia política de

la Iglesia. Cuando llegó a la capital, encontró todos los edificios eclesiásticos en poder de los arrianos. Un pariente suyo le ofreció su propia casa, que él consagró bajo el título prometedor de Anastasia, iglesia de la Resurrección. Con sus elocuentes sermones atrajo pronto a un auditorio considerable. Fue en esta iglesia donde predicó los famosos *Cinco discursos sobre la divinidad del Logos* (cf. *infra*, p.267s). Cuando el 24 de diciembre del 380 hizo su entrada triunfal en la ciudad el nuevo dueño del Oriente, Teodosio, fueron devueltos a los católicos todos sus edificios. A Gregorio se le hizo solemne entrega de la iglesia de los Apóstoles, adonde le condujo personalmente el emperador en procesión solemne. El segundo concilio ecuménico, convocado por Teodosio y que abrió sus sesiones en mayo del 381, reconoció a Gregorio como obispo de la capital. Sin embargo, cuando la jerarquía de Egipto y de Macedonia pusieron reparos a su nombramiento por razones canónicas y también porque había tenido lugar antes de su llegada, se disgustó tanto, que en el espacio de pocos días renunció a la segunda sede de la cristiandad. Antes de partir pronunció en la catedral su sermón de despedida (*Orat.* 42) ante la asamblea episcopal y el pueblo. Regresó a Nacianzo y se hizo cargo de la diócesis hasta que, dos años más tarde (384), fue consagrado un digno sucesor de su padre en la persona de su amigo Eulalio. Relevado de esta carga, Gregorio pasó los últimos años de su vida terrena en la finca de su familia, en Arianzo, consagrado enteramente a sus ocupaciones literarias y a prácticas monásticas, hasta que fue aliviado también de su última carga, su cuerpo enfermizo. Murió el año 390.

Estudios: H. LECLERCQ, *Grégoire de Nazianze*: DAL 6 (1925) 1677-1711; Id., *Nazianze*: DAL 12 (1935) 1054-1065; W. RUGE, *Nazianzos*: PWK 16 (1935) 2099-2101; Q. CATAUDELLA, *Gregorio Nazianzeno*: EC 6 (1951) 1088-1096.—Las fuentes más importantes para su vida son sus cartas y sus poemas. Un sacerdote llamado Gregorios compuso en el siglo VI una *Vita S. Gregorii* en griego (texto PG 35,243-304). Cf. J. COMPERNASS, *Gregorios Presbyter* (Bonn 1907). Para otras seis *Vidas* y numerosos *encomia*, cf. J. SAJDAK, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Naz.* I (Meletema Patristica I) (Cracovia 1914) 255s. 248s.256s; P. TACCHI-VENTURI, *De Ioanne Geometra eiusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione in cod. Vaticano-Palatino 402 adservata*: Studi e Documenti di Storia e Diritto 14 (1893) 133-162, publicó unos textos selectos del elogio de Juan Kyriotes Geómetra, del siglo X.

Se conserva la última voluntad y testamento de Gregorio, escrito probablemente el 31 de mayo del 381; PG 37,389-396; nueva edición: Card. PITRA, *Iuris ecclesiae Graecorum hist. et monumenta* vol.2 (Roma 1868) 153-160. Gregorio legó toda su propiedad a la «Comunidad católica de Nacianzo para beneficio de los pobres». Cf. F. MARTROYE, *Le testament de saint Grégoire de Nazianze*: Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France 76 (1923) 219-263; impreso nuevamente por separado (París 1924); C. ULLMANN, *Gregorius von Nazianz der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* 2.^a ed. (Gotha 1867); A. BENOÎT, *St. Grégoire de Nazianze. Sa vie, ses oeuvres et son époque* 2.^a ed. (París 1885) 2 vols.;

E. FLEURY, *Hellénisme et christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps* (París 1930); I. G. COMAN, *Geniul Stantului Grigorie din Nazianz* (Bucarest 1937) (el genio de San Gregorio); S. GIET, *Sasimes, une méprise de saint Basile* (París 1941) (relaciones de Gregorio con Basilio); P. GALLAY, *La Vie de saint Grégoire de Nazianze* (Lyon 1943); J. LERCHER, *Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung (aus seinen Briefen)* Diss. (Innsbruck 1949); E. RAPISARDA, *Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno*: MSLC 3 (1951) 136-161; publicado nuevamente: *Atti dello VIII° Congr. internaz. di Studi bizantini* (Palermo 1951) vol.1 (Roma 1953) 189-201; K. G. BONES, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Πατρολογική καὶ γενεαλογική μελέτη (Atenas 1953): cf. H. M. WERHANN: BZ 67 (1954) 414-418, y réplica de BONES: BZ 68 (1955) 211s; F. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten* Diss. (Bonn 1958); P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze* (París 1959); E. HONIGMANN, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien préparées pour l'édition par P. Devos* (Bruselas 1961) 28-35; P. DEVOS, *S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce*: AB 79 (1961) 91-101; P. NAUTIN, *La date de «De viris illustribus» de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze*: RHE 56 (1961) 33-5 (fecha de su muerte: 390); J. MOSSAY, *La date de l'Oratio II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination*: Mus 77 (1964) 175-186; W. J. W. KOSTER, *Sappho apud Gregorium Nazianzenum*: Mnem 17 (1964) 374; J. M. SZYMUSIAK, *Gregorio el Teólogo* (en polaco) (Poznan 1965); J. ROUSSE, *S. Grégoire de Nazianze*: DSp 6 (1967) 934-971.

I. SUS ESCRITOS

Gregorio de Nacianzo no fue, en absoluto, un escritor prolífico. No compuso ningún comentario bíblico ni ningún tratado dogmático científico. Su legado literario consiste exclusivamente en discursos, poemas y cartas. El es el único poeta entre los grandes teólogos del siglo IV. Lo mismo en prosa que en verso, es siempre el gran retórico, con una perfección de forma y de estilo que no alcanzó ninguno de sus contemporáneos. Fue por esto, principalmente, por lo que sus obras despertaron el interés de los comentaristas bizantinos medievales y de los humanistas del Renacimiento. Se echa mucho de menos un texto crítico de Gregorio. La Academia de Ciencias de Cracovia se encargó de esta tarea antes del año 1914. Se publicaron varios estudios preparatorios; pero no ha aparecido todavía ninguna edición nueva.

Colecciones: Edición maurina por C. CLÉMENCET y A. B. CAILLAU, vol.1 (París, 1778), vol.2 (1840); reimpresión en PG 35-38. Cf. D. MEEHAN, *Editions of Saint Gregory of Nazianzus*: ITQ 3 (1951) 203-219.

Traducciones: Alemanas: J. RÖHM: BKV vol.1 (1874), vol.2 (1877); P. HÄUSER: BKV² 59 (1928), BKV³ 3 (1939).—Francesa: P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Textes choisis*. Trad. et annot., 2 vols. (París 1941).—Inglesa: C. G. BROWNE y J. E. SWALLOW: LNPF ser.2 vol.7 (1894) 185-498.

Estudios: I. R. ASMUS, *Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus*: ThStKr 67 (1894) 314-338; R. GOTTWALD, *De Gregorio Nazianzeno Platonico*. Diss. (Breslau 1906); J. SAJDAK, *De Gregorio Nazianzeno posteriorum rhetorum, grammaticorum, lexicographorum fonte*: Eos 16 (1910) 94-99; Id., *De Gregorio Nazianzeno poetarum Christianorum*

fonte: Eos 18 (1912) 1-30; L. DEUBNER, *Kerkidas bei Gregor von Nazianz*: Hermes 54 (1919) 438-441; H. PINAULT, *Le Platonisme de saint Grégoire de Nazianze*. Diss. Paris (La Roche-sur-Yon 1925). Cf. G. BARDY: RAp 42 (1926) 681-685; E. C. E. OWEN, *St. Gregory at Nazianzus*: JThSt 26 (1925) 64-71 (notas sobre gramática, vocabulario y estilo).— Sobre la influencia de los sofistas en su lenguaje y estilo, cf. E. FLEURY, o.c.; M. T. DISDIER, *Nouvelles études sur Grégoire de Nazianze*: EO 34 (1931) 485-497 (cubre el período 1918-1931); P. GALLAY, *Langue et style de saint Grégoire de Nazianze* (Paris 1933); M. E. KEENAN, *St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine*: BHM 9 (1941) 8-30; R. DE L. HENRY, *The Late Greek Optative and its Use in the Writings of Gregory of Nazianzus* (Washington 1943); M. J. HIGGINS, *Why another Optative Dissertation?*: Byz 15 (1940-41) 443-448; B. ALTANER, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*: RB 61 (1951) 54-62 (demuestra que Agustín conocía los escritos de Gregorio); AGATHANGELOS VON KYDONIA, 'Ο κωμωδοποιὸς Ἀριστοφάνης καὶ Γρηγόριος ὁ Ναζιανζῆνος: Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς 36 (1953) 20-24 (influencia de Aristófanes); M. M. HAUSER-MEURY, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz* (Bonn 1960); S. D. MISKO', *Demócrito y Aristófanes en Gregorio de Nacianzo* (en ruso): Pitannja klasisnoi filologii 3 (1963) 92-97; J. M. SZYMUSIAK, *Note sur l'amour des lettres au service de la foi chrétienne chez Grégoire de Nazianze*: Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II (Catania 1964) 507-513; TH. CAMELOT, *Amour des lettres et désir de Dieu chez saint Grégoire de Nazianze: Les logoi au service du Logos*: Littérature et religion. Mélanges offerts à J. Coppin (Lille 1967) 23-30; N. Z. DAVIS, *Gregory Nazianzen in the Service of Humanist Social Reform*: Renaissance Quarterly 20 (1967) 455-464; J. T. CUMMING, *Lexical Notes on St. Gregory Nazianzen*: Greek, Roman and Byzantine Studies 9 (1968) 183-191; A. CAMERON, *Gregory of Nazianzus and Apollo*: JThSt 20 (1969) 240-241; F. QUÉRÉ-JAULMES, *Les Pères sont-ils jansénistes? Remarques sur la traduction classique de Grégoire de Nazianze*: RSRUS 45 (1971) 270-275.

1. Los discursos

Las composiciones mejores de Gregorio de Nacianzo son los 45 *Discursos* que se conservan. Evidentemente, son sólo una selección que se hizo poco después de su muerte. La mayor parte pertenece a los años 379-381, el período más importante de su vida, cuando atrajo hacia su persona la atención universal siendo obispo de Constantinopla. Los discursos le daban a Gregorio mayor oportunidad para desplegar su habilidad retórica que los demás escritos. Encontramos en ellos todos los artificios de la elocuencia asiática—figuras, imágenes, antítesis, interjecciones, frases cortadas—, empleados con una abundancia que al lector moderno parece excesiva. No hay duda de que hacía todos los esfuerzos posibles para agradar a un público que apreciaba esta clase de ingeniosidad. Se presenta en esto como discípulo hábil de sus maestros de Atenas, Himerio y Proheresio (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 4,26), y del sofista Filemón (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 117). Pronto, en las escuelas de retórica, se empezaron a leer y estudiar estos discursos. Ello dio como resultado que en poco tiempo fueron apareciendo numerosos *scholia*: los más antiguos datan de los comienzos del siglo VI. Todavía siguen teniendo utilidad los de Elías, arzobispo

de Creta del siglo x. El ritmo poético de la prosa de Gregorio dio pie a que, en tiempos más recientes, algunos pasajes de sus discursos sirvieran de base para himnos y poemas eclesiásticos. Plagios de esta clase se encuentran en los versos de Dorotheo de Maiuma, Juan Damasceno, Cosme de Maiuma, Arsenio de Corcira, Nicéforo Blemmides y en bastantes composiciones anónimas.

Para el año 399 ó 400, Rufino de Aquileya ya había traducido al latín nueve discursos. Son los n.2.6.16.17.26.27.38-40. Tenemos que lamentar que realizara su trabajo precipitadamente y con poco esmero. Existen también versiones antiguas en armenio, siríaco, eslavo, copto, georgiano, árabe y etíope.

Ediciones: PG 35-36 (*Or.* 35 es espuria). Traducción latina de Rufino: A. ENGELBRECHT, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*: CSEL 46 (1910).

Traducciones: Española: L. DEL PÁRAMO, *Homilias de San Gregorio Nazianceno: Obras escogidas de patología griega* (Barcelona 1916).—Alemanas: J. RÖHM: BKV 2 vols. (1874-1877) (25 discursos); P. HÄUSER, BKV² 59 (1928), BKV³ 3 (1939); T. MICHELS, *Gregor von Nazianz, Macht des mysteriums. Sechs geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche* (Düsseldorf 1956; reimpr. 1962) (PG 36,312-333.336-360.396-401.427-452.607-664). Francesas: DE BELLEGARDE, *Sermons* (París 1693); E. DEVOLDER, *Saint Grégoire de Nazianze. Textes choisis* (Namur 1960).—Inglesa: C. G. BROWNE y J. E. SWALLOW, *Select Orations*: LNPF ser.2 vol.7,203-434 (24 discursos).—Italiana: Q. CATAUDELLA, *Greg. Naz., Orazioni scelte* (Turín 1936).

Tradición manuscrita: T. SINKO, I. *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* (Meletema Patristica II) (Cracovia 1917); II. *De traditione indirecta* (Meletema Patristica III) (Cracovia 1923); F. LEFHERZ, o.c.; G. ROCHEFORT, *Une anthologie grecque du XI^e siècle, le Parisinus Suppl. Gr. 690*: Scriptorium 4 (1950) 3-17.

Versiones: Sobre las versiones antiguas, cf. W. LÜDTKE, *Zur Überlieferung der Reden Gregors von Nazianz*: OC N.S. 3 (1913) 263-276.—Sobre las versiones árabes: G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (Ciudad del Vaticano 1944) 330-332.—La homilía copta sobre Génesis 22, atribuida a Gregorio y editada y traducida por M. CHAÏNE (ROC 17 [1912] 395-409; 18 [1913] 36-8), no es sino un extracto de la *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti* (PG 46,553^s). W. E. CRUM, *Theological Texts from Coptic Papyri* (Oxford 1913) 36-53, publicó el texto copto y una traducción inglesa de una homilía sobre el arrepentimiento y Rom 4,15, atribuida a Gregorio Nazianceno. Sobre un discurso *Sobre la Santa Cruz*, cf. Bazmavep (Venecia) 91 (1933) 444-449; A. BUDILOVIC (San Petersburgo 1875) publicó una versión eslavona de 13 discursos.

Escolios: PG 36,737-1256; PG 127,1177-1480; J. SAJDAK, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I* (Meletema Patristica I) (Cracovia 1914); Id., *Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz. Ein kurzgefasster Bericht über den jetzigen Stand der Forschung*: BZ 30 (1930) 268-274; P. A. BRUCKMAYR, *Untersuchungen über die Randscholien der 28 Reden des hl. Gregorios von Nazianz im Cod. theol. Gr. 74 der Wiener Nationalbibliothek* Diss. (Viena 1940) (un ejemplar mecanogr. disponible en el Seminario Filológico de la Universidad); K. A. DE MEYER, *Un manuscrit grec de la Bibliothèque d'Antoine Perrenot de Granvelle à la Bibliothèque Universitaire de Leyde*: Scriptorium 2 (1948) 290-291 (Voss. Gr. F 45 que contiene los escolios de Basi-

lio el Mínimo); F. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten* (Bonn 1958).

Estudios: S. PETRIDES, *Notes d'hymnographie byzantine*: BZ 13 (1904) 421-428 (comentarios del archimandrita Doroteo sobre Gregorio Nacianceno, prueba de que la poesía lírica bizantina empezó muy pronto a depender de la prosa retórica de Gregorio); E. NORDEN, *Antike Kunstprosa*, vol.2 (Leipzig 1909) 562-569; A. DONDEERS, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet* (Münster 1909); M. GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique. Thèse* (París 1911); ID., *Saint Grégoire de Nazianze orateur et épistolier* (París 1911); J. SAJDAK, *De Gregorio Nazianzeno poetarum Christianorum fonte* (Cracovia 1917) (pasajes de las homilias de Gregorio en Doroteo, Juan Damasceno y otros); T. SINKO, *De expositione Pseudo-Nonniana historiarum quae in orationibus Gregorii Nazianzeni commemorantur*: *Charisteria C. de Morawski oblata* (Cracovia 1922) 124-148; H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlín 1926) 96-125 (*Orat.* 6); J. SAJDAK, *Anonymi Oxoniensis Lexicon in Orationes Gregorii Nazianzeni*: *Mélanges Rozwadowski* (Cracovia 1927) 153-179; J. LIST, *Zwei Zeugnisse für die Lobrede bei Gregor von Nazianz*: BNJ 6 (1928) 24-31 (*Orat.* 21); S. SKIMINA, *De Gregorii Nazianzeni sermonum proprietatibus ad prosam rhythmicam pertinentibus*: *Acta II Congressus philol. class. Slav.* (Praga 1931) 229-235; E. BIGNONE, *Nuove testimonianze e frammenti del «Protrettico» di Aristotele*: RFIC 64 (1936) 225-237 (*Orat.* 40); F. J. DÖLGER, *Nonna, Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts*: AC 5 (1936) 44-75 (*Orat.* 18); B. WYSS, *Gregorius Nazianzenus, Orat. 28.8: Hermas* (1938) 360 (crítica textual); H. FRANK, *Das Alter der römischen Laudes- und Vesperantiphonen der Weihnachtsoktav und ihrer griechischen Originale*: OC 36 (1939) 14-18 (*Or.* 39 *In sancta lumina*); L. BROU, *Saint Grégoire de Nazianze et l'ancienne «Mirabile Mysterium» des Laudes de la Circoncision*: EL 58 (1944) 14-22 (*Orat.* 39); G. WYSS, *Zu Gregor von Nazianz*: *Phyllobolia P. Von der Mühl* (Basilea 1946) 153-183 (*Orat.* 28,11 crítica textual); J. VOGT, *Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem vierten Jahrhundert*: AIPh 9 (1949) 593-666 (*Orat.* 5); DOUBOUNIOTIS, *Niketas of Herakleia. Introduction to the Orations of Gregory of Naz.*: *Θεολογία* (1950) 354-384; O. STRUNK, *St. Gregory of Nazianzus and the Proper Hymns for Easter*: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend*, ed. by K. WEITZMANN (Princeton 1955) 82-87 (*Orat.* 1 y 45, *Or.* 33); D. RUIZ, *La homilía como forma de predicación*: *Helmantica* 7 (1956) 79-111 (talento retórico de Gregorio); M. HERZ, *Sacrum Commercium* (Munich 1958) 24-104 (antífona «O admirabile commercium»).—En 1956, el British Museum adquirió un nuevo manuscrito (Add. MS 49060), un códice de pergamino, del siglo X, que contiene 19 discursos de Gregorio: 29 (mutilado), 30.31.38.39.40.45.44.41.33.22.32.36.43.4.5.37.13; dos cartas: 102.202, y un poema (PG 37,632). Cf. W. J. BURGHARDT: TS 21 (1960) 89.—Para una versión armenia de algunas homilias, cf. J. MUYLDERMANS, *Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la Bibliothèque Nationale de Paris*: Mus 74 (1961) 75-90.—F. TRISOGLIO, *Sulle interpolazioni nella XLV orazione di San Gregorio Nazianzeno*: *Aevum* 39 (1965) 25-44; ID., *Reminiscenze e consonanze classiche nella XIV orazione di San Gregorio Nazianzeno*: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 99 (1964-1965) 129-204; W. EBOROWICZ, *Identification de deux citations augustiniennes. C. Iulianum II, II, 7: Grégoire de Nazianze, Oratio XVII, 5. Ibid. VI, XI, 35: Cicéron, Pro Caelio, 3, 8*: REAug 12 (1966) 261-262; J. M. SZYMUSIAK, *Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze*: VC 20 (1966) 183-189 (la fecha de los discursos: primavera de 380); A. F. MEMOLI, *Fedeltà di interpretazione et libertà espressiva nella traduzione Rufiniana dell'«Oratio XVII» di Gregorio Nazianzeno*: *Aevum* 43 (1959) 459-484; CH. WALTER, *Liturgy and the Illustration of Gregory of Nazianzen's Homilies. An Essay in Iconographic Methodology*: REB 29 (1971) 183-212.

a) *Los cinco discursos teológicos* (27-31), pronunciados en Constantinopla en el verano u otoño del 380, le han granjeado a Gregorio más admiración que ninguna otra composición suya. A ellos les debe el título distintivo que ostenta, «el Teólogo». Defiende en ellos el dogma de la Iglesia contra los eunomianos y macedonianos, y, aunque los predicó con la intención específica de proteger la fe nicena de su propia congregación, representan el resultado maduro de un estudio prolongado e intensivo de la doctrina trinitaria. El primero es a manera de introducción a la serie y trata de los requisitos necesarios para una discusión sobre las verdades divinas. El segundo trata de la *theologia* en sentido estricto, es decir, de la existencia, naturaleza y atributos de Dios en cuanto la inteligencia humana puede comprenderlos y definirlos. El tercero demuestra la unidad de naturaleza en las tres Personas divinas, en especial la divinidad del Logos y su igualdad con el Padre. El cuarto es una refutación de las objeciones arrianas contra la divinidad del Hijo y de los pasajes bíblicos de que abusaban. El quinto discurso defiende la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonianos. El propio Gregorio llama a los cuatro últimos discursos τῆς θεολογίας λόγοι (*Orat.* 28,1).

Ediciones aparte: A. J. MASON, *The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus* (Cambridge Patristic Texts) (Cambridge 1899) (con un comentario precioso); J. BARBEL, *Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden: Text, Uebersetzung, Einführung und Kommentar* (Düsseldorf 1963).

Traducciones: Alemanas: P. HÄUSER: BKV³ 3 (1939); J. BARBEL, l.c.—Francesa: P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Les discours théologiques* (Lyon y París 1942).—Inglesas: C. G. BROWNE y J. S. WALLOW: LNPF ser.2 vol.7 (1894) 284-328; reimpresión: E. R. HARDY, *Christology of the Later Fathers* (LCC 3) (Londres y Filadelfia 1954) 128-214.

b) El discurso n.20, *Sobre el orden y la institución de obispos*, y el n.32, *Sobre la moderación y propósito en las controversias*, denuncian la pasión de los constantinopolitanos por las controversias y argumentos dogmáticos. En el primero da, además, una definición detallada de la doctrina trinitaria.

c) El grupo *apologético* de los discursos consta de dos invectivas contra Juliano el Apóstata (n.4 y 5), a quien Gregorio había conocido personalmente en Atenas. Las compuso después de la muerte del emperador (26 de junio del 363), pero probablemente nunca las pronunció en público. Tanto señorean en ellas el rencor y la indignación, que no tienen casi valor histórico.

Edición aparte: R. MONTAGU (Eaton 1610).

Traducciones: Alemana: P. HÄUSER: BKV² 59 (1928) 71-191.—Inglesa: C. W. KING, *Julian the Emperor, containing Gregory Nazianzen's two Invectives and Libanius' Monody, with Julian's Extant Theosophical Works* (Londres 1888).

Estudios: R. ASMUS, *Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian*: ZKG 31 (1910) 325-367; J. COMAN,

S. Grigorie din Nazianz despre imperatul Julian. Incercare asupra discursurilor 4 si 5 vol.1 (Bucarest 1938); F. DVORNIK, *The Emperor Julian's «Reactionary» Ideas on Kingship: Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend*, ed. by K. WEITZMANN (Princeton 1955) 71-80 (Orat. 4); J. BERNARDI, *La formule πού εἰσιν: saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze?*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 178-181 (Contra Iul. 2,25: PG 35,693-696).

d) El grupo de discursos *panegíricos* y *hagiográficos* es más nutrido que el de los dogmáticos. Algunos son sermones litúrgicos para Navidad, Epifanía, Pascua, octava de Pascua, Pentecostés. Otros son panegíricos de los Macabeos, de San Cipriano de Cartago, de San Atanasio y de Máximo el Filósofo. Otros, en fin, son oraciones fúnebres sobre su padre, su hermano Cesáreo, su hermana Gorgonia, su amigo Basilio.

Ediciones aparte: V. QUENTIER (París 1880) (Orat. 7: panegírico de su hermano Cesáreo); F. BOULENGER (París 1908) (Or. 7 y 43: panegíricos de Cesáreo y Basilio); E. DEVOLDER, *Grégoire de Nazianze, Homélie* 38, 39, 40, 1, 45, 41. Textes, introd. et notes (Namur 1962); T. ORLANDI, *La traduzione copta dell'«encomio di Atanasio» di Gregorio Nazianzeno*: Mus 83 (1970) 351-366 (ed. de fragmentos y trad. latina).

Traducciones separadas: *Alemana*: T. MICHELS, o.c. (homilias litúrgicas).—*Francesa*: F. BOULENGER, o.c. (Or. 7 y 43); P. GALLAY, *Homélie sur la Pentecôte*: VS (1943) 544-566; E. DEVOLDER, l.c.—*Inglesa*: J. COLLIER, *A Panegyric upon the Maccabees by St. Gregory Nazianzen* (Londres 1716).—*Italiana*: P. GAZZOLA (Asti 1913) (Orat. 7 y 43).

Estudios: Sobre los sermones de Navidad y Epifanía, cf. H. USENER, *Das Weihnachtsfest* 2.^a ed. (Bonn 1911) 260s; H. DÖRRIE, *Die Epiphanie-Predigt des Gregor von Nazianz (hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Deutung*: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 409-423; J. MOSSAY, *La prédication «liturgique» de Grégoire de Nazianze*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 402-406.—Sobre los discursos fúnebres: L. RULAND, *Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier* (Regensburg 1901) 154-157; X. HÜRTH, *De Gregorii Naz. orationibus funebribus* (Estrasburgo 1907); A. N. MALIN, *Οἱ ἐπιτάφιοι λόγοι Γρηγορίου Ν.* (Atenas 1929).—Para el panegírico de San Cipriano, donde Gregorio entremezcla la leyenda pagana del mago pagano Cipriano de Antioquía con la historia de San Cipriano de Cartago, cf. T. SINKO, *De Cypriano martyre a Gregorio Naz. laudato* (Cracovia 1916); H. DELEHAYE, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*: AB 39 (1921) 314-332; A. D. NOCK, *Cyprian of Antioch*: JThSt 28 (1927) 411-415; L. KRESTAN-A. HERMANN: RCh 2 (1956) 467-477; J. COMAN, *Les deux Cyprien de Saint Grégoire de Nazianze*: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 363-372.—Sobre Cesáreo, hermano de Gregorio, cf. O. SEECK: PWK 3 (1897) 1298-1300; V. CASOLI, *Cesario medico del sec. 4* (Módena 1931); C. NOPPEN, *Lofrede van Caesarius door St. Gregorius Nazianzenus* (Bruselas 1934).—Las «Preguntas y respuestas» tituladas *Dialogi quattuor*, atribuidas a Cesáreo (PG 38,851-1190), son espurias. K. G. BONES: EEBS (1953) 261-279, cree que el autor sea quizás Severo de Antioquía. P. DUPREY, *Quand furent composés les «Dialogues» attribués à Césaire de Nazianze?*: Proche-Orient Chrétien 5 (1955) 14-30. 297-315, piensa que se compusieron en la primera mitad del siglo VI; U. RIEDINGER, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie* (Innsbruck 1956) 45-47 (textos contra la astrología en Cesáreo).—Sobre una versión paleoslava de los *Diálogos* de Pseudo-Cesáreo, derivada de un original griego mejor que el texto común, cf. I. DUJCEV, *Studi Bizantini e Neoellenici* (1957) 89-100; U. RIEDINGER, *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium*: ZNW 51 (1960) 154-196; S. DER NERSESSIAN, *The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus Paris. Gr. 570. A Study of the Connections between*

Text and Images: DOP 16 (1962) 197-228; U. RIEDINGER, *Die Parallelen des Pseudo-Kaisarios zu den pseudoklementinischen Rekognitionen. Neue Parallelen aus Basileios Πρόσεχε σεαυτῶν*: Byzantinische Zeitschrift 62 (1969) 243-259; T. ORLANDI, *La traduzione copta dell'«Encomio di Atanasio» di Gregorio Nazianzeno*: Mus 83 (1970) 351-366.

e) El grupo más abundante es el que forman los *discursos de ocasión*. En el más importante de todos, el n.2, el *Apologeticus de fuga*, describe difusamente el carácter y las responsabilidades del oficio sacerdotal, tratando de disculparse por haber esquivado primero su carga y haber vuelto a aceptarla. Es prácticamente un tratado completo sobre el sacerdocio. San Juan Crisóstomo lo utilizó como modelo y fuente para sus *Seis libros sobre el sacerdocio*. En él se inspiró también Gregorio Magno para su *Regla pastoral*. Al parecer, Gregorio de Nacianzo lo pronunció sólo en parte el año 362 y lo amplió más tarde.

Edición aparte: Apologeticus de fuga: J. ALZOG (Friburgo i. B. 1858) 2.^a ed. (1869).

Traducciones: Española: A. BARRIALES, *Gregorio Nacianceno, Pastoral del sacerdote* (Ecclesia Aeterna, 1) (Salamanca 1960).—*Alemana*: G. WOHLBERG, *Gregorius' von Nazianz Schutzrede und Chrysostomus' sechs Bücher vom Priestertum* (Bibliothek theol. Klassiker 29) (Gotha 1890).

Estudios: J. VOLK, *Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus*: Zeitschrift für praktische Theologie 17 (1895) 56-63; MENN, *Zur Pastoraltheologie Gregors von Nazianz*: Revue Internat. de Théologie 12 (1904) 427-440; M. M. WAGNER, *Rufinus the Translator. A Study of his Theory and his Practice as Illustrated in his Version of the «Apologetica» of St. Gregory Nazianzen* (PSt 73) (Washington 1945); M. JOURJON, *Le sacerdoce d'après l'Oratio Secunda de saint Grégoire de Nazianze*: Bulletin du Comité des Études de Saint-Sulpice 6 (1962) 375-383; J. MOSSAY, *La date de l'Oratio II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination*: Mus 77 (1964) 175-186.

Entre los demás discursos de ocasión encontramos uno sobre su elevación a la sede de Sásima, otro sobre la consagración de Eulalio como sucesor de su padre y, el último de este grupo, el discurso de despedida después de su renuncia, cuando dijo adiós al concilio y a la congregación de Constantinopla, el año 381 (*Orat.* 42).

2. Poemas

Gregorio compuso sus poesías al fin de su vida, durante su retiro en Arianzo. No se le puede llamar un poeta inspirado; con todo, algunos de sus versos revelan un sentido poético verdadero y son de una belleza genuina. Otras composiciones no son más que prosa versificada. En total, se conservan unos 400 poemas. En uno de ellos, titulado *In suos versus*, explica con todo detalle por qué se pasó a la poesía en su ancianidad. Deseaba, en primer lugar, probar que la nueva cultura cris-

tiana no era ya, bajo ningún aspecto, inferior a la pagana. Viendo, en segundo lugar, que algunas herejías, especialmente la de Apolinar, no dudaban en propalar sus enseñanzas con ropaje poético, considera necesario echar mano de la misma arma para refutar con éxito sus falsas doctrinas. Se comprende, pues, que 38 poemas sean dogmáticos; tratan de la Trinidad, de las obras de Dios en la creación, de la Providencia divina, de la caída del hombre, de la Encarnación, de las genealogías, de los milagros y parábolas de Nuestro Señor y de los libros canónicos de la Sagrada Escritura. Cuarenta poemas son morales. Los mejores de toda la colección se encuentran entre los 206 poemas históricos y autobiográficos. En ellos tiene oportunidad para expresar sus pensamientos y sentimientos más íntimos, su nostalgia por los parientes y amigos que descansan en Dios, sus esperanzas y deseos, sus desilusiones y errores. La obra más extensa es su autobiografía, *De vita sua*, que comprende 1.949 trímetros yámbicos. No sólo constituye la fuente principal para la vida de Gregorio, desde su nacimiento hasta su despedida de Constantinopla, sino que es, además, la obra más acabada, en autobiografía, de toda la literatura griega. Compuso también algunos otros poemas autobiográficos: *Querela de suis calamitatibus* (2,1,19), *De animae suae calamitatibus lugubre* (2,1,45) y *Carmen lugubre pro sua anima*. En conjunto, todas estas obras nos describen la vida interior de un alma cristiana con tal fuerza y vivacidad, que sólo admiten comparaciones con las *Confesiones* de San Agustín.

Entre la producción poética de Gregorio se cuentan numerosos epitafios, máximas en forma de epigramas y aforismos —todos ellos, géneros en que sobresale—. Dominaba una enorme variedad de metros. Se ha hecho observar que en sus obras *Hymnus vespertinus* y *Exhortatio ad virgines* (1,1,32 y 1,2,3), el ritmo se basa en el acento y no en la cantidad de las palabras; pero no parece que sean auténticas. R. Keydell ha dejado bien probado que al menos la segunda no puede atribuirse a Gregorio. La tragedia *Christus passus*, que se encuentra entre sus obras (PG 38,133-338), es ciertamente espuria. Fue compuesta, probablemente, en el siglo XI o XII y es el único drama que se conserva del período bizantino.

Las opiniones se hallan todavía divididas en cuanto a la valoración exacta de las poesías de Gregorio. Las conclusiones a que han llegado Pellegrino y Wyss son diametralmente opuestas. Keydell está persuadido de que su poesía supone una ruptura total, en cuanto a forma y contenido, con la antigüedad clásica, que es independiente de toda tradición y que nunca tuvo imitadores. En cambio, Werhahn, que nos ha ofrecido una nueva edición crítica de la *Comparatio vitarum* (PG 37,649-667), ha probado en líneas generales que Gregorio se valió ampliamente de fuentes filosóficas, como Platón, la Stoa, la literatura

de diatriba, y dio forma nueva a lugares comunes; por ejemplo, en la descripción de la vida de los ricos. Por sus poesías se ve que Gregorio tenía sus raíces profundamente hundidas en la tradición clásica. Acepta sus tesoros siempre que los cree útiles para una filosofía cristiana de la vida; pero su mente creadora los funde y crea algo nuevo que tiene en definitiva el sello de su propia alma cristiana.

L. Sternbach preparó una edición crítica de todos los poemas; pero, desgraciadamente, el manuscrito se perdió en la última guerra mundial. La edición de Migne contiene muchas piezas espurias.

Ediciones: PG 37-38. Dieciséis poemas son espurios o dudosos. Una buena edición de algunos poemas épicos y didácticos se encuentra en W. CHIRIST y M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca carminum Christianorum* (Leipzig 1871) 23-32.—*Edición aparte:* H. H. WERHAHN, *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίωσις. Carmen edidit, apparato critico munivit, quaestiones peculiare adiecit* (Wiesbaden 1953). J. BOLLIG y H. GISMONDI, *S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum versio Syriaca antiquissima* 2 vols. (Beirut 1895-1896), publicaron una versión siríaca de poemas yámbicos de Gregorio.—A. TUILLER, *Grégoire de Nazianze, La Passion du Christ. Tragédie* (SCH 149) (París 1969) (defiende la autenticidad).

Traducciones: Francesa: P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Poèmes et lettres choisis* (Lyon y París 1941); A. TUILLER, l.c.—Inglesas: H. S. BOYD, *Select Poems of Synesius and Gregory Nazianzen* (Londres 1814); W. R. PATON, *The Epigrams of Saint Gregory the Theologian: The Greek Anthology* (LCL) (Londres 1917) 399-505. El CARD. NEWMAN tradujo varios poemas en *Historical Sketches* vol.2,55-72.—Italianas: M. PELLEGRINO, *Poesie scelte* (Turín 1939); F. CORSARO, *Poesie scelte*: MSLC 6 (1955) 1-42.

Estudios generales: M. SCHUBACH, *De b. patris Gregorii Nazianzeni Theologi carminibus commentatio patrologica* (Koblenz 1871); P. STOPPEL, *Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scaenicorum imitatione et arte metrica* Diss. (Rostock 1881); A. LUDWICH, *Nachahmer und Vorbilder des Dichters Gregorios von Nazianz*: RhM 42 (1887) 233-238; E. DUBEDOUT, *De D. Gregorii Nazianzeni carminibus* (París 1901); W. ACKERMANN, *Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz* Diss. (Leipzig 1903); J. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes* (Heidelberg 1909) (influencia de la diatriba cínic-estoica en los poemata moralia de Gregorio); Q. CATAUDELLA, *Le poesie di Gregorio Nazianzeno*: Atene e Roma 8 (1927) 88-96; M. PELLEGRINO, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno* (Pubbl. Univ. Sacro Cuore, sc. filol. 13) (Milán 1932); G. GHEDINI, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*: SC (1932) 256-260; J. COMAN, *Tristetea poeziei lirice a St. Grigorie de Nazianz* (Bucarest 1938) (el carácter melancólico de la poesía lírica de Gregorio); H. L. DAVIDS, *De gnomologieën van Sint Gregorius van Nazianze* Diss. (Amsterdam 1940); B. WYSS, *Zu Gregor von Nazianz*: Phyllobolia für P. von der Mühl (Basilea 1946) 153-183 (crít. text.); Id., *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des vierten Jahrhunderts*: Museum Helveticum 6 (1949) 177-210; T. SINKO, *Chronologia poezji sw. Grzegorza z Nazjanzu* (Cracovia 1947); H. M. WERHAHN, o.c.; R. KEYDELL, *Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz*: Atti del VIII^o Congresso internazionale di Studi bizantini I (Roma 1953) 143-145; F. CORSARO, *Gregorio Nazianzeno poeta*: MSLC 6 (1956) 5-21; F. SCHEIDWEILER, *Zu den Gedichten Gregors von Nazianz bei Cantarella und Soyter*: BZ 49 (1956) 345-8; I. G. COMAN, *La poesia de Gregorio Nacianceno* (en ruso): Studii teologice 10 (1958) 68-92; O. CATAUDELLA, *Κερκίδας ὁ φίλτατος (Gregorio Nazianzeno. De virtu-*

te 598): *Convivium Dominicum* (Catania 1959) 277-286; B. OTIS, *The Throne and the Mountain. An Essay on St. Gregory Nazianzus*: CJ 56 (1961) 146-165 (traducción inglesa de extractos de poemas); J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (Théologie 49) (París 1961) 115-130 (sobre el ideal monástico en los poemas); H. M. WEHRHAN, *Dubia und Spuria unter den Gedichten Gregors von Nazianz*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 337-347; N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Observaciones sobre los himnos de Gregorio Nacianceno*: Emerita 36 (1968) 231-245.

Estudios especiales: Sobre los poemas autobiográficos, cf. L. F. M. DE JONGE, *De S. Gregorii Nazianzeni quae inscribi solent* περί ἑαυτοῦ (Amsterdam 1910); G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* vol.1: *Das Altertum* 2. Hälfte, 3.^a ed. (Frankfurt a. M. 1950) 383-402 (los poemas autobiográficos de Gregorio Nacianceno); A. GANGI, *Il De vita sua di Gregorio Nazianzeno*, tesis de la Universidad de Catania. Cf. *Nuovo Didaskaleion* 1 (1947) 99; P. COURCELLES, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*: RPh 31 (1957) 23-51; J. T. CUMMINGS, *Towards a Critical Edition of the Carmen de vita sua of St. Gregory Nazianzen*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 52-59.—Sobre los poemas dogmáticos: D. A. SYKES, *The «poemata arcana» of St. Gregory Nazianzen*: JThSt 21 (1970) 32-42 (PG 37,397-429.438-464).—Sobre el *Carmen ad Vitalianum*, cf. Q. CATAUDELLA, *Derivazioni da Saffo in Gregorio Nazianzeno*: BFC 33 (1926-1927) 282-284.—Sobre el poema espurio *Exhortatio ad virgines*, cf. R. KEYDELL, *Die Unechtheit der Gregor von Nazianz zugeschriebenen Exhortatio ad virgines*: BZ 43 (1950) 334-337.—Sobre ocho poemas dogmáticos en hexámetros (PG 38,397-456), cf. R. KEYDELL, *Ein dogmatisches Lehrgedicht Gregors von Nazianz*: BZ 44 (1951) 315-321.—Sobre el poema espurio *Christus patiens*, cf. E. A. PULLIG, *Χριστὸς πάσχων. Der leidende Christus, Christliche Tragödie, als deren Verfasser lange Zeit Gregor von Nazianz gegolten hat*. Beilage zum Jahresbericht der Oberrealschule zu Bonn, 1893 (traducción alemana que conserva su metro original); K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur* 2.^a ed. (Munich 1897) 746-749; K. HORNA, *Der Verfasser des Christus patiens*: Hermes 64 (1929) 429-431 (lo compuso Constantino Manasés en la primera mitad del siglo XII); A. MOMIGLIANO, *Un termino post quem per il Christus patiens*: SIF 10 (1933) 47-51 (compara a Romanos Melodos con *Christus patiens* 454-460); F. J. DÖLGER, *Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel Christus patiens. Zugleich ein Beitrag zur Longinos-Legende*: AC 4 (1934) 81-94; A. TUILIER, *La datation et l'attribution du Χριστὸς πάσχων et l'art du centon*: Actes du VI^e Congrès internat. d'Études byzantines I (París 1950) 403-409 (tiempo de composición: siglo IV). Cf. F. DÖLGER: BZ (1952) 159 (contra Tuilier); R. CANTARELLA, *Anonimo bizantino del secolo XII (Pseudo-Gregorio Nazianzeno) La passione di Cristo. Azione drammatica in 5 quadri e 12 scene*: Dionisio 16 (1953) 188-207 (traducción italiana).—Sobre los epigramas, cf. A. SALVATORE, *Tradizione e originalità negli epigrammi di Gregorio Nazianzeno (In appendice: Antologia di 38 epigrammi, testo critico e trad. italiana)* (Nápoles 1960); R. KEYDELL, *Epigram*: RCh 5 (1961) 541-547; A. CAMERON, *Gregory of Nazianzus and Apollo*: JThSt 20 (1969) 240-241 (carmen II.2.7.253-5).

3. Cartas

Gregorio fue el primer autor griego que publicó una colección de sus propias cartas; lo hizo a instancias de Nicóbulo (cf. *supra*, p.243), nieto de su hermana Gorgonia. De paso avanza una teoría de la epistolografía; exige que una buena carta debe reunir estas cuatro características: brevedad, claridad, gracia y simplicidad (*Ep.* 51 y 54). Aunque no pretende

presentar como modelos sus propias cartas, la verdad es que están escritas con esmero, algunas de ellas con humor; en su mayoría son breves y picantes. Se comprende que San Basilio diga que la correspondencia de su amigo se distingue por su concisión. En carta a Gregorio (*Ep.* 19) le escribe: «Anteayer recibí una carta tuya. Era, en efecto, decididamente tuya, no tanto por la escritura cuanto por las características de la carta. Pues, siendo muy pocas las frases, ofrecen muchas ideas».

La edición de Migne comprende 244 cartas. Otra, dirigida a Basilio, fue descubierta por G. Mercati. La mayor parte las escribió en la época de su retiro en Arianzo, durante los años 383-389. Aunque son agradables por su estilo y por su espíritu, no tienen la importancia que tiene la correspondencia de San Basilio. Su valor es, ante todo, autobiográfico, y, en general, no traspasan el círculo de sus amistades y parentescos. Sólo unas pocas se han hecho famosas por la teología que contienen, especialmente las dos que dirigió al sacerdote Cledonio, *Ep.* 101 y 102. Las dos las escribió probablemente el año 382, con la intención de suministrar material para la refutación de los apolinaristas. El concilio de Efeso hizo suyo un extenso pasaje de la *Ep.* 101; el de Calcedonia (451) adoptó la carta entera. Otra misiva que se ocupa del apolinarismo es la *Ep.* 202, escrita el año 387, donde Gregorio pone en guardia a su sucesor en la sede de Constantinopla, Nectario, contra la creciente actividad de esta secta. Sozomeno copia la carta en su mayor parte (*Hist. eccl.* 6,27).

Ediciones: PG 37; G. MERCATI, *Nuova lettera di Gregorio Nazianzeno e risposta di Basilio Magno*: *Varia Sacra*, fasc.1 (ST 11) (Roma 1903) 53-56 (del Cod. Vatic. Gr. 435). La *Ep.* 42 no es de Gregorio, sino de su padre; la *Ep.* 241 es de San Basilio, y la *Ep.* 243 es de Gregorio Taurinense; P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze, Lettres*. Texte établi et trad. 2 vols (París 1964 y 1967); Id., *Gregor von Nazianze, Briefe* (GCS 58) (Berlín 1969).

Traducciones: Francesa: P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze. Textes choisis* vol.1 *Poèmes et lettres* (París 1941); Id., *Grégoire de Nazianze, Lettres*, 2 vols. (París 1964 y 1967).—Inglesa: C. C. BROWNE y J. E. SWALLOW, *Select Letters*: LNPF ser.2 vol.7,437-482; la traducción de la *Ep.* 101 y 102 a Cledonio ha sido reproducida en: E. R. HARDY, *Christology of the Later Fathers* (LCC 3) (Londres y Filadelfia 1954) 215-232.—Polaca: J. STAHR (Poznan 1933).

Tradición manuscrita: G. PRZYCHOCKI, *Los manuscritos vaticanos de las cartas de San Gregorio Nazianzeno* (en polaco): *Eos* 16 (1910) 100-136; Id., *De Gregorii Naz. epistularum codicibus Laurentianis*: *WSt* (1911) 251-263; Id., *De Gregorii Naz. epistularum codicibus Britannicis, qui Londini, Oxoniae, Cantabrigiae asservantur*: *BACP* (1912) 5-16 y *Rozprawy Akademji umiejetnoscii w. Krakowie* III ser.5,230-240; P. GALLAY, *Notes sur quelques manuscrits parisiens des lettres de saint Grégoire de Nazianze*: *Mélanges A. M. Desrousseaux* (París 1937) 165-170; Id., *Liste des manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze*: *REG* (1944) 106-124; Id., *Recherches sur les manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*: *Mélanges J. Saunier* (Lyon 1944) 81-93; Id., *Catalogue des manuscrits parisiens des lettres de saint Grégoire de Nazianze* (Mâcon 1945); C. PRZYCHOCKI,

Historia listów sw. Grzegorza z Nazjanzu (Cracovia 1946); P. GALLAY, *Les manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze* (París 1957); F. LEFHERZ, o.c.

Estudios: J. FREELAND, *St. Gregory Nazianzen from his Letters*: Dublin Review 130 (1902) 333-354 (carácter de Gregorio); M. GUIGNET, *Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains* (París 1911); Id., *St. Grégoire de Nazianze orateur et épistolier* (París 1911); G. PRZYCHOCKI, *De Gregorii Naz. epistulis quaestiones selectae* (Cracovia 1912). Cf. W. JAEGER: DLZ (1912) 180-183; H. GERSTINGER, *Zwei Briefe des Gregorios von Nazianz im Papyrus Gr. Vindob. 29788 A-C* (SAW Phil.-hist. Kl. 208,3) (Viena 1928) (Ep. 80 y 90); P. GALLAY, *Langue et style de S. Grégoire de Nazianze dans sa correspondance* (París 1933); B. WYSS, *Zu Gregor von Nazianz*: Phyllobolia P. von der Mühl (Basilea 1946) 153-183 (crítica textual Ep. 178); H. L. DAVIDS, *De Gregorii Nazianzeni Epistula LXV*: VC 1 (1947) 244-246 (crítica textual); Id., *De Gregorii Nazianzeni Epistula CXCIX*: VC 2 (1948) 113-114 (crítica textual); J. LERCHER, *Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung (aus seinen Briefen)* Diss. (Innsbruck 1949); M. F. A. BROK, *À propos des lettres festales*: VC 5 (1951) 101-110 (las Epp. 115.120 y 172 son respuestas a cartas pascuales); J. DANIELOU, *Grégoire des Nysse à travers les lettres de Saint Basil et de Saint Grégoire de Nazianze*: VC 19 (1965) 31-41; J. MOSSAY, *Note littéraire sur la Lettre 28 de Grégoire de Nazianze*: Mus 79 (1966) 95-102; P. GALLAY, *Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*: Bulletin de la Faculté Catholique de Lyon 89 (1967) 5-26; J. F. MITCHELL, *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*: Hermes 96 (1968) 299-318; ST. Y. RUDBERG, *A Metaphor in Letter 154 of Gregory of Nazianzus*: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 424-426.—Sobre la carta a Evagrio (PG 37,383-6), cf. F. REFOULÉ, *La date de la lettre à Évagre*: RSR 49 (1961) 520-548 (Marcelo de Ancira sería quizá el autor).

II. ASPECTOS TEOLÓGICOS

Gregorio empieza así una de las cartas que dirigió a San Basilio: «Desde el principio te tomé, y sigo teniéndote, como mi guía en la vida y maestro en el dogma». Con estas palabras, el propio Gregorio reconoce la deuda que tiene en teología con el gran obispo de Cesarea. Todo estudio serio que se haga de su pensamiento no hará sino confirmar esta dependencia. A pesar de ello, Gregorio representa un progreso claro respecto de San Basilio, no sólo en su terminología y en sus fórmulas dogmáticas, que son mejores, sino también en la realización de la teología como ciencia y en un conocimiento más profundo de sus problemas. Se justifica, pues, que la posteridad le haya otorgado el título de «el Teólogo». En más de una ocasión trata explícitamente, en sus obras, de la naturaleza de la teología. Así, en sus cinco discursos teológicos (27-31) y en los sermones 20 y 32, que están estrechamente relacionados con aquéllos, desarrolla una serie de «discursos sobre el método», una verdadera metodología en el sentido más pleno de la palabra. Discute las fuentes de la teología, las características del teólogo, la *ecclesia docens* y la *ecclesia discens*, el obje-

to de la teología, el espíritu de la teología, fe y razón, y la autoridad de la Iglesia para formular definiciones dogmáticas que obliguen.

Estudios: F. K. HÜMMER, *Des hl. Gregor von Nazianz, des Theologen, Lehre von der Gnade* (Kempten 1890); J. SAJDAK, *Las ideas educacionales de Gregorio Nacianceno* (Poznan 1933) (en polaco); L. STEPHAN, *Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz* (Viena 1938); J. TYCIAK, *Wege östlicher Theologie* (Bonn 1946) 245-260 (concepto de verdad); J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien* (París 1951); F. X. PORTMANN, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. Eine dogmengeschichtliche Studie* (Sankt Ottilien 1954); M. SERRA, *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno: OCP 21 (1955) 337-374*; I. KARMIREN, 'Η ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου: *Epistemoniki Epiteris tes Theologikes Scholes tu Panepistemiou Athenon* (1959) 165-216; *Ekklesia 36 (1959) 231-235.305-308.336-343.372-375.386-389*; E. BENAVENT ESCUÍN, *Valoración de la cultura y obstáculos de la fe según el Nacianceno: Miscelánea Comillas 34-35 (1960) 51-86*; B. WYSS, *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Denker des 4. Jahrhunderts* (Libelli 73) (Darmstadt 1962); J. M. SZYMUSIAK, *Éléments de théologie de l'homme selon Grégoire de Nazianze* (Roma 1963); J. MOSSAY, *Perspectives eschatologiques de saint Grégoire de Nazianze: QLP 44 (1964) 320-339*; F. D. WINSLOW, *Gregory of Nazianzus and Love for the Poor: AThR 47 (1965) 348-359*; J. ROUSSE, *Les anges et leur ministère selon saint Grégoire de Nazianze: MSR 22 (1965) 133-152*; PH. MURAILLE, *L'Église dans le mystère du Christ selon saint Grégoire de Nazianze* (diss.) (Louvain 1965); C. S. SIMION, *El perfil del predicador cristiano según San Juan Crisóstomo, San Gregorio el Teólogo y el bienaventurado Agustín* (en rumano): *Studii teologice 18 (1966) 489-506*; M. PETRESCU, *La doctrina sobre el sacerdocio según San Gregorio de Nacianzo y su imagen sacerdotal* (en rumano): *Mitropolia Olteniei 18 (1966) 391-9*; J. M. SZYMUSIAK, *Gregorio el Teólogo. En las fuentes del pensamiento cristiano del siglo IV* (en polaco) (Poznan 1965); *Id.*, *Amour de la solitude et vie dans le monde, à l'école de saint Grégoire de Nazianze: VS 114 (1966) 129-160*; J. MOSSAY, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze* (Univ. de Louvain, Travaux d'histoire et de philologie, IV/34) (Louvain 1967); J. M. SZYMUSIAK, *Erémítism du coeur. État de perfection dans le monde selon Grégoire de Nazianze: CollTheol 37 (1967) 55-72*; *Id.*, *Grégoire de Nazianze et le péché: SP 9 (TU 94) (Berlín 1967) 288-305*; PH. MURAILLE, *L'Église, peuple de l'oikouménè d'après Saint Grégoire de Nazianze. Notes sur l'unité et l'universalité: ETL 44 (1968) 155-178*; R. R. RADFORD, *Gregorius of Nazianzus, Rhetor and Philosopher* (Oxford 1969); E. BELLINI, *La chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno* (Venegono Inferiore-Varese 1970); Tc. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* (Orientalia Christiana Analecta 189) (Roma 1971); E. BELLINI, *La beneficenza dovere della Chiesa secondo Gregorio di Nazianzo: SC 99 (1971) 210-222*; *Id.*, *La figura del pastore d'anime in Gregorio Nazianzeno: ibid., 269-296*; *Id.*, *La posizione dei monaci e dei vergini nella Chiesa secondo Gregorio Nazianzeno; ibid., 452-465.*

1. Doctrina trinitaria

Un tema que asoma en casi todos sus discursos es la defensa de la doctrina de la Trinidad. En el discurso *Sobre el santo bautismo* (*Orat. 40,41*) da un detallado resumen de sus enseñanzas:

Te doy esta profesión de fe para que te sirva de compañera y protectora durante toda la vida: Una sola divinidad y un solo poder, que se encuentran conjuntamente

en los tres y que comprende a los tres por separado; no es distinta en substancias o naturalezas ni aumenta ni disminuye por adiciones o subtracciones; es igual bajo todos los conceptos, idéntica en todo: la conjunción infinita de tres infinitos, siendo cada cual Dios si se le considera aparte, tanto el Padre como el Hijo como el Espíritu Santo, conservando cada cual su propiedad (*ιδιότης, proprietas*): los tres un solo Dios cuando se les contempla conjuntamente; lo primero, por razón de la consubstancialidad (*ὁμοουσιότης*); lo segundo, por razón de la monarquía (*μοναρχία*).

En esta profesión de fe, Gregorio trata de evitar, como dice él expresamente, tanto la herejía de Arrio como la de Sabelio:

Tres en cuanto a propiedades o *hypostases*, si alguno prefiere llamarles así, o personas (*πρόσωπον*), pues no reñiremos por cuestión de palabras, siempre que las sílabas tengan el mismo significado; pero uno solo en cuanto a la substancia, es decir, en cuanto a la divinidad. Porque están divididos sin división, por decirlo así, y están unidos en la división. La divinidad es única en los tres, y los tres son uno solo, en quienes está la divinidad, o, para decirlo más exactamente, que son la divinidad. Evitaremos las exageraciones y las deficiencias, sin hacer de la unidad una confusión ni transformar la división en separación. Mantengámonos equidistantes de la confusión de Sabelio y de la división de Arrio: son dos males diametralmente opuestos entre sí, pero de igual malicia. En efecto, ¿qué necesidad hay de contraer a Dios en una falsa unidad o de dividirlo en partes desiguales? (*Or. 39,11*).

Si comparamos la doctrina de Gregorio con la de Basilio, advertiremos, por una parte, un énfasis más fuerte en la unidad y *monarchia*, es decir, en la soberanía absoluta de Dios, y por otra, una definición más precisa de las relaciones divinas. De hecho, la doctrina de las relaciones, que constituye el corazón del análisis de los escolásticos posteriores sobre la Trinidad, y que el concilio de Florencia (4 febrero 1441) resumiría en la frase *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, remonta fundamentalmente a la frase de Gregorio: Hay completa identidad entre las tres Personas divinas fuera de las relaciones de origen (*Orat. 34: PG 36,352A; Orat. 20: PG 35,1073A; Orat. 31: PG 36,165B; Orat. 41: PG 36,441C*). Gregorio emplea la doctrina de las relaciones para probar, contra las distorsiones racionalistas de los herejes, la coeternidad de las divinas Personas y su identidad de substancia. Cada una de las tres Personas tiene una propiedad de relación. Sus propiedades son relaciones de origen. Mientras Basilio trata de esta característica de relación como de una propiedad del Hijo solamente, Gregorio la estudia también como propiedad del Espíritu Santo.

Corresponde a Gregorio el gran mérito de haber dado por vez primera una definición clara de los caracteres distintivos de las Personas divinas, las *nociones* implicadas en su origen y en su mutua oposición. He aquí otro de los puntos en que Gregorio supera a Basilio. Este, en su *Adv. Eunom.* 2,28, da muestras de conocer bien las propiedades (ιδιότητες) de las dos primeras Personas de la Trinidad, pero se declara incapaz de expresar la propiedad de la tercera Persona, que espera entender sólo en la visión beatífica (*Adv. Eunom.* 3,6-7). Gregorio supera esta dificultad por completo y afirma que los caracteres distintivos de las tres divinas Personas son ἀγεννησία, γέννησις y ἐκπόρευσις ο ἑκπεμπσις (cf. *Orat.* 25,16; 26,19). Así, pues, el carácter distintivo del Espíritu Santo lo define como *procesión*. Dice, por ejemplo: «El nombre propio del Ingénito es Padre; el del Engendrado sin principio es Hijo, y el nombre del que procede sin generación es Espíritu Santo» (*Orat.* 30, 19). Gregorio se da perfecta cuenta de haber sido él quien encontró este término de «procesión»:

El Padre es Padre sin principio, porque no procede de nadie. El Hijo es Hijo y no es sin principio, porque procede del Padre. Pero si hablas de principio en el tiempo, también El es sin principio, porque es el Hacedor del tiempo y no está sometido al tiempo. El Espíritu Santo es Espíritu de verdad, que procede del Padre, pero no a manera de filiación, porque no procede por generación, sino por procesión (me veo precisado a acuñar palabras por amor a la claridad). Porque ni el Padre dejó de ser ingénito por haber engendrado, ni el Hijo dejó de ser engendrado por proceder del Ingénito. ¿Cómo podrían hacerlo? Tampoco el Espíritu se ha convertido en Padre o Hijo porque procede o porque es Dios, aunque no lo crean así los impíos (*Or.* 39,12).

Estudios: J. HERGENRÖTHER, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, dem Theologen* (Regensburg 1850); K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904) 158-196; J. DRÄSEKE, *Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*: BZ 15 (1906) 141-160; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 264-268.

2. *Espíritu Santo*

Las últimas palabras señalan un nuevo progreso en el desarrollo de la doctrina cristiana: Gregorio no titubea, como lo hiciera San Basilio (cf. *supra*, p.255s), en expresar, clara y explícitamente, la divinidad del Espíritu Santo. Ya en 372, en un sermón público, le llama «Dios» (τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ θεός), y se pregunta: «¿Hasta cuándo vamos a ocultar la lámpara bajo el clemín y privar a los demás del pleno conocimiento de la divinidad [del Espíritu Santo]? La lámpara debería colocarse encima del candelabro para que alumbre a todas las

iglesias y a todas las almas del mundo entero, no ya con metáforas ni bosquejos intelectuales, sino con una declaración clara» (*Orat.* 12,6). Al mismo tiempo que defendía la reserva (*oikonomía*) y prudencia de San Basilio al exponer la verdad, reclamó para sí el derecho pleno a hablar con libertad (cf. *supra*, p.255). En el quinto discurso teológico, dedicado enteramente al Espíritu Santo, deduce de su divinidad el argumento para probar su consubstancialidad: «¿El Espíritu es Dios? Evidentemente. Pues bien, ¿es consubstancial? Lo es, si es Dios» (*Or.* 31,10). Entonces da una explicación de la incertidumbre de otros tiempos como algo que está en armonía con el orden establecido para la evolución de la revelación divina de la verdad:

El Antiguo Testamento proclamó abiertamente al Padre, pero al Hijo de una manera más oscura. El Nuevo Testamento reveló al Hijo claramente, pero sólo insinuó la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu Santo convive con nosotros y se nos manifiesta con mayor claridad. No era prudente proclamar abiertamente la divinidad del Hijo mientras no se reconociera la del Padre; tampoco lo era el imponer el peso del Espíritu (si vale una expresión tan atrevida) mientras no se admitiera la divinidad del Hijo (*Or.* 31,26).

Estudios: T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Friburgo i. B. 1901) 145-167; P. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946) 175-180.

3. Cristología

Más avanzada aún que su doctrina sobre la Trinidad y sobre el Espíritu Santo es su cristología, que mereció la aprobación de los concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (451). Sus famosas cartas a Cleodonio sirvieron a la Iglesia de excelente guía en los debates del siglo siguiente. En ellas defiende la doctrina esencial de la humanidad completa de Cristo, incluida un alma humana, contra las enseñanzas de Apolinar, que afirma en la humanidad de Cristo un cuerpo y un alma animal, pero donde la divinidad inabitante hace las veces del alma humana superior. Afirma que la humanidad de Cristo es una *physis*, porque consta de cuerpo y alma. Rechaza explícitamente la cristología del Logos-Sarx y hace suya la del Logos-Hombre (*Ep.* 102: PG 37,200BC). «Hay dos naturalezas [en Cristo], Dios y hombre, porque en El hay cuerpo y alma» (*Ep.* 101: PG 37,180A; cf. *Ep.* 102: PG 37,201B). Todo aquel que sostenga que en Cristo no hay alma humana, suprime el «muro de separación» entre Dios y el hombre. Tuvo que haber una inteligencia humana (*voûs*) en Cristo, porque es la inteligencia la que es la imagen del entendimiento divino. El enten-

dimiento humano es así el lazo de unión entre Dios y la carne: «La mente se mezcla con la mente por estar más próxima y estrechamente relacionada, y, por medio de ella, con la carne, por ser Mediador entre Dios y lo carnal» (*Ep.* 101,10).

Fue Gregorio el primero que aplicó la terminología trinitaria a la fórmula cristológica. Afirma que en Cristo «las dos naturalezas son una por combinación, habiéndose la divinidad hecho hombre y quedando la humanidad divinizada o como quiera que haya que expresarlo». Dice:

Si he de hablar con concisión, el Salvador está hecho de elementos (ἄλλο καὶ ἄλλο) que son distintos entre sí, porque lo invisible no es lo mismo que lo visible, ni lo intemporal lo mismo que lo que está sometido al tiempo, y, sin embargo, no es dos personas (ἄλλος καὶ ἄλλος), ¡Dios me libre! Porque las dos naturalezas son una sola por la mixtión, habiéndose hecho Dios hombre, y el hombre Dios o como quiera uno expresarlo. Y digo elementos diferentes, porque es el reverso de lo que ocurre en la Trinidad; porque allí reconocemos personas distintas para no confundir las *hypostases*, pero no elementos distintos, porque los tres son uno mismo en la Divinidad (*Ep.* 101: PG 37,180).

Esta comparación del dogma trinitario con el cristológico llevará, en el siglo siguiente, a adoptar la fórmula de una hipóstasis respecto de Cristo; hay que reconocer que ni Gregorio ni los otros dos Capadocios llegaron a conocer esta fórmula.

Gregorio afirma, además, en términos inequívocos, la unidad de persona en Cristo. Hablando de éste dice: «Se avino a ser Uno compuesto de dos; dos naturalezas que se encuentran en Uno, no dos Hijos» (*Or.* 37,2: EP 1001). Esta unión no fue por gracia; Gregorio acuña la expresión «unidas en esencia»: κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι (*Ep.* 101,5), que resultó de gran importancia para la evolución ulterior de la doctrina cristológica.

Estudios: J. DRÄSEKE, *Gregorios von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus*: ThStKr 65 (1892) 473-512; E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Munich 1925) 53-79; E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ* 2.^a ed. (Bruselas y París 1936) 438-450; M. RICHARD, *L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation*: MSR 2 (1945) 29-32.189-190; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGC 1 (1951) 157-158; J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*: RHE 48 (1953) 632-682; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* vol.1 (Cambridge 1956) 370-371.396-397; D. F. WINSLOW, *The Concept of Salvation in the Writings of Gregory of Nazianzus* (diss.) (Harvard, Mass. 1966); F. RUDASSO, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno* (Bibliotheca Carmelitica, series II, Studia, 8) (Roma 1968).

4. Mariología

Ya mucho antes del concilio de Efeso (431), gracias a Gregorio Nacianceno, el término «theotokos» se convirtió en piedra de toque de la ortodoxia:

Si alguno no cree que Santa María es la Madre de Dios (θεοτόκος), está fuera de la Divinidad. Si alguno afirmare que (Dios) pasó a través de la Virgen como a través de un canal y que no se formó en ella divina y humanamente a la vez (divinamente, porque sin intervención del hombre; humanamente, porque conforme a las leyes de la gestación), es asimismo ateo. Si alguno afirma que se formó primero el hombre y que después se revistió de Dios, también es digno de condenación. Porque eso no sería una generación de Dios, sino una evasión de la generación. Si alguien introduce dos Hijos, uno de Dios Padre y otro de la madre, y no uno solo, pierda también la filiación prometida a los que creen ortodoxamente... Si alguno dice que su carne bajó del cielo, que no es de aquí ni de nosotros, aunque esté por encima de nosotros, sea anatema... Si alguien ha puesto su confianza en El como en hombre sin inteligencia humana, está loco ciertamente y no merece en absoluto salvarse. Lo que no ha sido asumido no ha sido curado; pero lo que está unido a su Divinidad ha sido salvado (*Ep.* 101,4-6: PG 32, 178-184).

Este pasaje está demostrando que, para Gregorio, el dogma de la maternidad divina de María es el eje de la doctrina de la Iglesia acerca de Cristo y de la salvación. El nacimiento de Cristo de una virgen lo explica de esta manera: «Gran cosa son la virginidad y el celibato; los veo colocados al mismo nivel de los ángeles y de la naturaleza simple, y me atrevo a decir que también de Cristo; pues, aunque quiso nacer por nosotros que hemos nacido, al nacer de una Virgen decretó la ley de la virginidad, para sacarnos de aquí y suprimir el poder de este mundo, o, mejor aún, para traspasar un mundo al otro, el presente al futuro» (*Or.* 43,62).

Estudio: G. SOELL, *Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte*: ThQ 131 (1951) 288-319.

5. Doctrina eucarística

Gregorio de Nacianzo está firmemente convencido del carácter sacrificial de la Eucaristía. Al salir de una enfermedad, escribe así a Anfiloquio, obispo de Iconio: «La lengua del sacerdote que piadosamente se ha ocupado con el Señor levanta a los que yacen enfermos. Cuando, pues, desempeñas las funciones sacerdotales, obra lo que es mejor, y libranos del peso de nuestros pecados, al tocar la víctima relacionada con

la resurrección... Pero, ¡oh devotísimo de Dios!, no dejes de orar y abogar en favor nuestro cuando atraigas al Verbo con tu palabra, cuando con sección incruenta cortes el cuerpo y la sangre del Señor, usando como espada tu voz» (*Ep.* 171). En su *Apologeticus de fuga* llama a la Eucaristía «el sacrificio externo, antitipo de los grandes misterios» (*Or* 2,95):

Conociendo yo esto, y que nadie es digno del gran Dios, del gran sacrificio y del gran pontífice, si antes no se ha ofrecido a sí mismo a Dios como hostia viva, santa, y no se ha manifestado como razonable obsequio, grato a Dios, y no ha ofrecido a Dios un sacrificio de alabanza y un espíritu contrito, que es el único sacrificio que nos pide el que nos ha dado todo, ¿cómo iba yo a atreverme a ofrecerle el sacrificio externo, antitipo de los grandes misterios? (μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον) (BAC 88,411, trad. J. SOLANO).

Estudios: J. MAIER, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier* Diss. (Breslau 1915); O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition:* JLW 6 (1926) 148-151; P. TENA, *Celebración eucarística. Elementos e ideología de la celebración en San Gregorio Nazianzeno:* Cuadernos Teología 1 (1953) 59-84; J. BETZ *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* vol.1,1 (Friburgo i. B. 1955) 225-226.284-285.

GREGORIO DE NISA

Gregorio de Nisa no fue un extraordinario administrador y un legislador monástico como Basilio ni un predicador y poeta atrayente como Gregorio de Nacianzo. Pero como teólogo especulativo y místico fue, sin duda, el mejor dotado de los tres grandes Capadocios. Nació hacia el año 335. Su educación corrió, en gran parte, a cargo de su hermano mayor, San Basilio, a quien llama con frecuencia su maestro. Después de haber sido lector en la Iglesia, se decidió por una carrera mundana, llegó a ser profesor de retórica y contrajo matrimonio. Lo que con el tiempo le movió a retirarse al monasterio del Ponto, que había fundado San Basilio en el Iris (cf. *supra*, p.225), fue la influencia de sus amigos, en especial de Gregorio Nacienceno. En el otoño del 371 fue elevado a la sede episcopal de Nisa, pueblo insignificante del distrito metropolitano de Cesarea. Aunque recibiera la consagración episcopal contra su voluntad, él no defraudó las esperanzas de Basilio, como hizo Gregorio de Nacianzo. El fue a Nisa y allí permaneció; pero no logró responder a la expectación de su hermano y metropolitano, quien criticó su falta de firmeza en el trato con la gente y su incapacidad para la política eclesiástica (BASILIO, *Ep.* 100,58.59.60), por no decir nada de los asuntos económicos. Encontró, además, una oposición violenta por parte de los herejes de aquel lugar, quienes no dudaron en minar su posición con acusaciones, que ellos mismos for-

jaron, de malversar los fondos de la Iglesia. De resultas, los obispos arrianos y los prelados de la corte se reunieron en sínodo en Nisa el año 376 y le depusieron en su ausencia. El mismo nos ha dejado (*Ep.* 6) una narración llena de vida de la triunfal recepción que le dispensaron cuando volvió a su diócesis a la muerte del emperador arriano Valente, ocurrida el año 378. Un año más tarde asistía al sínodo de Antioquía, que le envió como visitador a la diócesis del Ponto. Estando en su misión fue elegido arzobispo de Sebaste en 380. Aunque muy a disgusto, se vio precisado a administrar aquella diócesis durante algunos meses. El año 381 tomó parte muy relevante en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla, al lado de Gregorio de Nacianzo. Volvió a la capital en varias ocasiones más; por ejemplo, a predicar los elogios fúnebres de la princesa Pulqueria en 385 y de su madre, la emperatriz Flacila, poco después. La última vez que apareció fue el año 385, con ocasión de un sínodo. Murió probablemente ese mismo año.

Estudios: P. GODET: DTC 6 (1920) 1847-1852; J. RUPP, *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen* (Leipzig 1834); F. DIEKAMP, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 330*: ThQ 90 (1908) 384-401; J. DANÉLOU, *Gregorio Nisseno, santo*: EC 6 (1951) 1096-1111; H. F. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 114-124; J. DANÉLOU, *Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie*: REAug 2 (1956) 71-78; J. DANÉLOU, *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme*: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie, 49) (Paris 1961) 131-141; J. E. PFISTER, *A Biographical Note. The Brothers and Sisters of Gregory of Nyssa*: VC 18 (1964) 108-113; J. DANÉLOU, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze*: ibidem 19 (1965) 31-41; G. MAY, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*: JOBG 15 (1966) 105-132; M. CANÉVET, *S. Grégoire de Nysse*: DSp 6 (1967) 971-1011; M. M. BERGADÁ, *Contribución bibliográfica al estudio de Gregorio de Nyssa*: Stromata 25 (1969) 81-130.

I. SUS ESCRITOS

De los tres grandes Capadocios, Gregorio de Nisa es, con mucho, el escritor más versátil y el que mayor éxito tuvo. Sus escritos revelan una profundidad y anchura de pensamiento que no tuvieron Basilio y Gregorio de Nacianzo. Impresionan su actitud comprensiva ante las corrientes contemporáneas de la vida intelectual, su gran capacidad de adaptación y su penetración de pensamiento.

En su estilo, Gregorio debe más a la sofística contemporánea y se muestra menos reservado en la adopción de sus recursos que los otros Padres Capadocios. En la selección de las palabras sigue a sabiendas a los autores clásicos. Hay una acumulación de aticismos, que no le impide, sin embargo, servirse también de la Koiné y de los Setenta. Su predilección por la «ecphrasis» y la metáfora, por los juegos de palabras,

paradojas y «oxymoron», demuestra hasta qué punto sufrió la influencia de las excentricidades de la retórica griega de su tiempo. Con todo, nunca llegó a dominar el arte. Su estilo carece muchas veces de gracia. Sus frases son demasiado pesadas y sobrecargadas. En sus panegíricos y discursos fúnebres, y especialmente en sus tratados polémicos, su dicción aparece llena de fuego y energía, pero adolece con frecuencia de excesivo «pathos» y ampulosidad, de donde resulta difícil para el lector moderno apreciar la hondura de su pensamiento y de su convicción religiosa.

La edición completa de las obras de Gregorio en la colección Migne está muy lejos de ser satisfactoria. La Revolución francesa impidió a los Padres Maurinos el editarlas. La *editio princeps* la publicó en 1615, en París, Morellus. En 1638 apareció una edición ampliada, que es la que reeditó Migne. W. Jaeger ha estado trabajando en un texto definitivo desde 1908, fecha en que U. von Wilamowitz-Moellendorf, de la Universidad de Berlín, concibió el plan. Hasta ahora lleva publicados once volúmenes. Contamos, además, con algunas ediciones buenas de tratados particulares. Jaeger ha conseguido por vez primera abrir camino en el intrincado bosque de la tradición manuscrita; ha sido la suya una tarea gigantesca que le ha obligado a examinar cuidadosamente centenares de manuscritos diseminados por todo el mundo. La cuestión de autenticidad no podrá resolverse en muchos casos hasta que no se haya completado la obra por él comenzada.

Las mismas obras ciertamente auténticas plantean un gran problema: su cronología exacta. Los ensayos hechos hasta el momento no permiten hacer más que unas simples conjeturas. Parece, sin embargo, cierto que la mayor parte de sus escritos pertenecen al último período de la vida de Gregorio, a partir del año 379. El problema interesante de su desarrollo interior y de la evolución de su pensamiento no podrá resolverse hasta que no dispongamos de resultados más definitivos.

Ediciones: PG 44-46. Han sido varios los investigadores que han intentado ofrecer textos corregidos de las obras de Gregorio. Entre los años 1835 y 1840, J. G. Krabinger publicó ediciones separadas de varios tratados, valiéndose de los manuscritos de la Biblioteca de Munich. Reñaremos sus excelentes ediciones al tratar de las obras en particular. G. H. Forbes y F. Oehler pretendieron hacer ediciones críticas completas, pero sólo publicaron unos pocos tratados. Lo único que se publicó de la edición de G. H. FORBES es *S. P. N. Gregorii Nysseni, Basilii M. fratris, quae supersunt omnia* t.1 fasc.1-2 (Burntisland 1855-1861) (comprende el *Hexameron*, *De hominis opificio* y una parte del *De vita Moysis*). Esta edición viene acompañada de un extenso aparato crítico. F. OEHLER publicó solamente *S. Gregorii episc. Nysseni opera, t.1, continens libros dogmaticos* (Halle 1865). De la nueva edición crítica: *Gregorii Nysseni Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit* W. JAEGER, van publicados los volúmenes siguientes: vol.1-2: *Contra Eunomium*, ed. por W. JAEGER (Berlín 1921, 2.^a ed. Leiden 1960); vol.3,1: *Opera dogmatica minora* p.1.^a, ed. por F. MUELLER (Leiden 1958);

vol.3,2: *Opera dogmatica minora*, pars 2, ed. por H. POLACK, J. McDONOUGH, J. KENNETH DOWNING (Leiden 1966); vol.5: *In Psalmorum inscriptiones et In Sextum Psalmum de octava* ed. por J. McDONOUGH; *In Ecclesiasten homiliae* ed. por P. ALEXANDER (Leiden 1962); vol.6: *In Canticum commentarius* ed. por H. LANGERBECK (Leiden 1960); vol.7,2: *De oratione Dominica, De Beatitudinibus*, ed. J. CALLAHAN (Leiden 1966); vol.8,1: *Opera ascetica* ed. por W. JAEGER, J. P. CAVARNOS, V. W. CALLAHAN (Leiden 1952; reimpr. 1963); vol.8,2: *Epistulae* ed. por G. PASQUALI (Berlín 1925, 2.^a ed. Leiden 1959); vol.9,1; *Sermones*, pars I, ed. G. HEIL, A. VAN HECK, E. GEBHARDT, A. SPIRA (Leiden 1967). Están en preparación: vol.9,2: *Sermones*, pars II, ed. G. HEIL, J. P. CAVARNOS, A. SPIRA, O. LENDLE, M. KASSÜHLKE, E. RHEIN; vols. XI y XII: *Indices*, ed. H. LANGERBECK y H. DÖRRIE. Desde la muerte de W. Jaeger y H. Langerbeck, los editores responsables de la serie son ahora H. Dörrie y H. Hörner.

Traducciones: Alemanas: F. OEHLER: Bibliothek der Kirchenväter I (Leipzig 1858-1859) 4 vols.; H. HAYD y J. FISCH: BKV 2 vols. (1874-1880); K. WEISS y E. STOLZ: BKV² 56 (1927), con una introducción de J. STIGLMAYR.—Francesas: J. DANIELOU (SCH 1) (1942, 2.^a ed. 1956); J. LAPLACE (SCH 6) (1944).—Inglesas: W. MOORE y H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5 (1893); C. RICHARDSON: LCC 3 (1954) 235-331; H. GRAEFS ACW 18 (1954).—Textos selectos: J. DANIELOU y H. MUSURILLO, *From Glory to Glory: Texts from Gregory's of Nyssa's Writings* (Nueva York 1961).

Estudios: L. MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse* (Rennes 1906); E. C. E. OWEN, *St. Gregory of Nyssa. Grammar, Vocabulary and Style*: JThSt 26 (1925) 64-71; G. W. P. HOEY, *The Use of the Optative Mood in the Works of Gregory of Nyssa* (PSt 26) (Washington 1930); A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* vol.3 (Paris 1930) 396-436; M. E. KEENAN, *St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession*: BHM 15 (1944) 150-161; E. v. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena 1948) 28-67; B. ALTANER, *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*: RB 61 (1951) 54-62; H. MUSURILLO, *History and Symbol. A Study of Form in Early Christian Literature*: TS 18 (1957) 357-386. G. DOWNEY, *Ekphrasis*: RCh 4 (1959) 932-943; S. CAVALLETTI, *Gregorio da Nissa e la Haggadah*: Sefarad 21 (1961) 257-266; M. AUBINEAU, *Projet de Lexique du vocabulaire de Grégoire de Nysse*: REG 75 (1962) 19-21; J. DANIELOU, «Conspiratio» chez Grégoire de Nysse: L'homme devant Dieu, Mélanges H. de Lubac, vol. I (Paris 1964) 295-308; Id., *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*: Mullus, Festschrift Th. Klauser (Münster 1964) 43-51; W. J. KOSTER, *Sappho apud Gregorium bis detecta*: Mnem 18 (1965) 75; H. BLOCH, *The Edition of Gregory of Nyssa (as of January 1, 1965)*; W. JAEGER, *Five Essays* (Montreal 1966) 167-171; J. DANIELOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 159-169; Id., *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*: Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift E. Benz (Leiden 1967) 355-367; P. COURCELLE, *Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre*: REG 86 (1967) 402-406; E. D. KAKOULDI, *Die griechische Handschriften der Universitätsbibliothek München*: BZ 63 (1970) 1-9 (ms. de Anastasio el Sinaíta, Gregorio de Nisa, Ps-Macario); J. DANIELOU, *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du colloque de Chevetogne, 22 sept. 1969 (Leiden 1971) 3-17; H. HÖRNER, *Ueber Genese und derzeitigen Stand der grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa*: ibid., 18-50; G. MAY, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*: ibid., 51-67.—Sobre las versiones árabes, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. I (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 332-335.

1. Tratados dogmáticos

La mayor parte de los escritos de este grupo son polémicos contra las herejías de su tiempo.

1. *Adversus Eunomium*

Gregorio escribió contra Eunomio nada menos que cuatro tratados. El primero, compuesto hacia el año 380, es una réplica al primer libro del Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία, donde Eunomio, después de catorce años, contestaba a San Basilio (cf. *supra*, p.230). El segundo, escrito poco después, es una refutación del segundo libro de la misma obra de Eunomio. En el tercero, escrito entre los años 381 y 383, refuta un nuevo ataque del jefe arriano contra Basilio. Este último, ya en fecha muy temprana, fue dividido en diez libros. Así es que a su hermano, muerto recientemente (379), le defendió en tres tratados distintos contra Eunomio. En el segundo concilio ecuménico de Constantinopla del año 381, Gregorio, principal teólogo de la asamblea, leyó los dos primeros tratados a Gregorio de Nacianzo y a Jerónimo (*De vir. ill.* 128).

Cuando en 383 Eunomio presentó al emperador Teodosio una «Confesión de fe» (Ἐκθεσις πίστεως), Gregorio escribió una crítica detalladísima. Este cuarto tratado contra Eunomio nada tiene que ver con los tres opúsculos o doce libros que escribió en defensa de su hermano.

Por desgracia, el orden de estos doce libros quedó trastornado ya para el siglo VI. Al parecer, el segundo tratado, que ocupa el número dos en la colección de los doce libros, dado su carácter más especulativo, no encontró en los monasterios la misma estima que el resto de los libros y fue por eso sustituido por la refutación de la «Confesión de fe» de Eunomio, obra del mismo Gregorio. Como consecuencia, se perdió la memoria del segundo libro de la colección; así, Focio, en su *Bibl. Cod.* 6-7, sólo habla de dos tratados de Gregorio en defensa de Basilio. Cuando en el siglo IX renació el interés científico, se volvió a descubrir el tratado, pero lo añadieron simplemente al fin de la colección como segunda parte del libro XII (12b), o, en otros manuscritos, como libro XIII. Este fue el orden que se adoptó en todas las ediciones impresas del *Contra Eunomium* (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρήτικοὶ λόγοι), hasta que Jaeger restableció el orden primitivo: 1, 12b, 2-12a.

Esta obra constituye una de las refutaciones más importantes del arrianismo.

Ediciones: PG 45,237-1122; nueva edición crítica: W. JAEGER, *Contra Eunomium libri* (Berlín 1921, 2.^a ed. Leiden 1960). *Pars Prior: Liber I et II (vulgo I et XIIb). Pars Altera: Liber III (vulgo III-XII)* p.1-295, *Refutatio Confessionis Eunomii (vulgo lib. II)* p.296-389.

Traducciones: Alemana: F. OEHLER: Bibliothek der Kirchenväter I (Leipzig 1858).—*Inglés:* H. C. OGLE, H. A. WILSON, M. DAY: LNPF ser.2 vol.5,33-248.250-314.

Estudios: M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius* (Wittenberg 1908); F. DIEKAMP, *Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse*: BZ 18 (1909) 1-13.190-194; A. JÜLICHER, *Textkritische Studien: Defensio trium capitulorum des Bischofs Facundus von Hermiane in Verbindung mit Gregors Schriften Contra Eunomium*: ThLZ 47 (1922) 398-400; E. VANDENBUSSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le technologue*: RHE 40 (1944-45) 47-72; T. A. GOGGIN, *The Times of St. Gregory of Nyssa as Reflected in his Letters and the Contra Eunomium* (PSt 79) (Washington 1947). W. J. W. KOSTER, *De Arii et Eunomii sotadeis*: Mnem 16 (1963) 131-141 (Contra Eunom. 1,17); L. ABRAMOWSKI, *Eunomios*: RCh 6 (1966) 936-947; M. HARL, *A propos d'un passage du «Contre Eunome» de Grégoire de Nysse: ἀπόρροια et les titres du Christ en théologie trinitaire*: RSR 55 (1967) 217-226.

2. *Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum*

En este pequeño tratado, dirigido al patriarca de Alejandría (cf. *supra*, p.108), Gregorio pedía a Teófilo que refutara detalladamente el apolinarismo. Rechaza la acusación que esta secta hace a los católicos de creer en dos Hijos de Dios. Como Teófilo fue consagrado el año 385, este folleto lo tuvo que componer Gregorio en los últimos años de su vida.

Ediciones: PG 45,1269-1278; nueva edición crítica: F. MUELLER, *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora* (Leiden 1958) 119-128.

3. *Antirrheticus adversus Apollinarem*

Poco después, Gregorio publicó este tratado, que es el más importante de todos los escritos antiapolinaristas. Contiene una réplica vigorosa al libro de Apolinar *Demostración de la encarnación de Dios en la imagen de hombre*. Gregorio trata de la unión de las dos naturalezas en Cristo y refuta la doctrina herética según la cual la carne de Cristo bajó del cielo y el Logos ocupa en Cristo el lugar del alma humana racional.

Ediciones: PG 45,1123-1270; nueva edición crítica: F. MUELLER, o.c., 131-233.

Estudios: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* vol.1 (Tubinga 1904) 83-87; C. E. RAVEN, *Apollinarianism* (Cambridge 1923) 262-270.

4. *Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos*

Este sermón va dirigido contra los *pneumatómacos* (adversarios del Espíritu). Macedonio, jefe de esta secta y representante principal, de todos los que conocemos, de la doctrina de Arrio sobre el Espíritu, había sido nombrado obispo de Constantinopla después de la deposición de Pablo (un niceno); pero fue depuesto, a su vez, por el sínodo de Constantinopla del 360.

El sermón fue publicado primeramente por el cardenal Mai el año 1833. Las ideas se asemejan a las de Gregorio. Tenemos, pues, derecho a considerarlo auténtico. Mai lo editó juntamente con otro sermón atribuido a Gregorio, *Sermo adversus Arium et Sabellium*, que no se debe a la pluma de Gregorio, y que K. Holl atribuye a Dídimo el Ciego (cf. *supra*, p.96).

Ediciones: Card. MAI, *Script. vet. nova collectio* 8 (Roma 1833) pars 2,1-25; reimpresión: MAI, *Nova Patrum Bibl.* 4 (Roma 1847) pars 1, 1-39: PG 45,1301-1334; nueva edición crítica: F. MÜLLER, o.c., 89-115. Esta nueva edición ofrece por primera vez el texto completo, restaurando la parte conclusiva, que no se encuentra en ediciones anteriores. *Adversus Arium et Sabellium:* PG 45,1281-1302; nueva edición crítica: F. MÜLLER, o.c., 71-85.

Traducción inglesa: H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5,315-325 (*Sobre el Espíritu Santo contra los macedonianos*).

Estudios: K. HOLL, *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift «Adversus Arium et Sabellium»:* ZKG 25 (1904) 380-398; publicado nuevamente en: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II* (Tubinga 1928) 298-309; F. LOOFS, *Macedonianism:* *Encyclopedia of Religion and Ethics* 8 (1915) 225ss; G. BARDY, *Macédonius et les Macédoniens:* DTC 9 (1927) 1464ss; P. MEINHOLD, *Pneumatomachoi:* PWK 21 (1951) 1066-1101; J. DANÉLOU, *L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien:* RSR 54 (1966) 61-66.

5. *Ad Ablabium quod non sint tres dii*

Gregorio consagró varios tratados a defender y explicar la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad. Uno de ellos es el opúsculo *Que no hay tres dioses*, dedicado a Ablabio, un eclesiástico que planteó la cuestión de por qué no hemos de hablar de tres dioses, siendo así que reconocemos la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Ordinariamente se le asigna la fecha del 375. Sin embargo, hay una serie de consideraciones que sugieren una fecha más tardía, probablemente el año 390, porque al principio Gregorio se presenta como un anciano. Advierte que «dios» es un término que indica la esencia (ser) y no las personas. Por tanto, hay que usarlo siempre en singular con cada uno de los nombres de las personas. Así, por ejemplo, decimos «Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo». Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres modos de ser, son tres relaciones, pero el ser es siempre el mismo, y, por consiguiente, el término que lo expresa hay que usarlo siempre en singular.

Ediciones: PG 45,115-136; nueva edición crítica: F. MÜLLER, o.c., 37-57.

Traducciones: *Alemana:* F. OEHLER: *Bibliothek der Kirchenväter*, p.1.^a vol.1 (Leipzig 1858) 186-217.—*Inglésas:* H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5,331-336; C. RICHARDSON: LCC 3 (1954) 256-267.

6. *Ad Graecos ex communibus notionibus*

El tratado *Sobre nociones comunes* trata de todas las expresiones que se emplean para explicar la Trinidad. Es una refutación basada en los principios lógicos admitidos universalmente. La nueva edición de F. Müller ha logrado restablecer el texto completo. Hasta ahora faltaban la introducción y la conclusión.

Ediciones: PG 45-175-186; nueva edición crítica: F. MÜLLER, o.c., 19-33.

7. *Ad Eustathium de sancta Trinitate*

Este tratado está dirigido al médico Eustacio y es una refutación de los *pneumatomachi*. Gregorio describe así el punto de vista de ellos y el suyo propio:

Admiten que el poder de la Divinidad se extiende del Padre al Hijo, pero excluyen a la naturaleza del Espíritu de la gloria divina. Tengo que defenderme, pues, en la medida de mis fuerzas, brevemente, contra esta sentencia. Me acusan de innovaciones y apoyan su acusación en que yo confieso tres *hypostases*, y me censuran por afirmar una sola Bondad, un único Poder, una sola Divinidad. En esto no andan lejos de la verdad, pues es cierto que afirmo eso (3-4).

La mayor parte de este tratado se encuentra entre las cartas de San Basilio, como *Ep.* 189; a él se le atribuyó equivocadamente. Esta será quizás la causa de que en la edición de Migne no aparezca entre las obras de Gregorio.

Ediciones: F. OEHLER: Bibliothek der Kirchenväter, p.l.^o vol.2 (Leipzig 1858) 180ss; G. MERCATI: ST (1903) 71-82; nueva edición crítica: F. MÜLLER, o.c., 3-16.

Traducciones: Alemana: F. OEHLER, l.c. — Inglesa: H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5,326-330.

Estudio: G. MERCATI, *La lettera ad Eustazio «De Sancta Trinitate»*: *Varia sacra*, fasc.1 (ST 11) (Roma 1903) 57-70. Cf. F. DIEKAMP: ThR 2 (1903) 476-478.

8. *Ad Simplicium de fide sancta*

Este opúsculo, dirigido al tribuno Simplicio, defiende la divinidad y la consubstancialidad del Hijo y del Espíritu Santo contra los arrianos, y ataca la interpretación herética que éstos dan de ciertos pasajes de la Escritura. No se conservan la introducción ni la conclusión.

Ediciones: PG 45,136-145; nueva edición crítica: F. MÜLLER, o.c., 61-67.

Traducción inglesa: H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5.337-339.

9. *Dialogus de anima et resurrectione
qui inscribitur Macrina*

Este diálogo de Gregorio con su hermana Macrina sobre el alma y la resurrección es una réplica del *Phaedo* de Platón. La conversación tuvo lugar el año 379, poco después de la muerte de su hermano Basilio, cuando Gregorio, de vuelta de un sínodo en Antioquía, visitó a su hermana, que a la sazón era superiora de un convento a la orilla del Iris, en el Ponto, y la encontró moribunda. Gregorio nos cuenta el origen del diálogo en su *Vita Macrinae*:

Y para no causarme depresión de espíritu, apagó los sollozos y trató de alguna manera de disimular la dificultad que tenía de respirar y adoptó una actitud de perfecta jovialidad. Iniciaba ella misma temas agradables de conversación y los sugería por medio de las preguntas que hacía. Cuando la conversación nos llevó a mencionar a nuestro gran Basilio, a mí se me derrumbó el alma y la cara se me hundió de tristeza; ella, en cambio, estaba tan lejos de acompañarme en mi dolor y depresión, que tomó ocasión de la mención del santo para la más sublime filosofía. Disertó sobre la naturaleza humana y descubrió el plan divino que se oculta detrás de las aflicciones, tocando, como inspirada por el Espíritu Santo, las cuestiones que se refieren a la vida futura. Lo hizo de tal manera, que mi alma parecía elevarse con sus palabras casi más allá de los límites de la naturaleza humana y como que se situaba dentro del santuario celeste, conducida como por la mano por sus conocimientos... Y si no temiera dar a mi folleto una extensión desmesurada, narraría todo en su orden: a saber, cómo sus propios razonamientos la elevaban a medida que iba entrando en la filosofía del alma y discurrendo acerca del tema de nuestra vida en la carne y del fin último del hombre y de su condición mortal; de dónde viene la muerte y cuál es el retorno de la muerte a la vida. En todo ello razonaba con claridad y lógica, con gran facilidad de palabra, que fluía como agua que cae de una fuente sin impedimento monte abajo (PG 46,977).

Macrina murió al día siguiente, y Gregorio debió de componer este diálogo inmediatamente después. Las opiniones sobre el alma, la muerte, la resurrección y la restauración final de todas las cosas (apocatástasis), que Gregorio pone en boca de su hermana, son, naturalmente, sus propias ideas. Ella habla como «la Maestra», y el discurso ha recibido muchas veces el título de *Macrina*.

Ediciones: PG 46,11-160; edición aparte: J. G. KRABINGER (Leipzig 1837).—Nueva edición crítica: H. POLACK, *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora*, pars 2.^a (Leiden 1966).

Traducciones: Española: L. M. DE CÁDIZ, *San Gregorio de Nisa. Diálogo sobre el alma y la resurrección* (Buenos Aires 1952).—*Alemanas:* H. HAYD: BKV (1874) 321-417; K. WEISS: BKV² 56 (1927) 243-334.—*Inglésa:* W. MOORE: LNPF ser.2 vol.5,428-468.

Estudios: A. M. AKULAS, *La idea de Platón sobre la inmortalidad del alma comparada con la de Gregorio de Nisa* (en griego). Diss. Jena (Atenas 1888); M. PELLEGRINO, *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all'anima e alla risurrezione*: RFN 30 (1938) 437-474; J. DANÉLOU, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*: VC 7 (1953) 154-170; J. C. M. VAN WINDEN, *Grégoire de Nysse, «De anima et resurrectione»* (PG 46,17A): *ibid.* 22 (1968) 256; L. F. MATEO SECO, *La muerte y su más allá en el «Diálogo sobre el alma y la resurrección» de Gregorio de Nisa*: Scripta Theologica 3 (1971) 75-107.

10. *Contra Fatum*

El pequeño folleto *Contra el Destino* contiene una disputa del autor con un filósofo pagano en Constantinopla el año 382. Gregorio defiende la libertad de la voluntad contra el fatalismo astrológico. Demuestra lo absurdo de creer que la posición de las estrellas al momento de nacer un hombre determine su suerte.

Ediciones: PG 45,145-174; edición aparte: P. C. JORDACHESCU y T. SIMENSCHY, *Sancti Gregorii Nysseni Contra Fatum* (Chisinau 1938); nueva edición crítica: J. A. McDONOUGH, *Gregorii Nysseni Opera*, vol.7,2: *Opera dogmatica minora*, pars 2.^a (Leiden 1966).

Estudios: F. BOLL, *Studien über Claudius Ptolemaeus*: Jahrbücher für klassische Philologie. Supplementhand 21 (1904) 181ss.; E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 405-439; J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Études de Philosophie Médiévale 43) (París 1953); E. MAROTTA, *L'ironia e altri schemi nel «Contra Fatum» di San Gregorio di Nissa*: Vetera Christianorum 4 (1967) 85-105.

11. *Oratio catechetica magna*

Su obra dogmática más importante es la extensa *Catechesis*, que compuso hacia el 385. Es un resumen de la doctrina cristiana, que dedicó a los maestros que «necesitan de un sistema en sus instrucciones» (prólogo). Constituye de hecho el primer ensayo de teología sistemática, después del *De principiis* de Orígenes. Gregorio hace una exposición admirable de los principales dogmas y los defiende contra paganos, judíos y herejes. Se propone fundamentar todo el conjunto de las doctrinas cristianas sobre bases metafísicas y no exclusivamente sobre la autoridad de la Escritura. Trata de Dios, de la redención y de la santificación. En la primera parte (c.1-4) se estudia la doctrina sobre Dios uno en tres personas, la consubstancialidad del Hijo con el Padre y la divinidad del Espíritu Santo. En la segunda parte (c.5-32) se discuten Cristo y su misión. Partiendo de la creación del hombre y del pecado original, Gregorio muestra la restauración del orden primitivo por la encarnación y la redención. En la tercera parte (c.33-40) se estudian la aplicación de la gracia de redención por los dos sacramentos, Bautismo

y Eucaristía, y la condición esencial para la regeneración, que es la fe en la Trinidad.

En líneas generales, Gregorio depende de Orígenes y de Metodio en gran escala. Sobre todo, su doctrina universalista sobre los novísimos acusa la influencia del gran Alejandrino. No obstante eso, el manual de dogma de Gregorio fue un gran éxito, como lo demuestra su gran difusión en la Iglesia oriental.

Ediciones: PG 45,9-106; edición aparte: J. G. KRABINGER (Munich 1835); J. H. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of St. Gregory of Nissa* (CPT) (Cambridge 1903). El texto de Srawley, hecho a base de dieciséis manuscritos, fue publicado nuevamente por L. MÉRIDIER, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique* (Paris 1908).—Nueva edición crítica: H. POLACK, *Gregorii Nysseni Opera*, vol.7,2: *Opera dogmatica minora*, pars 2.^a (Leiden 1966).

Traducciones: Alemanas: H. HAYD: BKV (1874) 123-205; K. WEISS: BKV² 56 (1927) 1-85.—Francesa: L. MÉRIDIER, o.c.—Holandesa: W. C. VAN UNNIK, *Oratio catechetica, ingel. en vertaald* (Klass. der Kerk 1,4) (Amsterdam 1949).—Inglesa: W. MOORE: LNPF ser.2 vol.5,473-509; J. H. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa* (SPCK) (Londres 1917); C. RICHARDSON: LCC 3 (1954) 268-325.—Rumana: D. CRISTESCU y N. I. BARBU, Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας (Bucarest 1947).

Estudios: J. H. SRAWLEY, *The Manuscripts and the Text of the Oratio Catechetica of St. Gregory of Nyssa*: JThSt 3 (1902) 421-428; J. DRÄSEKE, *Textverbesserungen zur Oratio catechetica* (recensión de la edición de Méridier): ThLZ 33 (1908) 531-534; C. VOIOU, *Problemas dogmáticos en la obra «Oratio catechetica magna» de San Gregorio de Nisa* (en rumano): Orthodoxia 13 (1961) 214-219; L. F. MATEO-SECO, *La teología de la muerte en la «Oratio catechetica magna» de San Gregorio de Nisa*: Scripta Theologica 1 (1969) 453-473; G. FERRARO, *La dottrina della caduta dell'uomo nell'Oratio catechetica di Gregorio Niseno*: Rassegna di Teologia 12 (1971) 216-225.

2. Obras exegéticas

La admiración de Gregorio por Orígenes aparece aún más evidente en sus escritos exegéticos. Sigue los mismos principios hermenéuticos que éste, menos en las dos obras que escribió, a requerimientos de su hermano Pedro, obispo de Sebaste, sobre la narración de la Creación.

1. *De opificio hominis*

En la primera de ellas se propuso completar las homilias de Basilio sobre el *Hexaemeron* (cf. *supra*, p.238s). En la carta que sirve de introducción dice que, al mandarla a su hermano Pedro como regalo de Pascua, quería añadir al tratado de Basilio, «nuestro común padre y maestro», la consideración de la creación del hombre, que falta en el *Hexaemeron*, «no para interpolar su obra con esta inserción, sino para que no parezca que la gloria del maestro empieza a fallar entre los discípulos». Aunque el *De opificio* consiste principalmente en una explicación antropológico-psicológica de Génesis 1,26, no descuida en absoluto el punto de vista teológico, como dice al principio:

«El objeto de la investigación que nos proponemos hacer no es pequeño; no cede en importancia a ninguna de las maravillas del mundo; quizás sea mayor que ninguna de las que conocemos, porque ningún otro ser, fuera de la creación humana, ha sido creado a imagen de Dios». Esta obra la compuso Gregorio quizás poco después de la muerte de San Basilio, ocurrida el 1 de enero del 379, o acaso en el último período de su vida.

Ediciones: PG 44,125-256; G. H. FORBES, *S. P. N. Gregorii Nysseni quae supersunt omnia* t.I (Burntisland 1855-1861) 96-319 (con excelente aparato crítico). Edición aparte: J. LAPLACE, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme* (SCH 6) (París 1943) (con notas de J. Daniélou). Laplace reproduce el texto de Migne con algunas correcciones de Forbes. Una traducción latina antigua de Dionisio el Exiguo: PL 67 345-408. Cf. P. LEVINE, *Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's* *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*: HSCP 63 (1958) 473-492. Para las dos homilias «*Faciamus hominem*» que siguen al texto de *De opificio* en PG 44,257-298 y al *Hexaemeron* de Basilio (PG 30,61-72), cf. *supra*, p.240, los estudios de Ivanka, Giet y Amand. No se pueden atribuir ni a Gregorio ni a Basilio. I. ABULADZE, *Las versiones [georgianas] más antiguas del Hexaemeron de Basilio de Cesarea y del «De hominis opificio» de Gregorio de Nisa, según manuscritos de los siglos X-XIII* (en georgiano) (Tiflis 1964).

Traducciones: *Alemana:* H. HAYD: BKV (1874) 209-317.—*Francesa:* J. LAPLACE, o.c.—*Inglesa:* H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5,387-427.

Estudios: E. W. MÖLLER, *Gregorii Nysseni doctrinam de natura hominis et illustravit et cum Origeniana comparavit*. Diss. (Halle 1854); A. KRAMPF, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa* (Würzburg 1889); F. HILT, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt*, Diss. Tubinga (Colonia 1890); J. DRÄSEKE, *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Erigena*: ThStKr 82 (1909) 530-576 (citas de este tratado en Scoto Eriúgena); E. STEPHANU, *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Apologète*: EO 31 (1932) 304-315; E. V. IVANKA, *Die Quelle von Ciceros De natura deorum II 45-60*: Archivum Philologicum (Budapest) 59 (1935) 10-21 (Poseidonio es la fuente de Cicerón y del *De hominis opificio*: PG 44, 125-127); W. J. MCGARRY, *Saint Gregory of Nyssa and Adam's Body*: Thought 10 (1935) 81-94; J. B. SCHOEMANN, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*: Schol 18 (1943) 31-53.175-200; L. REBECCHI, *L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno*: DTP 46 (1943) 176-195.309-341; J. JANINI CUESTA, *La antropología y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa* (Madrid 1946) (*De opificio hominis* y Galeno); W. JAEGER, *Greek Uncial Fragments in the Library of Congress in Washington*: Traditio 5 (1947) 79-102 (contiene dos pasajes de *De opificio hom.*: PG 44,180B-181B y 44,196A-197A); E. V. MCCLEAR, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nissa*: TS 9 (1948) 175-212; A. H. ARMSTRONG, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*: Dominican Studies 1 (1948) 113-126; E. V. IVANKA, *Die stoische Anthropologie in der lateinischen Literatur*: AAWW 87 (1950) 178-192 (Poseidonio como fuente de *De opif. hominis*); F. FLOERI, *Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse*: RSR 27 (1953) 105-111 (en *De opif. hom.*); J. DANIELOU, *Saint Bernard et les Pères Grecs (Origène et Grégoire de Nysse)*: Analecta sacri Ordinis Cisterciensis 9 (1955) 46-55 (San Bernardo deperde del *De hominis opificio*); A. N. ZOUBOS *Eine Frage des Anaxagoras in der Anthropologie des Gregor von Nyssa*: Athena (1956) 1-2; G. B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa*: DOP 12 (1958) 59-94; R. RENEHAN, *Some Greek Textual Problems. IX: Gregory of*

Nyssa, De opif. hom. cap. 27: HSCP 67 (1963) 277-281; M. CAPPUYNS, *Le «De imagine» de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Ériugène*: RTAM 32 (1965) 205-262; M. M. BERGADÁ, *La concepción de la libertad en el «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa*: Stromata 24 (1968) 243-264; *Id.*, *El puesto del hombre en el cosmos en el «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa*: Eidos 2 (1969); *Id.*, *Elementos aristotélicos en el «De hominis opificio» de Gregorio de Nyssa* (Buenos Aires 1970).—Véanse todos los estudios sobre la imagen de Dios en el hombre, *infra*, p.327.

2. *Explicatio apologetica in Hexaemeron*

La segunda obra sobre la creación la escribió para corregir ciertas interpretaciones falsas del texto bíblico y de la exégesis de Basilio y para entregarse al mismo tiempo a especulaciones metafísicas. La compuso evidentemente poco después del *De opificio*, al cual alude el final. Como Basilio (*Hexaem.* 9,80) afirma expresamente que no está interesado en la alegoría y sí solamente en el sentido literal (cf. *supra*, p.238), Gregorio sigue sus huellas escrupulosamente a lo largo de las dos obras con que completó el tratado de su hermano. Hacia el final, afirma con cierta satisfacción que jamás ha desviado el sentido literal de la Biblia hacia una alegoría figurativa (εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν). Lo cual es tanto más admirable, por cuanto en todas las demás obras se deleita en buscar y encontrar un sentido alegórico detrás de todas las palabras de la Sagrada Escritura.

Ediciones: PG 44,61-124; G. H. FORBES, *Greg. Nyss. quae supersunt omnia* t.1 fasc.1 (Burntisland 1855) 1-95.

Estudios: K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* (Leipzig 1914) 112-141; E. F. SUTCLIFFE, *St. Gregory of Nyssa and Paradise. Was it Terrestrial?*: AER 84 (1931) 37-350; C. M. EDSMANN, *Schöpferwille und Geburt. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie*: ZNW (1939) 11-44; E. CORSINI, *Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaéméron de Grégoire de Nysse*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 94-103; J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*: DOP 12 (1958) 31-57.

3. *De vita Moysis*

En este tratado místico, Gregorio proporciona, bajo la forma de un retrato ideal de Moisés, una guía para la vida virtuosa. Consta de dos partes, que muestran dos tipos distintos de exégesis escrituraria. La primera da un resumen de la vida de Moisés según el Exodo y los Números. En ella se presta atención especial al sentido literal. La segunda parte, que es la esencial, es una interpretación alegórica (θεωρία) donde el gran legislador y caudillo espiritual de Israel se convierte en símbolo de la migración y ascensión mística del alma hacia Dios. Toda la obra muestra señales de la influencia de Platón y de Filón. Algunas alusiones a su edad avanzada y el contenido de la obra en general bastan a probar que lo escribió hacia 390-392.

La nueva edición de este tratado preparada por J. Daniélou se basa en diez manuscritos que representan las tres familias de la tradición textual, aportando muchas e importantes correcciones.

Ediciones: PG 44,297-430; nuevas ediciones críticas; J. DANIELOU, *Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu* (SCH 1) (París, 2.^a ed. 1955) (la primera edición, de 1942, sólo contenía la traducción francesa); nueva edición corregida y aumentada (SCH 26 bis) (París 1968); H. MUSURILLO, *Gregorii Nysseni Opera*, vol.7,1: *De Vita Moysis* (Leiden 1964).

Traducciones: *Alemana:* M. BLUM, *Der Aufstieg des Moses* (Sophia, 4) (Friburgo de Br. 1963).—*Francesas:* J. DANIELOU, l.c.: ID., *Grégoire de Nysse, Vie de Moïse: Le grec chrétien* (París 1965) 111-134.—*Italiana:* C. BRIGATTI, *S. Gregorio Nisseno. La vita di Mosè*. Introd., trad. e note (Alba 1967).

Estudios: K. BURDACH, *Faust und Moses*: SAB (1912) 358-403.627-659.736-789; J. DANIELOU, o.c., I-XXXV; W. JAEGER, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature* (Leiden 1954; reimpr. 1965) 132-142 (*Vita Moysis*, fuente importante del *De instituto Christiano*); J. DANIELOU, *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*: Cahiers Sion (1955) 386-400; A. W. ANDERSON, *Sacrifice. A Comparative Study of the Concept in St. Gregory of Nyssa's Contemplation on the Life of Moses and Shri Aurobindo's Commentary in the Veda* (diss.) (Columbia University 1960); G. S. BEVIS, *Gregory of Nyssa's De vita Moysis: a Philosophical and Theological Analysis*: The Greek Orthodox Theological Review 12 (1967) 369-393.

4. *In psalmorum inscriptiones*

En sus dos ensayos sobre los títulos de los Salmos, Gregorio desarrolla la idea de que los cinco libros de Salmos constituyen otros tantos pasos en la escala de la perfección (c.1-9) y de que la única finalidad de los Setenta al dar estos títulos es conducirnos a la bondad (c.10-25). Su interpretación alegórica le permite encontrar en la disposición general del Salterio un plan consistente de preceptos ascéticos y místicos. En las ediciones de sus obras se suele agregar a este tratado una homilía sobre el salmo 6.

Ediciones: PG 44,431-608; nueva edición crítica: J. McDONOUGH, *In Psalmorum Inscriptiones et In Sextum Psalmum de Octava* (Greg. N. Op. ed. cur. W. Jaeger, vol.5) (Leiden 1962).

5. *Ocho homilias sobre el Eclesiastés*

Una exacta interpretación del *Eclesiastés* comprende ocho homilias sobre Eccl 1,1-3,13, que se proponen la misma intención mística. Por medio de una interpretación alegórica trata de probar que este libro «verdaderamente sublime y divinamente inspirado» no tiene otro fin que «elevar el espíritu por encima de los sentidos». Gracias a una renuncia completa a todas las cosas de este mundo que son grandes y espléndidas

en apariencia, el espíritu guiará a los sentidos a un mundo de paz.

Ediciones: PG 44,615-754; nueva edición crítica: P. ALEXANDER, *In Ecclesiasten homiliae* (Greg. N. Op. ed. cur. W. Jaeger, vol.5) (Leiden 1962).

6. *Quince homilias sobre el Cantar de los Cantares*

La *Exacta interpretación del Cantar de los Cantares* (Ἐξήγησις ἀκριβῆς εἰς τὸ ᾄσμα τῶν ᾄσμάτων) es un comentario que consta de quince homilias sobre Cant. 1,1-6,8. En el prefacio defiende, contra algunos escritores eclesiásticos, la necesidad y el derecho de dar una interpretación espiritual de la Escritura, llámesele tropología o alegoría. El prólogo se cierra con una gran alabanza de Orígenes, cuya exégesis mística tuvo, sin género de duda, fuerte influencia sobre Gregorio. Sin embargo, Gregorio es un pensador demasiado profundo e independiente para seguir servilmente al maestro alejandrino. Sobre Dios, sobre las relaciones de la criatura con Dios, sobre la acción santificante del Espíritu Santo, tiene él sus ideas, propias, que apoya con especulaciones de Plotino. El Cantar de los Cantares representa para él la unión de amor entre Dios y el alma bajo la figura de unas nupcias (*Hom. 1: PG 44,772*). Es este aspecto del libro el que se destaca en el comentario de Gregorio, en contraste con el de Orígenes, quien en sus homilias sobre este tema (cf. vol.1 p.365) prefiere considerar a la esposa del Cantar como imagen de la Iglesia—interpretación que Gregorio no olvida, pero que relega a segundo término.

Ediciones: PG 44,755-1120; nueva edición crítica: H. LANGERBECK, *Gregorii Nysseni In Canticum commentarius* (Greg. N. Op. ed. cur. W. Jaeger, vol.6) (Leiden 1960). Para la versión siríaca que se hizo entre los años 450 y 550, cf. el estudio de C. VAN DEN EYNDE, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence* (Bibl. du Mus. 10) (Lovaina 1939). Cf. R. H. CONNOLLY: *JThSt* 41 (1940) 84-6. Esta versión no ha sido editada aún.

Traducción alemana: H. U. v. BALTHASAR, *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (traducción abreviada) (Salzburgo 1939).

Estudios: W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechische Kirche* (Leipzig 1898) 66-74; H. U. v. BALTHASAR, o.c., 7-36; L. WELSERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohenlied: ZkTh* 70 (1948) 423-433; H. PÉTRÉ, *Ordinata caritas: RSR* 42 (1954) 40-57 (influencia de Orígenes); G. B. LADNER, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass. 1959) 63-132; A. WIFSTRAND, *The New Edition of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Solomon: JThSt* 12 (1961) 291-8; H. MUSURILLO, *Tre Illusion of Prosperity in Sophocles and Gregory of Nyssa: AJPh* 82 (1961) 182-187 (*Hom. 4,2.4-5: PG 44,848*); Id., *A Note on Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Solomon, Homily IV: Didascaliae. Studies in honor of A. M. Albareda* (Nueva York 1961) 102-117;

H. DÖRRIES, *Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa. Zu H. Langerbecks Edition des Hohelied-Kommentars in der Leidener Gregor-ausgabe*: ThLZ 88 (1963) 569-582; J. M. SHEA, *The Church according to Saint Gregory of Nyssa's Homilies on the Canticle of Canticles* (Baltimore 1968); M. HARL, *Form Glory to Glory. L'interprétation de II Cor. 3, 18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale*: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol.2 (Münster 1970) 730-735; J. MUNITIZ, *The Church at Prayer: Ecclesiological Aspects of St. Gregory of Nyssa's In Cantica Canticorum*: Eastern Churches Review 3 (1971) 493-514.

7. *Sobre la pitonisa de Endor*

El opusculito *De pythonissa*, dedicado al obispo Teodosio, trata de 1 Reyes 28,12s, y se propone probar que «la pitonisa de Endor» no vio a Samuel, como pensó Orígenes, sino a un demonio que adoptó la apariencia del profeta.

Ediciones: PG 45,107-114; edición aparte: E. KLOSTERMANN, *Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor* (KT 83) (Bonn 1913).—Nueva edición crítica: H. POLACK, *De pythonissa: Gregorii Nysseni Opera*, vol.7,2; *Opera dogmatica minora*, pars 2.^a (Leiden 1966).

8. *De oratione dominica*

El tratado sobre la oración dominical consta de cinco homilías. La primera recalca la necesidad de la oración y el descuido en que la tienen la mayoría de los cristianos. Las cuatro homilías restantes explican las distintas peticiones del Padrenuestro, en general desde el punto de vista moral. La lujuria y la gula son temas favoritos de las censuras de nuestro autor. De cuando en cuando, empezando ya en su primer sermón, olvida el sentido literal en favor de la interpretación mística, y entonces la imagen divina en el alma del hombre se convierte en su tema favorito. El tercer sermón tiene un pasaje muy importante para la doctrina de la Trinidad:

Se sigue de aquí que las características de la persona del Padre no se pueden transferir al Hijo ni al Espíritu: por otra parte, tampoco las del Hijo se pueden acomodar a ninguno de los otros, así como tampoco se puede atribuir al Padre o al Hijo la propiedad del Espíritu. La distinción incommunicable de las propiedades se considera en la naturaleza común. La característica del Padre es existir sin causa. Esto no se aplica ni al Hijo ni al Espíritu; porque el Hijo «salió del Padre» (Io 16,28), como dice la Escritura, y «el Espíritu procede» de Dios y «del Padre» (Io 5,26). Pero así como el ser sin causa, que pertenece exclusivamente al Padre, no se puede adaptar ni al Hijo ni al Espíritu, así también el ser causado, que es la propiedad del Hijo y del Espíritu por su misma naturaleza, no la podemos considerar en el Padre. Por otra parte, el no ser ingénitos es común al Hijo y al Espíritu; por eso, para evitar confusiones en este punto,

hay que buscar la diferencia pura en las propiedades, de manera que quede a salvo lo que es común y, sin embargo, no se mezcle lo que es propio. La Escritura le llama Unigénito del Padre, y esta expresión establece para El su propiedad. Pero del Espíritu Santo se dice también que procede del Padre y se afirma, además, que es del Hijo. Pues dice la Escritura: «Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo» (Rom 8,9). Así, pues, el Espíritu que procede de Dios es también Espíritu de Cristo; en cambio, el Hijo, que procede de Dios, ni es ni se dice que procede del Espíritu; y esta secuencia relativa es permanente e incontrovertible. Por tanto, no se puede cambiar y trastocar la frase en su sentido, de manera que, así como decimos que el Espíritu es de Cristo, digamos también que Cristo es del Espíritu. Por consiguiente, por una parte, esta propiedad individual distingue con absoluta claridad a uno del otro; por otra parte, la identidad de operación arguye comunidad de naturaleza, quedando de esta manera confirmada en ambos la verdadera doctrina acerca de la Divinidad; es decir, que la Trinidad se cuenta por personas, pero no está dividida en partes de diferente naturaleza.

Krabinger y Oehler retienen como auténtico este pasaje. Sin embargo, hay que decir que falta en bastantes manuscritos y en las ediciones más antiguas. Lo publicó por vez primera, el año 1833, el card. Mai. K. Holl llegó a calificarlo de «falsificación occidental» en favor del *Filioque*. A pesar de todo, todas las apariencias, su estilo, su teología, la tradición textual, abonan su autenticidad, como lo ha demostrado de manera convincente F. Diekamp. Sus frases aparecen—a veces al pie de la letra—en otros escritos de Gregorio de Nisa. Aparece ya en la *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione* y en el *Codex Vaticanus Graecus* 2066, del siglo VII u VIII, como parte del tercer sermón de Gregorio sobre la oración dominical.

Ediciones: PG 44,1120-1193; J. G. KRABINGER, *S. Gregorii episc. Nysseni De precatone orationes V* (Landshut 1840); F. OEHLER: Bibliothek der Kirchenväter I 3 (Leipzig 1859).—Nueva edición crítica: J. CALLAHAN, *De oratione Dominica: Gregorii Nysseni Opera*, vol.7,2 (Leiden 1966).—Para el pasaje trinitario de la homilía III, cf. Card. MAI: *Script. vet. nova coll.* 7 (Roma 1883) pars 1,6-7; F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione* (Münster 1907) 4-5.—Una versión siríaca se encuentra en ZINGERLE y MOESINGER, *Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta* (Innsbruck 1869-1878) 1,111-116.

Traducciones: Alemanas: J. FISCH: BKV (1880) 10-81; K. WEISS: BKV² 56 (1927) 89-150.—Inglesa: H. C. GRAEF: ACW 18 (1954) 21-84.

Estudios: K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904) 215. Cf. F. DIEKAMP: ThR 3 (1904) 332; J. DRÄSEKE, *Zu Gregorios von Nyssa*: ZKG 28 (1907) 387-400 (sobre el pasaje trinitario de la Hom. 3); G. WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese* (TU 40,3) (Leipzig 1914) 31-49; H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ Von der platonischen

Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Friburgo 1952) 124-128 (*Sermo 2*); R. LEANEY, *The Lucan Text of the Lord's Prayer (in Gregory of Nyssa)*: *Novum Testamentum 1* (1956) 103-111.

9. *De beatitudinibus*

Su segundo tratado exegético sobre el Nuevo Testamento es una serie de ocho homilias sobre las bienaventuranzas. Las compara a una escala por medio de la cual la palabra divina nos conduce gradualmente a las alturas de la perfección. Algunas concepciones de Gregorio le recuerdan a uno las *Ennéadas* de Plotino, en particular su doctrina sobre la purificación como medio de deificación. Sin embargo, él ha sabido cristianizar completamente las ideas que ha tomado de los neoplatónicos.

Edición: PG 44,1193-1302.—Nueva edición crítica: J. CALLAHAN, *De Beatitudinibus: Gregorii Nysseni Opera*, vol.7,2 (Leiden 1966).

Traducciones: Alemanas: J. FISCH: BKV (1880) 85-192: K. WEISS: BKV² 56 (1927) 153-240.—Inglesa: H. C. GRAEF: ACW 18 (1954) 85-175.

10. *Dos homilias sobre 1 Corintios*

Existen, además, dos homilias sobre 1 Corintios. La primera es acerca de 1 Cor 6,18 y se encuentra entre los discursos de Gregorio como *Oratio contra fornicarios*. La otra, sobre 1 Cor 15,28, prueba por las palabras de San Pablo la divinidad verdadera del Hijo.

Ediciones: PG 46,489-498.1107-1110: *In illud: Qui fornicatur in proprium corpus peccat* (1 Cor 6,18); PG 44,1303-1326: *In illud: Quando sibi subiecerit omnia, tunc ipse quoque Filius subicietur ei qui sibi subiecit omnia*.—Nueva edición crítica de la última homilia: J. K. DOWNING, *The Treatise of Gregory of Nyssa: «In illud: Tunc et ipse Filius»*. *A Critical Text with Prolegomena*. Diss. Harvard Univ. (aún no se ha publicado); cf. resumen: HSCP 58-59 (1948) 221-223.

3. **Obras ascéticas**

La doctrina espiritual de Gregorio de Nisa se encuentra principalmente en sus escritos ascéticos. Estas obras han encontrado en los últimos años la atención que se merecen y bastan por sí solas a justificar el título de «Padre del Misticismo» que se ha dado a este gran capadocio. Mientras su hermano Basilio fue el legislador del ascetismo oriental y su hermana Macrina jugó un papel importante en el desarrollo de las comunidades de mujeres, Gregorio completa los esfuerzos de sus hermanos con una doctrina de la espiritualidad. Basilio dio al monaquismo oriental su organización. Gregorio le inspiró su orientación religiosa característica.

Afortunadamente, para la mayor parte de las obras ascéticas de Gregorio disponemos ahora de la excelente edición crí-

tica, basada en más de mil manuscritos, del Harvard Institute for Classical Studies, bajo la dirección de W. Jaeger.

Edición: Gregorii Nysseni opera vol.8, I: *Gregorii Nysseni Opera Ascetica* ediderunt W. JAEGER, J. P. CAVARNOS, V. W. CALLAHAN (Leiden 1952; ed. photomech. iterata 1963).

Traducción inglesa: V. W. CALLAHAN, Saint Gregory of Nyssa, Ascetical Works (FC 58) (Washington 1967).

1. *De virginitate*

El libro de Gregorio *Sobre la virginidad* no es solamente el más antiguo de todos sus tratados ascéticos, sino el primero de todos los que él escribió, pues lo compuso poco después de que Basilio le eligiera obispo el año 370 y antes de ser consagrado para la sede de Nisa el año 371. Gregorio alude a Basilio, en la introducción, como «obispo religiosísimo y padre nuestro», y se refiere a las *Reglas* monásticas de su hermano con las siguientes palabras: «Nuestro tratado recorre todas las reglas particulares de este género de vida, que obedecen diligentemente cuantos siguen esta vocación, sin caer en la prolijidad, exhortando en términos generales por medio de los preceptos comunes; comprende de alguna manera los preceptos particulares, de suerte que no pasen por alto las cosas necesarias y se evite la excesiva verbosidad». Declara que Basilio «es el único que podría enseñar estas cosas» y que por esta razón le presentará como el asceta ideal. «A la verdad, no se le mencionará por su nombre; pero por ciertas indicaciones se verá que hablamos de él. De esta manera, los futuros lectores no pensarán que se da un consejo necio cuando al candidato para esta clase de vida se le manda recurrir a maestros recientes». Esta promesa de la introducción, Gregorio la cumple en el capítulo 23, donde aparece Basilio como ejemplo y tutor de ascetas. Hay allí, al principio, una nueva referencia a sus *Reglas*: «Ahora bien, acerca de los detalles de la vida de quien ha escogido vivir según esta filosofía, de las cosas que ha de evitar, de los ejercicios en que ha de emplearse, de las reglas de la continencia, de todo el método de educación y de todo el régimen cotidiano que ayuda a alcanzar este fin, existen manuales en que se enseñan todas estas cosas para utilidad de quienes gustan conocer con exactitud. Pero la dirección que se da por medio de la práctica es más eficaz que la instrucción verbal. Toda teoría que se presenta ayuna de obras, por muy adornada que resulte, se asemeja a una estatua inanimada, que ofrece un aspecto de lozanía con sus tintes y colores. En cambio, el que obra y enseña, como se dice en cierto lugar del Evangelio, ése es el hombre que realmente vive, es de aspecto hermoso, eficaz y activo. A él es a quien tenemos que acudir».

La virginidad, para Gregorio, como dice en la introducción, es «una puerta de acceso a una vida más santa». Su poder es

tal, que «induce a Dios a participar de la vida del hombre, da alas al deseo del hombre de ascender a cosas celestiales y es lazo de unión entre la naturaleza humana y Dios, armonizando con su mediación estos extremos tan dispares entre sí por naturaleza» (2). Gregorio ve toda la economía divina, toda la cadena de salvación, a la luz de la virginidad. Esta cadena se extiende desde las tres Personas de la Trinidad y las potencias angélicas del cielo hasta el hombre como último eslabón. A Cristo le llama «archivirgen» (ἀρχιπαρθένος).

El ejemplo impresionante de virginidad es la Virgen María. Hay una encarnación espiritual de Dios en toda alma virginal: «Lo que ocurrió corporalmente en María sin mancha, cuando a través de la Virgen brilló la plenitud de la Divinidad que estaba en Cristo, eso mismo ocurre en toda alma que vive vida virginal reglamentada. No es que el Señor se haga presente con presencia corporal, pues «ya no conocemos a Cristo según la carne», como dice (el Apóstol) (2 Cor 5,16): pero mora en ella espiritualmente y trae consigo al Padre, como dice el Evangelio en alguna parte» (2). La virginidad es la base de todas las virtudes: «Póngase como fundamento de la vida virtuosa el amor a la virginidad, y sobre esta base levántense todas las obras de virtud» (17). *La virginidad es, en realidad, la preparación para la visión de Dios: «Se ha probado también que el alma no puede unirse al Dios incorruptible más que haciéndose ella misma pura mediante la incorrupción, de modo que por medio de esta semejanza alcance aquello a que se asemeja, colocándose como espejo ante la pureza de Dios, y de esta suerte, por la participación y el reflejo del Arquetipo de toda belleza, se modele a sí misma» (11). «La verdadera virginidad y el deseo de la incorrupción nos conducen a este fin, a saber: poder, mediante ellas, contemplar a Dios» (11).*

Gregorio sabe, naturalmente, que la virginidad no se puede alcanzar solamente con esfuerzos humanos; que ha de apoyarse en la gracia: «Pertenece solamente a aquellos cuyos esfuerzos por alcanzar este objeto de noble amor se ven favorecidos y ayudados por la gracia de Dios» (1). Siendo casado, Gregorio siente pena por hallarse excluido de este estado de virginidad:

¡Ojalá me resulte también a mí de algún provecho este esfuerzo! Hubiera puesto las manos a la obra con mayor ilusión en este estudio, y hubiera trabajado con cariño, si hubiera tenido esperanza de participar, como dice la Escritura, de los frutos del cultivo y de la era. Tal como están las cosas, este conocimiento que yo tengo de la belleza de la virginidad es en cierto modo vano e inútil para mí, como suelen ser las mieses para el buey que a ellas se dirige con bozal, o como el agua que se despeña

por el precipicio para el hombre sediento que no puede alcanzarla. Dichosos los que pueden escoger lo mejor y no están bloqueados por haberse entregado a la vida secular, como lo estamos nosotros, a quienes un abismo nos separa ahora de la gloria de la virginidad (3: PG 46, 325B).

Si, al menos, antes de que llegue la experiencia, pudieran aprender lo que les enseñará la experiencia, o si uno que está ya dentro de esta vida, por medio de alguna conjetura, pudiera contemplar la realidad, ¡qué carrera veríamos de los que desertan el matrimonio por la vida virginal! (3: PG 46,328C).

En el capítulo 20 compara entre sí las dos especies de matrimonio, el terreno y el espiritual, que no pueden coexistir en la misma alma: «Nuestras potencias apetitivas tampoco poseen una naturaleza tal que puedan, a la vez, dedicarse a los placeres corporales y buscar el matrimonio espiritual. No se pueden alcanzar estas dos metas con el mismo género de vida. Los agentes de una unión son la continencia, la mortificación de las pasiones, el desprecio de todo lo carnal; en cambio, los agentes de la cohabitación corporal son todo lo contrario... Presentándose a elección los dos matrimonios, no pudiendo contraer los dos, pienso que es de hombres sensatos no errar en la elección de lo que más les conviene... El alma que se adhiere al Esposo inmortal posee el amor de la verdadera Sabiduría, que es Dios» (20).

En estas y en otras ideas semejantes, Gregorio sigue las huellas de Orígenes y de Metodio. El uso frecuente y consciente que hace de términos filosóficos demuestra que, para él, la vida ascética es la realización de los sueños de los filósofos de la antigua Grecia respecto de la *vita contemplativa*.

El gran número de manuscritos de este tratado prueba que fue muy leído en la Edad Media. La primera edición impresa apareció en Amberes, el año 1574, por obra de Johannes Livineius, mucho antes de que Morellus publicara en París, en 1615, la *editio princeps* de las obras de Gregorio.

J. P. Cavarnos, autor de la edición más reciente, ha demostrado que Gregorio continuó haciendo adiciones a su tratado favorito aun después de haberlo dado a la luz pública. Resultaron dos versiones con ligeras diferencias entre sí. Así se explican algunas variantes que encontramos en los manuscritos. Cavarnos opina (p.237) que la carta que sirve de introducción y la *capitulatio* pertenecen a la última revisión. Es posible que el subtítulo del tratado, Προτρεπτικὴ ἐπιστολὴ εἰς τὸν κατ'ἀρετὴν βίον, se refiera únicamente a la epístola introductoria.

Ediciones: PG 46,317-416; nueva edición crítica: J. P. CAVARNOS, *De virginitate: Gregorii Nysseni opera*, vol.8,1: *Opera Ascetica* (Leiden 1952; reimpr. 1963) 247-343.—M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse, Traité*

de la virginité. Introd., texte crit., trad., comment. et index (SCH 119) (París 1966).

Traducciones: Española: F. DE B. VIZMANOS, San Gregorio Niseno, Acerca de la virginidad o epístola exhortatoria a la vida virtuosa: Las vírgenes cristianas (BAC 45. Madrid 1949) 1110-1172.—*Francesa: M. AUBINEAU, l.c.*—*Inglesa: W. MOORE: LNPF ser.2 vol.5,343-371.*

Estudios: J. STIGLMAYR, Die Schrift des heiligen Gregor von Nyssa über die Jungfräulichkeit: ZAM 2 (1927) 334-359; H. O. KNACKSTEDT, Die Theologie der Jungfräulichkeit beim hl. Gregor von Nyssa. Diss. (Roma 1940); J. JANINI CUESTA, Dieta y virginidad. Basilio de Ancira y San Gregorio de Nisa: Miscelánea Comillas 14 (1950) 187-197; W. VÖLKER, Virginität und Apathie als Hohepunkte des asketischen Streben bei Gregor von Nyssa: Festschrift D. Cyzevskyj (Berlín 1954) 361-366; G. C. HANSEN, Molestiae nuptiarum: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock 12 (1963) 215-219; J. GRIBOMONT, Le panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse: RAM 43 (1967) 249-266.

2. *Quid nomen professione Christianorum sibi velit*

Su tratado *¿Qué significan el nombre y la profesión de los cristianos?* se presenta como una carta dirigida a un tal Armonio. No se trata de un artificio literario, pues Armonio le había escrito, efectivamente, varias veces. Como compara a su corresponsal con el plectro que ha hecho sonar las cuerdas de su vieja lira, podemos deducir que Gregorio lo escribió en los últimos años de su vida. Define la profesión cristiana como «la imitación de la naturaleza divina». Se adelanta a la objeción de Armonio de que eso sería «demasiado elevado para la bajeza de nuestra naturaleza», y aprovecha la ocasión para tocar una de las enseñanzas fundamentales de su teología de la vida espiritual, a saber: la doctrina del hombre como imagen de Dios:

Que nadie vaya a rechazar la definición por exagerada y porque excede la humildad de nuestra naturaleza, pues no ha salido de los límites de la naturaleza. Si alguno considerara el estado primitivo del hombre, se percataría, por las enseñanzas de las Escrituras, que la definición no ha excedido la medida de nuestra naturaleza, por cuanto que la condición primera del hombre fue a imitación de la semejanza de Dios. Así discurre sobre el hombre Moisés, cuando dice: «Dios hizo al hombre, a imagen de Dios lo hizo» (Gen 1,27). La profesión del cristianismo es, pues, restablecer al hombre en su felicidad original. Si antiguamente el hombre fue imagen de Dios, quizás no ha sido un despropósito la definición que hemos dado cuando hemos afirmado que el cristianismo es imitación de la naturaleza divina (244 C-D).

Ediciones: PG 46,237-249; nueva edición crítica: W. JAEGER, o.c., 129-142.

Estudios: M. E. KEENAN, «De Professione Christiana» and «De Perfectione». A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa: DOP 5 (1950) 167-207; W. JAEGER, o.c., 93-128.

3. *De perfectione et qualem oporteat esse Christianum*

Este opúsculo va dirigido al monje Olimpio, quien le había pedido una orientación para alcanzar la perfección «mediante la vida conforme a la virtud». Se basa enteramente en los grandes textos cristológicos de San Pablo, a quien Gregorio considera como el guía más seguro del cristiano en sus esfuerzos por imitar a Cristo. Contempla la santificación, no ya solamente en términos de libre albedrío, sino en función de las operaciones de Cristo en el alma. Así, Gregorio habla de Cristo como poder y sabiduría de Dios, como la paz del alma, como la verdadera luz, como redención, como Pascua nuestra y Sumo Pontífice, como propiciación, como resplandor de la gloria de Dios y sello de su substancia, como alimento y bebida espiritual, como la roca, como el fundamento y piedra angular de la fe, como imagen de Dios invisible, como cabeza del cuerpo de la Iglesia, como primogénito de la creación, primogénito entre los muertos, primogénito entre muchos hermanos, como mediador entre Dios y los hombres, como Hijo unigénito, como Señor de la gloria, como principio del ser, como rey de justicia y de paz. Se discuten todos estos nombres de Cristo. El autor distingue entre primogénito y unigénito, y toca cuestiones cristológicas. El tema *Sobre la perfección* recibe aquí un estudio más completo que en la carta a Armonio. Gregorio concluye el tratado con estas palabras: «La verdadera perfección nunca está quieta, sino que siempre va creciendo hacia lo mejor: la perfección no está limitada por ninguna frontera» (285C-D).

Parece que este tratado lo compuso después que la carta a Armonio. El destinatario es el mismo Olimpio a quien dedicó Gregorio su *Vida de Macrina*. La forma epistolar no es más que una ficción literaria.

Ediciones: PG 46,251-286; nueva edición crítica: W. JAEGER, o.c., 173-214.

Estudios: M. E. KEENAN, o.c.; W. JAEGER, o.c., 145-172.

4. *De instituto Christiano*

W. Jaeger nos ha dado la primera edición completa de este tratado, que hasta ahora sólo se conocía bajo la forma de un extracto muy deficiente del período bizantino, publicado por Migne (PG 46,287-306) con el título *De proposito secundum Deum et exercitatione iuxta veritatem et ad religiosos qui proposuerant quaestionem de pietatis scopo*. Migne emplea el título *De instituto Christiano* en el encabezado de las páginas. El título griego es Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως. Como la segunda parte de este tratado coincide con la segunda parte de la llamada «Gran Carta» de Macario (cf. *supra*, p.182), se pensó que el *De instituto Christiano* era

espurio y que lo que aparece como parte segunda no era más que una copia de aquella carta. Al descubrirse la obra entera ha quedado probada la prioridad del *De instituto Christiano*. De esta manera se ha arrojado mucha luz sobre el «problema de Macario» y estamos mucho más cerca de una solución.

Este ensayo de Gregorio tiene una importancia grandísima. Es, por lo que parece, su última declaración sobre la naturaleza del ascetismo y nos revela la quintaesencia de su pensamiento. Jaeger (p.119) está convencido de que lo compuso en los últimos años de su vida, después del 390. Utiliza en gran escala sus escritos anteriores, desde el *De virginitate* hasta el *De vita Moysis*, que están separados entre sí por un cuarto de siglo y aportan la mayor parte de su contenido. Combina, pues, todas las ideas maestras del gran platónico cristiano en un conjunto perfecto y armónico. Gregorio advierte que lo escribió seleccionando de «los frutos dados previamente por el Espíritu» (42,17). Por consiguiente, la obra representa la cima del pensamiento espiritual de Gregorio.

El mismo nos da un breve resumen de su contenido (41, 10-24) cuando menciona la ocasión que le llevó a componerlo. Algunos monjes le habían pedido (1) un resumen de su doctrina sobre el verdadero objeto de la vida contemplativa y sobre los medios para alcanzarla, (2) consejos para los superiores sobre el modo de guiar a sus comunidades y (3) instrucciones sobre los ejercicios con que han de preparar sus almas para recibir al Espíritu.

Fue bajo esta forma admirable como penetraron las enseñanzas de Gregorio en el mundo monástico e influyeron en el sistema educacional del Oriente. La intención del autor es armonizar el concepto de la gracia con la tradición ética helenística y con el ideal clásico de la virtud (ἀρετή). Las raíces de su «filosofía cristiana» se hunden en el platonismo y en la Stoa; pero él consigue engendrar algo que es totalmente nuevo con este enlace del cristianismo con el helenismo.

Se cuenta sólo con cinco manuscritos como base de la nueva edición. Tres de ellos remontan a un manuscrito del abad Arsenio, del año 911, que ya no existe por desgracia. Un arquetipo más antiguo, del siglo IX, está representado por un manuscrito de Tesalia, que ahora se encuentra en Milán.

Ediciones: PG 46,287-306 (solamente extractos); primera edición crítica: W. JAEGER, o.c., 40-89.

Estudios: J. STIGLMAYR, *Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa:* ThGl 2 (1910) 571; G. L. MARRIOTT, *The De Instituto Christiano attributed to Gregory of Nyssa:* JThSt 19 (1918) 328-330; A. WILMART, *La tradition de l'hypotypose ou traité sur l'ascèse attribué à S. Grégoire de Nysse:* ROC 21 (1919) 412-421; L. VILLECOURT, *La grande lettre grecque de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire:* ROC 22 (1920-21) 29-56; W. JAEGER, o.c., 3,-39; ID., *Gregor von Nyssa und Ps. Makarius. Der Messalianismus im Lichte österlicher Herzenmystik:* Antonius Magnus Eremita (SA 39) (Roma 1956) 268-282; W. JAEGER, *Two Redisco-*

vered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden 1954) 37-142.174-207; H. DÖRRIES, *Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik*: ThLZ 79 (1954) 643-656; A. WENGER, *Grégoire de Nysse et le pseudo-Macaire*: REB 13 (1955) 145-150; A. KEMMER, *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?*: OCP 21 (1955) 451-466; R. LEYS, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 495-511; J. DANÉLOU, *Grégoire de Nysse et le Messalianisme*: RSR 48 (1960) 119-134; J. GRI-BOMONT, *Le «De instituto christiano» et le Messalianisme de Grégoire de Nysse*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 312-322.—Sobre la *Carta magna* de Macario y sus *Homilias espirituales*, cf. *supra*, p.179 y 182.—A. KEMMER, *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*: RB 72 (1962) 276-306 (hay diferencias fundamentales); R. STAATS, *Der Traktat Gregors von Nyssa «De instituto christiano» und der Grosse Brief Symeons*: STh 17 (1963) 120-128. Gribomont y Staats opinan que la *Carta Magna* de Macario no es una metáfrasis desarrollada del tratado de Gregorio, como mantenía Jaeger, sino que piensan todo lo contrario. Les apoyó A. BAKER, *The Great Letter of Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*: Studia Monastica 6 (1964) 381-387. Sin embargo, cf. G. QUISP-PEL, *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius*: VC 18 (1964) 226-235; A. F. J. KLIJN, *Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregory of Nyssa's «De instituto christiano» and Macarius' «Epistola Magna»*: *ibidem* 19 (1965) 164-168 (la dependencia sigue siendo dudosa).—A. BAKER, *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*: *ibidem* 20 (1966) 227-234 (en contra de la prioridad de Gregorio); R. STAATS, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften* (Patristische Texte und Studien, 8) (Berlín 1968).

5. *De castigatione*

De todos los tratados ascéticos, éste es el más corto. Tiene también un interés un tanto limitado por causa del tema. Su título exacto, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*, se explica porque va dirigido a aquellos miembros del rebaño de Gregorio que estaban «molestos sobremanera por las amonestaciones de su maestro» y se habían alejado de la Iglesia por esta razón.

Edición: PG 46,307-316.

6. *Vita Macrinae*

En la introducción de su *De virginitate* escribe Gregorio: «Todos nosotros nos sentimos inclinados a abrazar con el mayor entusiasmo un género de vida cuando vemos algunas personalidades que ya han conseguido renombre llevando esa vida. Por esta razón hemos hecho la necesaria mención de los santos que han alcanzado su gloria en el celibato». Fiel a este principio, como lo afirma él mismo, compuso la *Vida de Macrina*, su querida hermana, para que el ejemplo de «quien alcanzó la más alta cima de humana virtud por medio de la filosofía (διὰ φιλοσοφίας), no caiga en olvido, sino que sirva de provecho a otros». Así, pues, su biografía de Macrina, escrita a petición del monje Olimpo poco después

de la muerte de la santa, ocurrida en diciembre del 379, pertenece decididamente al grupo de las obras ascéticas a pesar de su forma literaria. Presenta a Macrina como modelo de perfección cristiana, que han de imitar aquellos a quienes anime la misma ambición. El autor insiste en su intención de dar una descripción detallada y fidedigna de su vida y de excluir, por esta razón, todo lo que no se funde en un conocimiento directo y en informaciones personales. Describe, en un lenguaje simple y conmovedor, la afición de Macrina a la lectura de la Escritura y cómo ayudó a su madre a criar a sus hermanos y hermanas más jóvenes. No olvida la influencia que ejerció sobre Basilio. Narra con todo candor la forma en que rescató a Basilio para la vida ascética:

Cuando ya la madre había encontrado colocación honrosa para las demás hermanas, volvió el hermano de Macrina, el gran Basilio, después de un período largo transcurrido en las escuelas practicando la retórica. Ella le juzgó engreído por demás con el orgullo de la oratoria y que despreciaba las dignidades, creyéndose superior a los ilustres magistrados. Macrina lo atrajo hacia la meta de la filosofía con tal rapidez, que olvidó las glorias de este mundo, despreció la fama de la elocuencia y abrazó esta vida de trabajo, donde cada uno trabaja con sus propias manos, en pobreza perfecta, que le dejó expedito el camino hacia la vida de virtud (27s).

Gregorio se supera a sí mismo cuando pinta a su hermana como modelo de madre espiritual en el convento situado a orillas del río Iris. Macrina cultiva, con la palabra y el ejemplo, la vida angelical que comparte con sus hijas en religión. Estaba dotada de un admirable conjunto de dones naturales y sobrenaturales para la dirección de mujeres entregadas de todo corazón a Dios y al prójimo. El obispo de Nisa hace una descripción emotiva de la última conversación que sostuvo con su santa hermana. En su diálogo *De anima et resurrectione* (cf. *supra*, p.290) se sirvió de esta escena como marco para su doctrina sobre la resurrección. En la *Vida de Macrina*, la muerte aparece como la coronación de la esposa de Cristo. La *Vita* es una joya de la literatura hagiográfica antigua y, a la vez, una fuente histórica importante para la vida de los dos grandes Capadocios, Basilio y Gregorio de Nisa. Suministra, además, noticias interesantes sobre las costumbres eclesiásticas, litúrgicas y monásticas del siglo IV.

El número crecido de manuscritos es una prueba de la estima en que fue tenida. Su último editor, V. Woods Callahan, ha demostrado que algunos provienen de un monasterio donde el recuerdo de Santa Macrina no se eclipsó nunca. La *editio princeps* la publicó en 1618 J. Gretser, S. I. No aparece en la primera edición impresa de las obras completas, hecha en Pa-

rís el año 1615 por Morellus; pero fue incorporada ya a la edición ampliada que se publicó en 1638.

Ediciones: PG 46,959-1000; nueva edición crítica: V. W. CALLAHAN, o.c., 370-414.

Traducciones: *Alemana:* E. STOLZ: BKV² 56 (1927) 337-368.—*Francesa:* R. ARNAULD D'ANDILLY, *La vie de Macrine* (París 1681).—*Holandesa:* R. LEYS, *Gregorius van Nyssa, Makrina. Een biografie uit de Patristiek* (Amsterdam 1958); F. VAN DER MEER y G. B. BARTELINK (Utrecht y Antwerp 1971).—*Inglesa:* W. K. LOWTHER CLARKE, *St. Gregory of Nyssa, The Life of St. Macrina* (SPCK) (Londres 1916).

Estudios: F. J. DÖLGER, *Das Anhängerkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des 4. Jahrhunderts nach der Vita Macrinae des Gregor von Nyssa:* AC 3 (1932) 81-116; V. W. CALLAHAN, o.c., 347-367; A. J. FESTUGIÈRE, *Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les anciens:* Phil 102 (1958) 21-42; E. MAROTTA, *La base biblica della Vita s. Macrinae di Gregorio di Nissa:* Vetera Christianorum 5 (1968) 73-88; Id., *Similitudini ed ephrasis nella Vita s. Macrinae di Gregorio di Nissa:* ibidem 7 (1970) 265-284.

4. Discursos y sermones

Además de las homilias que hemos mencionado arriba (p.295ss), existe una colección de sermones y discursos, que, aunque no numerosos, exhiben una gran variedad de temas. Revela en ellos, más aún que en los demás escritos suyos, su afición por la ornamentación retórica. La cronología de los sermones ha sido estudiada con gran diligencia por J. Daniélou.

Edición: PG 46,431-1000.—Nueva edición crítica: G. HEIL, A. VAN HECK, E. GEBHARDT, A. SPIRA, *Sermones, pars 1.^a Gregorii Nysseni opera*, vol.9,1 (Leiden 1967).

Estudios: J. DANIELOU, *Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse: Vom christlichen Mysterium*, Festschrift O. Casel (Düsseldorf 1951) 76-93; Id., *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse:* RSR 29 (1955) 346-372.

1. Sermones litúrgicos

La mayor parte están consagrados a las festividades del año eclesiástico. Uno de ellos, *In diem luminum sive in baptismum Christi* (PG 46,577-600), lo pronunció probablemente el día de Epifanía del 383. El sermón *In sanctum Pascha et in resurrectionem* (PG 46,652-681) lo predicó el domingo de Pascua del 379; dice relación a su tratado *Sobre la creación del hombre*, que compuso en los meses precedentes (cf. *supra*, p.292). De los cinco sermones pascuales *In sanctum Pascha sive in Christi resurrectionem* (PG 46,599-690), sólo parecen auténticos el primero, el tercero y el cuarto. El primero lo pronunció el día de Pascua del 382. Viene luego el sermón *In ascensionem Christi* (PG 46,690-4), que predicó el 18 de mayo del 388; constituye el primer testimonio atendible en favor de la fiesta de la Ascensión como distinta de Pentecostés. Es del mismo mes y año (28 mayo del 388) el *De Spiritu Sancto in Pentecos-*

ten (PG 46,696-701). El sermón de Navidad *In natalem Christi* es de suma importancia para la historia de la fiesta de Navidad; lo pronunció el 25 de diciembre del 386. H. Usener negó su autenticidad (*Weihnachtsfest* p.247); la defendió, en cambio, K. Holl (*Amphilochius v. Ikon.* p.231), encontrando el consentimiento general.

Edición: Nueva edición crítica de los sermones litúrgicos: E. GEBHARDT, o.c., 219-327.

Traducciones: Alemana: J. FISCH: BKV (1880) 253-395 (*Sobre el bautismo de Cristo, cinco sermones de Pascua, sermón de la Ascensión*).—Francesa: H. DELANNE, *Le Mystère de Pâques* (Lettres Chrétiennes, 10) (París 1965) 95-119 (sermones 3 y 4 sobre la Pascua: PG 46, 652-688).—Inglesa: H. A. WILSON: LNPF ser.2 vol.5,518-524 (*Sobre el bautismo de Cristo*).

Estudios: M. A. KUGENER, *Une homélie de Sévère d'Antioche attribuée à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem:* ROC 3 (1898) 435-451 (demostró que, de los cinco sermones de Pascua, el segundo pertenece a Severo de Antioquía); G. SOELL, *Die Mariologie der Kapadozier im Lichte der Dogmengeschichte:* ThQ 131 (1951) 178-188, defiende la autenticidad del sermón de Navidad (PG 46,1127-1150); P. NAUTIN, *Homélie pascales III* (SCH 48) (París 1957) 84-105, ha demostrado que el sermón 7 de la colección de sermones de Pascua del Pseudo-Crisóstomo (PG 69,745-755) presenta gran semejanza con las ideas teológicas de Gregorio. Sin embargo, no se le puede atribuir a él.—J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et l'origine de la fête de l'Ascension:* Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 663-666.

2. Panegíricos sobre mártires y santos

De los dos *Sermones sobre San Esteban*, el primero (PG 46, 701-721) defiende (1) la divinidad del Espíritu Santo, contra los que objetaban que, al momento de su muerte, el mártir vio solamente dos Personas de la Divinidad, y (2) la divinidad del Hijo contra una interpretación arriana de las palabras «de pie a la diestra del Padre». Pronunció este sermón el 26 de diciembre del año 386, y el segundo (PG 46,721-736) al día siguiente.

El extenso *Panegírico sobre Gregorio Taumaturgo* (PG 46, 893-958) describe los grandes logros obtenidos por el Santo en las ciencias sagradas, en filosofía y en retórica, y le compara con Moisés. En su *Elogio de Teodoro Mártir* (PG 46, 735-748) ruega al mártir que salve al Imperio de una invasión que destruiría santuarios y altares. Gregorio lo pronunció el 7 de febrero del 381 en Euchaita, donde estaba el *martyrion* de este Santo. Describe el lugar con todo detalle (PG 46, 737-740). De los tres *Sermones sobre los cuarenta mártires*, los dos primeros (PG 46,749-772) los predicó en Sebaste, lugar de su martirio, en su capilla, el 9 y el 10 de marzo del 383; el tercero (PG 46,775-786), que pronunció en Cesarea el 9 de marzo del 379, narra la historia de sus padecimientos.

Edición especial: G. LENDLE, *Gregorius Nyssenus, Encomium auf den Protomartyr Stephanus.* Griechischer Text, eigel. u. hrsg. mit Apparatus criticus und gegenübergestellter deutscher Uebers. (Leiden 1966).

Traducciones alemanas: J. FISCH: BKV (1880) 399-556 (sermone*s* *Sobre los Cuarenta Mártires, Sobre Teodoro Mártir, Sobre Gregorio Taumaturgo*); O. LENDLE, o.c.

Estudios: J. SIMON, *Où et quand furent prononcées les «orationes in LX Martyres» de S. Grégoire de Nysse?*: HA 41 (1927) 733ss (en Sebaste el 7 de marzo del 380); W. TELFER, *The Latin Life of St. Gregory Thaumaturgus*: JThSt 31 (1929-1930) 142-155.354-363; F. HALKIN, *La prétendue Passion inédite de saint Alexandre de Thessalonique*: NC 6 (1954) 70-2 (manuscrito del panegírico de Gregorio Taumaturgo, de Gregorio de Nisa); O. LENDLE, *Zur Ueberlieferung der zweiten Predigt Gregors von Nyssa auf Stephanus*: BZ 58 (1965) 320-326.

3. Discursos fúnebres

Hablando en rigor, no hay más que tres discursos fúnebres de Gregorio de Nisa, los tres pronunciados en Constantinopla a los treinta días de los respectivos funerales. El haber sido invitado a predicar estos sermones en la capital, con preferencia sobre figuras relevantes de su tiempo, demuestra la gran fama de que gozaba como orador. Los discursos adoptan la forma de una *consolatio* cristiana, cortada según el patrón del παραμυθικός λόγος de los antiguos retóricos, como lo ha demostrado J. Bauer. El primero fue por el obispo Melecio de Antioquía (PG 46,851-864), que murió en mayo del 381, estando tomando parte en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla. El segundo fue por la princesa Pulqueria, hija única de Teodosio el Grande; su muerte ocurrió el 385, cuando contaba sólo seis años de edad (PG 46,864-877). El último de los tres (PG 46,877-892), pronunciado el 15 de septiembre del 385, es el discurso fúnebre de la emperatriz Flaccila, mujer de Teodosio, que murió poco después que su hija.

El discurso sobre su hermano Basilio (PG 46,787-818) es auténtico, pero no se le puede calificar como discurso fúnebre. Lo pronunció en algún aniversario de la muerte de Basilio; pero es difícil determinar si en el primero, en el segundo o en el tercero. J. Daniélou opina que lo predicó en Cesarea el 1 de enero del año 381, y parece que está en lo justo. Está consagrado enteramente a alabar a Basilio, sin mezcla alguna de *threnos* o de *paramythia*; por eso habría que clasificarlo entre los *encomia*. Gregorio compara a su gran hermano con San Juan Bautista y con San Pablo. Su empeño principal es que se introduzca en el Martirologio una fiesta en su honor, pues está convencido de que Basilio era un santo. Han defendido la autenticidad del discurso H. Delehaye y K. Holl, contra H. Usener.

El sermón sobre San Efrén Siro exalta la figura de este ilustre Santo (PG 46,819-850) y le compara con San Basilio. Hay que catalogarlo también como un *encomium*. Sin embargo, su autenticidad despierta serias dudas.

Ediciones: J. G. KRABINGER agregó un nuevo texto crítico del discurso sobre Melecio a su edición de la *Oratio catechetica* (Munich 1835)

79ss.165ss. Edición aparte: J. A. STEIN, *Encomium of St. Gregory, Bishop of Nyssa, on his Brother St. Basil, Archbishop of Cappadocian Caesarea. A Commentary, with a Revised Text, Introduction and Translation* (PSt 17) (Washington 1928). Cf. P. MAAS: BZ 28 (1928) 437ss.—Nueva edición crítica de las oraciones fúnebres de Melecio, Pulqueria y Flaccila: A. SPIRA, o.c., 345-490; del *De mortuis*: G. HEIL, o.c., 3-68.

Traducciones: Alemana: J. FISCH: BKV (1880) 399-425 (sobre Basilio), 462-490 (sobre Efrén), 557-569 (sobre Melecio), 570-582 (sobre Pulqueria), 583-596 (sobre Flaccila).—*Inglesa:* W. MOORE: LNPF ser.2 vol.5,513-517 (sobre Melecio); J. A. STEIN, o.c. (sobre Basilio).

Estudios: J. BAUER, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik* (Marburg 1892); K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium* (Tubinga 1904) 197; H. USENER, *Das Weihnachtsfest* 2.^a ed. (Bonn 1911) 255; H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruselas 1921) 188; J. DANIELOU, *Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse: Vom christlichen Mysterium*, Festschrift O. Casel (Düsseldorf 1951) 76-93; A. SPIRA, *Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa*: SP 9 TU (94) (Berlín 1967) 106-114; M. ALEXANDRE, *Le «De mortuis» de Grégoire de Nysse*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 35-43; A. CARLINI, *Appunti sul testo del «De mortuis» di Gregorio di Nissa contenuto nel Vaticanus gr. 2066*: Annali della Scuola normale superiore di Pisa 36 (1967) 83-92.

4. Sermones morales

Los sermones más naturales, sin ninguna afectación, son los que tratan de temas morales. Dos llevan por título *De pauperibus amandis et benignitate complectendis*. Pronunció el primero (PG 46,455-469) en marzo del 382; el segundo (PG 46,472-489), al parecer, en marzo del 384.

En el discurso contra los usureros, *Contra usurarios* (PG 46,433-453), se alude expresamente a otras frases de Basilio sobre el mismo tema. Condena la usura, porque quebranta todas las leyes de la caridad. Parece que lo pronunció en marzo del 379.

En *Adversus eos qui differunt baptismum* (PG 46,415-432) se esfuerza con gran celo por disuadir a los catecúmenos de que difieran su bautismo con peligro de morir en pecado. Alude una y otra vez al bautismo de Cristo en el Jordán, tema de la Epifanía, que era, después de Pascua, la fecha solemne de los bautismos en el Oriente. Lo pronunció en Cesarea el 7 de enero del 381.

Ediciones A. VAN HECK, *Gregorius Nyssenus, De pauperibus amandis orationes duae* (Leiden 1964) (con comentario en latín); Id., *De pauperibus amandis: Gregorii Nysseni Opera*, vol.9,1 (Leiden 1967) 69-127; E. GEBHARDT, *Contra usurarios; Contra fornicarios*: ibid. 31-217; H. POLACK, *De infantibus praemature abreptis; De iis qui baptismum differunt*: ibid., vol.7,2 (Leiden 1966).

Traducción alemana: J. FISCH: BKV (1880) 195-226 (*De pauperibus amandis* 1-2), 227-242 (*Contra usurarios*).

Estudios: S. GIET, *De saint Basil à saint Ambrose: La condamnation du prêt à intérêt au IV^e siècle (chez Grégoire de Nysse)*: RSR (1944) 95-128 (contra los usureros); J. DANIELOU, *Le traité «Sur les enfants morts prématurément» de Grégoire de Nysse*: VC 20 (1966) 159-182 (compuesto el 385 ó 386).

5. Sermones dogmáticos

El sermón dogmático más importante es la *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti* (PG 46,553-576). Gregorio compara a los herejes de su tiempo con los estoicos y epicúreos del tiempo de San Pablo; refuta algunas de sus ideas sobre la Trinidad, defiende la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo y alaba la fe de Abrahán. Este discurso lo pronunció en el sínodo de Constantinopla en mayo del 383. Lo citaron con frecuencia y lo tuvieron en gran estima los escritores posteriores de la Iglesia griega.

La divinidad del Espíritu Santo es, una vez más, el tema de un breve discurso que se llama comúnmente *In suam ordinationem* (PG 46,544-553). O. Bardenhewer (vol.3 p.205) opina que lo pronunció en el sínodo de Constantinopla el año 394. Si fuera así, sería, que sepamos, su último discurso, pues Gregorio murió poco después. Sin embargo, parece más probable que lo pronunciara en el concilio de Constantinopla en mayo del 381. Los temas teológicos del discurso son los mismos que los del concilio. Alude especialmente a los *pneumatomachoi*; hay todavía otras razones en favor de esta fecha, como lo ha demostrado J. Daniélou.

Traducción alemana: J. FISCH: BKV (1880) 385-395 (*In suam ordinationem*).

Estudios: M. CHAINE, *Une homélie de saint Grégoire de Nysse attribuée à saint Grégoire de Nazienne*: ROC 17 (1912) 395-409; 18 (1913) 36-8, publicó el texto copto y la traducción de una homilía que no es sino un extracto de la *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti*; H. I. BELL, *Sermons by the Author of the «Theognosia», attributed to Gregory of Nyssa*: JThSt 26 (1925) 364-373, trata de los sermones sobre el evangelio de San Juan que descubrió Bell en el Cod. Mus. Brit. add. 39605. En realidad, pertenecen a la era iconoclasta, a un escritor del círculo de Teodoro, abad de Studium. Una edición crítica de este comentario la publicó K. HANSMANN, *Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium* (FLDG 16,4-5) (Paderborn 1930); W. JAEGER, *Der neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites* (SAB) (Berlín 1930). Sobre las dos homilias *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (PG 44,257-298), cf. *supra*, p.239 y 292s; W. J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (SCA 14) (Washington 1957) 5-6 n.19; E. GEBHARDT, *Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa «In suam ordinationem»*: Hermes 89 (1961) 503 (la fecha es el año 381); R. STAATS, *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa «In suam ordinationem»*: VC 21 (1967) 165-179; A. M. RITTER, *Gregor von Nyssa «In suam ordinationem». Eine Quelle für die Geschichte des Konzils von Konstantinopel 381?*: ZKG 79 (1968) 308-328; R. STAATS, *Die Datierung von «In suam ordinationem» des Gregor von Nyssa*: VC 23 (1969) 38-57; G. MAY, *Die Datierung der Rede «In suam ordinationem» des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381*: ibidem 38-57.

5. Cartas

La nueva edición de G. Pasquali registra treinta cartas. Dan una idea de la variedad de los intereses y de las relaciones de Gregorio. Algunas, como *Ep.* 9.11.12.28, no pasan de ser simples notas de carácter social. Otras son para introducir o interceder por algunas personas; por ejemplo, *Ep.* 7 y 8. Algunas tratan de cuestiones teológicas. La *Ep.* 5, por ejemplo, contiene una breve defensa de la doctrina de la Trinidad. La *Ep.* 24 está dedicada a exponer la unidad de substancia y trinidad de personas en Dios. Según las recientes investigaciones de Cavallin, la *Ep.* 38 de San Basilio, que es idéntica a la que aparece también como escrita por Gregorio de Nisa a su hermano Pedro, obispo de Sebaste, pertenece a Gregorio de Nisa, aun cuando en el concilio de Calcedonia (451) la atribuyeran a Basilio. Discute con todo detalle la diferencia entre *ousia e hypostasis*. Leoncio de Bizancio y Juan Damasceno citan un pasaje de la *Epistola ad Philippum monachum* que ya no existe en el original griego. El fragmento trata de las dos naturalezas de Cristo, y, después del cuidadoso estudio de G. Bardy, hay razón para considerarlo auténtico. G. Mercati descubrió una versión latina completa de la carta.

La *Ep.* 4 explica con razones místicas por qué la fiesta de Navidad coincide con el solsticio de invierno y no con el equinoccio de primavera.

Dos cartas suyas dieron lugar a vivas controversias entre católicos y protestantes en los siglos XVI y XVII: la *Ep.* 2, que pone en guardia contra las peregrinaciones de ascetas, hombres y mujeres indistintamente, a Tierra Santa, y la *Ep.* 3, dirigida a tres piadosas mujeres que vivían en Tierra Santa: Eustacia, Ambrosia y Basilisa, donde narra la impresión profunda que produjo en él la vista de los santos lugares cuando visitó Palestina en su viaje a Arabia. Habla con pena de la situación miserable que reina en Tierra Santa, y les advierte que, a pesar del ambiente santificado en que viven, no están inmunizados contra el contagio del vicio y de la herejía.

La *Ep.* 2, por una parte, es un testimonio vivo de la popularidad de que gozaban las peregrinaciones, y, por otra, protesta contra su exagerada estima. Se dirige principalmente a los que han abrazado la «vida superior», la «vida conforme a la filosofía». Les aconseja que se abstengan de emprender tales viajes, en primer lugar porque el Señor en sus enseñanzas no las prescribe en ninguna parte como necesarias para la salvación: «Cuando el Señor invita a los bienaventurados a la herencia del reino de los cielos, no enumeró entre sus buenas obras una peregrinación a Jerusalén. Cuando proclama sus bienaventuranzas, no nombra entre ellas este género de devoción». En segundo lugar, estas peregrinaciones están atestadas

de peligros, especialmente para las mujeres y para «los que han ingresado en la vida perfecta». En tercer lugar: «¿Qué mayor provecho saca el que llega a esos lugares como si Nuestro Señor siguiera viviendo corporalmente allí hasta nuestros días y, en cambio, se hubiera alejado de nosotros, o como si el Espíritu Santo se diera en abundancia en Jerusalén y fuera incapaz de llegar hasta nosotros? Por el contrario, si se puede realmente deducir la presencia de Dios de las cosas visibles, podría uno pensar con más derecho que El mora en la nación capadocia más que en ningún otro lugar del extranjero. Porque ¡cuántos altares hay aquí en que se glorifica el nombre de nuestro Dios! Difícilmente se podrían contar tantos en el resto del mundo».

Gregorio confiesa que él, personalmente, no experimentó ningún aumento de fe de resultas de su propia peregrinación:

Ya antes y después de nuestro viaje a aquel lugar confesábamos que el Cristo que se manifestó es verdadero Dios, sin que disminuyera la fe ni aumentara después. Que se había hecho hombre por la Virgen, ya lo sabíamos antes de Belén. Antes de ver su sepulcro ya creíamos en su resurrección de entre los muertos. Sin haber visto el monte de los Olivos, ya confesábamos que su ascensión a los cielos fue real. El único provecho que sacamos de nuestro viaje es que llegamos a comprender, por comparación, que nuestros propios lugares son mucho más santos que los del extranjero... El cambiar de lugar no acerca a Dios. Dondequiera que estés, Dios vendrá a ti si la moral de tu alma se encuentra en condiciones, de forma que el Señor pueda habitar y pasearse dentro de ti. Mas si tienes tu hombre interior lleno de malos pensamientos, aunque estuvieras en el Gólgota, aunque te hallares sobre el monte de los Olivos y aunque estuvieras sobre el monumento de la Resurrección, estarás tan lejos de recibir a Cristo dentro de ti como los que no le han confesado desde el principio.

Las dos cartas, la 2 y la 3, parecen escritas hacia el año 383. Algunos escritores católicos, como el cardenal Belarmino y el jesuita Gretser, pusieron en duda la autenticidad de la *Ep.* 2. Hoy día se acepta generalmente como genuina.

La *Ep.* 25, dirigida a Anfiloquio de Iconio, tiene grandísimo valor para la historia de la arquitectura y del arte cristiano. Describe detalladamente un *martyrion* en cuya construcción estaba interesado Gregorio; pide a Anfiloquio que le procure algunos obreros. El santuario ha de ser cruciforme, conforme al tipo de arquitectura eclesiástica contemporánea, según dice Gregorio. Prefiere una bóveda que se sostenga a sí misma y no una que descansa sobre apoyos. Las columnas y los capiteles han de estar esculpidos en estilo corintio. Se mencio-

nan las distintas clases de materiales, ladrillos cocidos a fuego, mármoles, piedras que se encuentran en los alrededores, madera. Se discuten los diseños y la ornamentación de los paneles. Todo ello hace de la carta una fuente preciosa de la arqueología cristiana.

Ediciones: PG 46,999-1108; nueva edición crítica: *Gregorii Nysseni Opera VIII.2: Epistulae*, edidit G. PASQUALI (Berlín 1925) 2.^a ed. (Leiden 1959). F. DIEKAMP publicó un fragmento de una carta desconocida hasta entonces, *Ad Xenodorum Grammaticum*, que trata del concepto de *energeia*: F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) (Roma 1938).—Para la *Ep. ad Eustathium de sancta Trinitate*, cf. *supra*, p.289.—Para la versión latina de la *Ep. ad Philippum*, cf. G. MERCATI: ST 75 (1938) 191-9.—Para los fragmentos griegos de esta carta, cf. G. BARDY, *Saint Grégoire de Nysse, Ep. ad Philippum*: RSR 11 (1921) 220-2.

Traducciones: *Alemana:* B. KEIL proporcionó una traducción alemana de la *Ep. 25* con comentario en J. STRZYGOWSKI, *Kleinasion ein Neuland der Kunstgeschichte* (Leipzig 1903) 70ss.—*Inglesa:* W. MOORE, H. C. OGLE, H. A. WILSON, LNPF ser.2, vol.5, 382-3 (*Sobre peregrinaciones*), 527-548 (18 cartas).

Estudios: P. MAAS, *Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten: I, Drei neue Stücke aus der Korrespondenz des Gregorios von Nyssa*: SAB (1912) 988-999.1112ss, atribuye a Gregorio tres cartas que aparecen en una forma ligeramente distinta en la correspondencia entre Libanios y San Basilio, *Ep. 347.348.352*; cf. *supra*, p.245; J. PASQUALI, *Le lettere di Gregorio di Nissa*: SIF 3 (1923) 75-136; F. MÜLLER, *Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa*: Hermes 74 (1939) 66-91; M. E. KEENAN, *The Letters of St. Gregory of Nyssa*: Classical Weekly 37 (1943-44) 75-77; C. CAVALLIN, *Studien zu den Briefen des hl. Basilus* (Lund 1944) (*Ep. 38* pertenece a Gregorio); T. A. GOGGIN, *The Times of Saint Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters and the Contra Eunomium* (Washington 1947); M. M. WAGNER, *A Chapter in Byzantine Epistolography*: DOP 4 (1948) 129-140; B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche* (Münster 1950) 421-424 (*Ep. 2*); W. JAEGER, *Vom Affen und wahren Christen: Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt* (Colonia 1952) 161-168 (*Ep. ad Harmonium*); J. DARROUZÈS, *Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706*: REB 14 (1956) 87-121 (que contiene cartas de San Gregorio).—Para la carta a Evagrio (PG 46,1101-8), cf. F. REFOULÉ, *La date de la lettre à Évagre*: RSR 49 (1961) 520-548 (el autor sería quizá Marcelo de Ancira).—Sobre la *Ep. 2*, cf. B. KÖTTING, *Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 360-367; M. SIMONETTI, *Ancora sulla lettera ad Evagrio*: Rivista di Cultura Classica e Medioevale (1962) 371-374; J. DANIELOU, *L'évêque d'après une lettre de Grégoire de Nysse*: Euntes Docete 20 (1967) 85-98.

II. ASPECTOS TEOLÓGICOS

Si comparamos a Gregorio de Nisa como teólogo con los otros dos Capadocios, Basilio y Gregorio, salta a la vista su superioridad. A él se debe, después de Orígenes, la primera exposición orgánica y sistemática de la fe cristiana. Sus especulaciones doctrinales tienen un alcance muy superior a las controversias de su tiempo y son una contribución al progreso de la teología como tal.

1. Filosofía y teología

Ningún otro Padre del siglo IV hizo un uso tan vasto de la filosofía como Gregorio, en su empeño por hacer más asequibles a la inteligencia humana los misterios de la fe. Compara a la filosofía con la Esposa del Cantar de los Cantares, porque nos enseña la actitud que hemos de adoptar ante lo divino (*In Cant. cant. hom.* 6: PG 44,885B). No duda, es verdad, en criticar a la filosofía pagana y en compararla con la hija estéril y sin hijos del Rey egipcio (*Ep.* 2,1-10):

La filosofía pagana es verdaderamente estéril; siempre a punto de parir, pero nunca acaba de dar a luz un ser vivo. ¿Qué fruto ha producido la filosofía que esté a la altura de tan grandes dolores? ¿No es verdad que todos [sus frutos] son vacíos, imperfectos, y se malogran, como abortivos que son, antes de llegar a la luz del conocimiento de Dios? (*De vita Moysis* 2,11: PG 44,329).

Sin embargo, considera como un deber hacer un uso discreto de la sabiduría pagana. De la misma manera que los tesoros de los egipcios en manos de los hijos de Israel estaban destinados a servir para fines más elevados, así también hay que rescatar la sabiduría de la esclavitud de la filosofía pagana para emplearla en el servicio de la vida superior de la virtud:

Hay algo, en verdad, en la filosofía pagana que no debe rechazarse y que merece que lo apropiemos con el propósito de engendrar la virtud. En efecto, la filosofía ética y natural bien puede convertirse en esposa, amiga y compañera de la vida superior, con tal de que sus partos no traigan ninguna polución extraña (*De vita Moysis* 2,37-8: PG 44,336-7).

En esto y en toda su actitud frente a la filosofía, Gregorio se muestra fiel seguidor de Orígenes (cf. vol.1 p.355s). Naturalmente, Gregorio sabe muy bien que la filosofía no puede ser absoluta ni independiente: «No nos está permitido afirmar lo que nos plazca. La Sagrada Escritura es, para nosotros, la norma y la medida de todos los dogmas. Aprobamos solamente aquello que podemos armonizar con la intención de estos escritos» (*De anima et resurr.*: PG 46,49B). La Sagrada Escritura es, según él, «la guía de la razón» (*Contra Eunom.* 1,114, 126), «el criterio de la verdad» (ibid., 107), y supone una ventaja sobre la sabiduría de los paganos (*De anima et resurr.*: PG 46,46B). En consecuencia, «todo lo que era útil se lo apropió; lo que no era de provecho lo descartó» (*De vita Ephraem Syr.*: PG 46,82B); así describe Gregorio la actitud de Efrén y la suya misma frente a la filosofía pagana.

La frecuencia con que recurre Gregorio al saber profano ha desorientado a algunos sabios, hasta el punto de que no aprecian debidamente sus logros en teología, interpretan fal-

samente su actitud esencialmente cristiana y exageran su relación estrecha con Platón. Así, por ejemplo, Cherniss (p.62) no duda en afirmar que, «fuera de unos pocos dogmas ortodoxos que no pudo tergiversar, Gregorio no hizo otra cosa que aplicar nombres cristianos a doctrinas de Platón, y a eso llamó teología cristiana»—una exageración que demuestra una falta de comprensión para con un gran pensador cristiano y para el lugar que ocupa en la cadena de la tradición patristica—. Si bien es verdad que fue Platón el que más profunda influencia ejerció sobre Gregorio, sobre su educación, sobre sus perspectivas, sobre su terminología y sobre su manera de abordar los problemas, sin embargo no es él, en manera alguna, la base única del sistema de Gregorio. El neoplatonismo, en especial Plotino, dejó marcadas huellas en sus enseñanzas. También aparecen ciertos elementos estoicos en su doctrina ética. Pero a la hora de determinar los diversos factores que influyeron en él hay que tener en cuenta que mucho de lo que es platónico o neoplatónico en Gregorio de Nisa había pasado a ser, para esas fechas, propiedad común de todas las escuelas de filosofía. El gran mérito de la investigación llevada a cabo por J. Daniélou sobre las relaciones de Gregorio con Platón sigue siendo el haber demostrado, por una parte, la dependencia literaria, pero, por otra, la completa metamorfosis cristiana del pensamiento de Platón.

En cuanto al método, Gregorio ha prestado más atención que Basilio y Gregorio Nacianceno a la *ratio theologica*. Es su convicción que debe hacer uso de la razón para probar, en lo posible, aun los más profundos misterios de la revelación. Sin embargo, en todos estos esfuerzos por profundizar en la fe por medio de la inteligencia se deja guiar por la tradición de los Padres: «Si es que nuestro razonamiento no está a la altura del problema, hemos de mantener siempre firme e inmóvil la tradición que hemos recibido de los Padres por sucesión» (*Quod non sint tres dii*: PG 45,117).

Estudios: W. MEYER, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik* (Leipzig 1894); F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit Teil I* (Münster 1896); F. PREGER, *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa* (Würzburg 1897); A. REICHE, *Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa* Diss. (Jena 1897); C. GRONAU, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus* (Gottinga 1908); H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (University of California Publications in Classical Philology XI, 1) (Berkeley 1930); E. v. IVANKA, *Ein Wort Gregors von Nyssa über den Patriarchen Abraham*: StC II (1934) 45-47 (concepto de Dios); J. BAYER, *Gregors von Nyssa Gottesbegriff* Diss. (Giessen 1935); M. PELLEGRINO, *Il platonismo di San Gregorio Nisseno*: RFN 30 (1938) 437-474; S. GONZÁLEZ, *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa*: Greg 20 (1939) 189-206; H. U. v. BALTHASAR, *La philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse*: RSR (1939) 513-549; ID., *Présence et pensée. Essai sur la philo-*

sophie religieuse de Grégoire de Nysse (París 1942); J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (París 1944, 2.^a ed. 1954); W. VÖLKER, *Die Ontologie Gregors von Nyssa in ihren Grundzügen: Festschrift G. Biundo* (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälz. Kirchengeschichte 4) (Grünstadt 1952) 9-16; J. DANIELOU, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*: RSR 27 (1953) 219-249 (conceptos aristotélico, estoico y cristiano); S. STOLPE, *Platonism och kristendom. Eros och agape hos Gregorius av Nyssa*: Credo 34 (1953) 152-157; J. DANIELOU, *Grégoire de Nysse et Plotin*: Association G. Budé. Actes du Congrès de Tours et de Poitiers (1953) 259-262; W. VÖLKER, *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa*: VC 9 (1955) 103-128 (influencia de Platón y de la escuela de Alejandría); J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*: DOP 12 (1958) 31-57; Id., *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time*: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venecia 1958), vol.11: Storia della Filosofia Antica e Medioevale (Firenze 1960) 85-98; W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge [Mass.] 1961) 86-100; J. DANIELOU, *La notion de confins (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse*: RSR 49 (1961) 161-187; J. M. CIGÜELA, *Conceptos metafísicos de Gregorio de Nisa*: Nordeste 5 (1963) 73-79; J. DANIELOU, «Conspiratio» chez Grégoire de Nysse: L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac, vol. I (París 1964) 295-308; Id., *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*: APh 29 (1966) 323-347; D. L. BALÁS, *Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation*: Proceedings of the American Catholic Philos. Association 40 (1966) 152-157; J. E. HENNESSY, *The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa* (diss. Fordham Univ.) (Nueva York 1966) (microfilm); J. PELIKAN, *The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa: The Scope of Grace. Essays in honour of J. Sittler* (Philadelphia 1964) 79-97; E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (FKDG 16) (Göttingen 1965); J. DANIELOU, *Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes*: REG 80 (1967) 395-401; Id., *Philon et Grégoire de Nysse*: Philon d'Alexandrie. Colloque du Centre National de la Recherche Scientifique, Lyon 1966 (París 1967) 333-346; CH. KANNEGISSER, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*: RSR 55 (1967) 55-65; D. H. BALÁS, *Participation in the Specific Nature according to Gregory of Nyssa: Aristotelian Logic or Platonic Ontology?*: Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du IV^e Congrès int. de Philosophie Médiévale (Montreal, 2 août-2 sept. 1967) (Montreal-París 1969) 1079-1085; J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1970); P. ZEMP, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (MTS II/38) (Munich 1970); J. VIVES SOLÉ, *El pecado original en San Gregorio de Nisa*: El pecado original. XXIX Semana española de teología (Madrid, 15-19 sept. 1969) (Madrid 1970) 161-191 (= EE 45, 1970, 203-235); C. SKOUTERES, *La unidad de la naturaleza humana como presupuesto de hecho para la salvación, según la antropología de San Gregorio de Nisa* (en griego): Theologia 40 (1969) 416-429; M. C. MONTEIRO PACHECO, *A dimensão temporal definidora numa antropologia em S. Gregório de Nissa y Bergson*: Revista portuguesa de Filosofia 25 (1969) 153-164; H. A. WOLFSON, *The Identification of «ex nihilo» with Emanation in Gregory of Nyssa*: HThR 63 (1970) 53-60; J. DANIELOU, *La Θεοπία chez Grégoire de Nysse*: SP 11 (TU 108) (Berlín 1972) 130-145. Para otros estudios sobre cosmología, cf. *supra*, p.294.

2. *Doctrina trinitaria*

En sus esfuerzos por conciliar la Trinidad y la Unidad, Gregorio sigue, por una parte, las huellas de Platón, y por otra anticipa el realismo extremo de la Edad Media. En el párrafo con que empieza su tratado *Que no hay tres dioses* escribe:

Decimos en primer lugar que la costumbre de llamar a los que no están divididos por naturaleza con el nombre mismo de la naturaleza común en plural y decir que son «muchos hombres» es un abuso; sería lo mismo que decir que hay «muchas naturalezas humanas»... Así, pues, hay muchos que participan de la misma naturaleza—por ejemplo, discípulos, o apóstoles, o mártires—, pero es un solo hombre en todos ellos; porque, como ya se ha dicho, el término «hombre» no se refiere a la naturaleza del individuo como tal, sino a la que es común... Por esta razón sería mucho mejor que corrigiéramos la costumbre que se ha introducido entre nosotros y no extendiéramos en adelante a la multitud el nombre de la naturaleza, con peligro de proyectar este yerro sobre la doctrina teológica (PG 45,117-120).

Aquí parece que, por influjo de la doctrina platónica de las ideas, Gregorio admite, aun en los seres finitos, la unidad numérica de esencia o naturaleza. Confunde lo abstracto, que excluye la pluralidad, con lo concreto, que exige la pluralidad, cuando dice que «hombre» designa la naturaleza y no el individuo, y que a Pedro, Pablo y Bernabé se les habría de llamar un hombre y no tres hombres. Así, pues, para explicar mejor la Trinidad divina y rechazar la acusación de triteísmo, atribuye realidad a la idea universal:

Ya que es difícil corregir un hábito..., no estamos muy equivocados al no ir contra esta costumbre tan extendida cuando se trata de la naturaleza inferior, puesto que del mal uso del nombre no resulta ningún daño; pero tratándose de afirmaciones que se refieren a la naturaleza divina, el uso ambiguo de términos no está exento de peligro, porque lo que es de poca monta ya no es bagatela en estos temas. Por consiguiente, debemos confesar un solo Dios, según el testimonio de la Escritura: «Escucha, Israel: el Señor, tu Dios, es un solo Señor», aun cuando el nombre de la Divinidad se extienda a la Trinidad Santa (ibid.: PG 45,120).

Según Gregorio, la distinción entre las tres Personas divinas consiste exclusivamente en sus relaciones mutuas inmanentes. Por esta razón, su actividad *ad extra* no puede ser más que una y es común a las tres Personas divinas:

En los hombres, las acciones de cada uno en los mismos oficios se distinguen; por eso se dice, con razón, que

son muchas, porque cada una de ellas está separada de las demás, dentro de su propia circunscripción, según el carácter particular de su operación. Pero en el caso de la naturaleza divina no vemos la cosa igual: el Padre no hace por Sí solo nada en que no tome parte el Hijo con El; tampoco el Hijo tiene ninguna operación propia independientemente del Espíritu. Por el contrario, todas las operaciones se extienden de Dios a la creación y reciben distintos nombres según las distintas maneras que tenemos de concebirlas; tienen su origen en el Padre, proceden a través del Hijo y se perfeccionan en el Espíritu Santo... La Trinidad Santa realiza todas las operaciones de manera parecida a como he explicado, no por separado según el número de las Personas, sino de suerte que no hay más que una moción y disposición de la buena voluntad que del Padre, a través del Hijo, desemboca en el Espíritu Santo... Por consiguiente, no se puede llamar tres dioses a los que, conjunta e inseparablemente, por medio de acción mutua, realizan en nosotros y en toda la creación este poder y esta acción divina de inspección divina (ibid.: PG 45,125-8).

Hay, empero, una diferencia entre su actividad *ad extra* y sus relaciones mutuas e inmanentes:

Al confesar la identidad de la naturaleza, no negamos la diferencia que existe en cuanto a la causa y a lo que es causado; sólo de aquí deducimos que una Persona se distingue de otra, es decir, porque creemos que una es la Causa y que otra procede de la Causa. Además, en aquello que procede de la Causa reconocemos todavía otra distinción. Porque uno procede directamente (*προσ-εχώς*) del primero, y el otro sólo mediatamente y a través del que procede directamente del primero. De esta manera, la propiedad de ser unigénito (*μονογενής*) reside sin género de duda en el Hijo, y la mediación (*μεσιτεία*) del Hijo, sin perder su propiedad de ser unigénito, tampoco excluye al Espíritu de su relación natural con el Padre (ibid.: PG 45,133).

De estas palabras se echa de ver que, al igual que los demás Padres griegos, Gregorio también opina que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo, es decir, inmediatamente del Hijo, mediatamente del Padre. Esta misma idea la expresa con exactitud en su tratado *De Spiritu Sancto* 3. Allí compara al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con tres antorchas: la primera comunica su luz a la segunda, y por medio de la segunda le comunica a la tercera. Sin embargo, en el pasaje que citamos más arriba de su *De oratione* (p.297s) avanza un paso más cuando dice: «Del Espíritu Santo se dice también que es del Padre y se afirma, además, que es del Hijo

(ἐκ τοῦ υἱοῦ)... Así, pues, el Espíritu que procede de Dios es también Espíritu de Cristo». Por tanto, Gregorio no enseña solamente la divinidad y consubstancialidad del Espíritu y su procesión del Padre, sino que profundiza más que los otros dos Capadocios en el estudio de sus relaciones con el Hijo.

Estudios: K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tubinga 1904) 196-235; G. ISAYE, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de S. Grégoire de Nysse*: RSR 27 (1937) 422-439; C. LEBOEUF, *L'unité de la nature divine chez saint Grégoire de Nysse* (Lucioni 1937); S. GONZÁLEZ, *El símbolo de S. Gregorio de Nisa y su posición entre los símbolos de Capadocia*: Greg. 19 (1938) 130-134; Id., *La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de San Gregorio de Nisa*: Greg 19 (1938) 280-301; M. GÓMEZ DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Friburgo i. B. 1938); S. GONZÁLEZ, *La fórmula Μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa*. Diss. (Roma 1939); J. LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*: RHE 48 (1953) 632-682; W. JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*. Aus dem Nachlass herausgegeben von H. Dörries (Leiden 1966); J. DANIÉLOU, *Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse*: RSR (1968) 177-198.

3. Cristología

Su cristología se caracteriza por una neta diferenciación de las dos naturalezas en Cristo: «Nuestra consideración de las propiedades respectivas de la carne y de la divinidad no engendra confusión mientras consideremos cada una de ellas en sí misma; por ejemplo: «el Verbo fue hecho antes de los tiempos, mas la carne empezó a existir en los últimos tiempos»; pero no se podrían invertir las frases y decir que la carne es pretemporal y que la divinidad empezó a existir en los últimos tiempos. El Verbo era con Dios en el principio y el hombre está sometido a la prueba de la muerte, y ni la naturaleza humana era desde toda la eternidad, ni la naturaleza divina era mortal. El resto de los atributos se considera de la misma manera. No es la naturaleza humana la que resucita a Lázaro, ni es tampoco la potencia que no puede sufrir la que llora cuando aquél está en el sepulcro: las lágrimas proceden del Hombre; la vida, de la Vida verdadera» (*Contra Eunom.* 5,5).

A pesar de ello, Gregorio admite plenamente la posibilidad de la *communicatio idiomatum* y la justifica sin ambigüedades: «A causa del contacto y de la unión de naturalezas, los atributos propios de cada uno pertenecen a las dos: mientras el Señor recibe la marca de esclavo, el esclavo es honrado con la gloria del Señor. Esta es la razón por que se dice que la cruz es la cruz del Señor de la gloria (Phil 2,2) y todas las lenguas confiesan que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (ibid.). Estas frases prueban al mismo tiempo que Gregorio está convencido de que las dos naturalezas siguen siendo distintas después de la exaltación de Cristo. Sin embargo, a

pesar de que en Cristo hay dos naturalezas, no hay dos personas, sino una sola: «Esta es nuestra doctrina: no predica la pluralidad de Cristos, como le imputa Eunomio, sino la unión del hombre con la Divinidad» (ibid.) No hay, pues, más que una sola persona (ἐν πρόσωπον).

Estudios: J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption* 2.^a ed. (París 1905) 151-159.384-387; J. H. SRAWLEY, *St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ*: JThSt 7 (1906) 434-441; J. B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa* (Munich 1910); J. LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa* (Tréveris 1925); L. MALEVEZ, *L'Église dans le Christ*: RSR (1935) 257-280; V. KOPERSKI, *Doctrina S. Gregorii Nysseni de processione Filii Dei*. Diss. (Roma 1936); E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ* 2.^a ed. (Bruselas 1936) 450-463; J. DANIELOU, *L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse*: HJG 77 (1958) 63-72; M. RICHARD, *L'introduction du mot Hypostase dans la théologie de l'Incarnation*: MSR 2 (1945) 5-32.243-270; G. B. LADNER, *St. Gregory of Nyssa and Saint Augustine on the Symbolism of the Cross*: Late Classical and Medieval Studies in honour of A. M. Friend (Princeton 1955) 88-95; R. GUILLET, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse*: SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 62-86; J. DANIELOU, *Le symbolisme cosmique de la croix chez Grégoire de Nysse*: Maison-Dieu 75 (1963) 23-36; J. LEBOURLIER, *À propos de l'état du Christ dans la mort*: RSPT 47 (1963) 161-180; A. E. DUNSTONE, *The Atonement in Gregory of Nyssa* (Londres 1964); E. MOTSOULAS, *La Encarnación del Logos y la deificación del hombre según la doctrina de Gregorio de Nisa* (en griego) Diss. (Atenas 1965); J.-R. BOUCHET, *À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse*: RT 67 (1967) 584-588; Id., *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*: ibid. 68 (1968) 533-582; E. MOUTSOULAS, *Notas sobre la cristología de San Gregorio de Nisa* (en griego): Theologia 40 (1969) 257-270.

4. Mariología

Fue contra Apolinar y sus secuaces contra quienes hubo de defender Gregorio que la naturaleza humana de Cristo es completa. En su *Antirrheticus* (45) declara que Cristo tuvo un alma humana real, un *voûs* humano, y que poseyó una voluntad libre. De lo contrario, su vida no pudo ser ejemplo verdadero ni modelo moral para nosotros, ni pudo redimir a la raza humana. El Hijo de Dios se formó para sí una naturaleza humana de la carne de la Virgen (*Adv. Apollin.*: PG 45,1136). Por esta razón, a esta Virgen se le ha de llamar Madre de Dios. Gregorio emplea cinco veces el término *theotokos* y rechaza la expresión *anthropotokos* que usaban algunos innovadores, los antioquenos. En su carta a Eustacia, Ambrosia y Basilia (*Ep.* 17), se hace esta pregunta: «¿Anunciamos nosotros a un Jesús distinto? ¿Presentamos otras Escrituras? ¿Ha osado alguno de nosotros llamar «Madre de Hombre» a la Santa Virgen, a la Madre de Dios, como oímos que algunos de ellos dicen sin rebozo?» Ve en Miriam, la hermana de Moisés, un tipo de María, la Madre de Dios. Su virginidad quebrantó el poder de la muerte: «En tiempo de María, la Madre de Dios, la [muerte], que había reinado desde Adán hasta su tiempo, llegado que hubo hasta ella y habiendo desencadenado sus

fuerzas contra el fruto de su virginidad como contra una roca, quedó hecha añicos contra ella» (*De virg.* 13). Atestigua su *virginitas in partu*: «En el mismo versículo se proclama, en el evangelio, bienaventurado el seno de la Santa Virgen, que estuvo al servicio de un nacimiento immaculado (Lc 11,27). Pues aquel nacimiento no destruyó la virginidad, ni tampoco la virginidad impidió tan gran nacimiento» (ibid., 19). En la homilía 13 sobre el *Cantar de los Cantares* dice: «La muerte vino por un hombre; la redención por otro. El primero cayó por el pecado; el segundo lo levantó de nuevo. La mujer encontró su abogada en otra mujer» (PG 44,1052). Aquí la Virgen aparece como la *advocata Evae*, una idea que viene de Ireneo (cf. vol.1 p.299).

Estudios: G. SOELL, *Die Mariologie der Kappadozier*: ThQ 131 (1951) 178-188; M. GORDILLO, *La virginidad trascendente de María Madre de Dios en San Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*: EM 21 (1960) 117-155.

5. Escatología

Donde más discípulo de Orígenes se muestra Gregorio es particularmente en sus ideas escatológicas. No comparte con él sus opiniones respecto de la preexistencia y la migración de las almas, y niega explícitamente que las almas estén encerradas en cuerpos materiales en castigo de pecados que cometieron en un mundo precedente (*De an. et resurr.*: PG 46, 125). Pero coincide con el Alejandrino en afirmar que las penas del infierno no son eternas, sino temporales, precisamente por ser meramente medicinales. Aunque habla repetidas veces del «fuego inextinguible» y de la inmortalidad del «gusano», de una sanción eterna (*Orat. cat.* 40), y aunque amenaza al pecador con sufrimientos eternos y eterno castigo, él no podía imaginarse que estén eternamente separadas de Dios sus criaturas racionales; en otro lugar atribuye a estas expresiones el significado simplemente de «largos períodos de tiempo» (ibid.). Cree, con Orígenes, en la restauración universal al fin de los tiempos (ἀποκατάστασις) y en la victoria completa del bien sobre el mal; pero rechaza la opinión de Orígenes según la cual la apocatástasis no es el fin del mundo, sino una fase transitoria, sólo una entre una ilimitada sucesión de mundos donde la apostasía y el retorno a Dios se van sucediendo una y otra vez. Gregorio ve en la apocatástasis la conclusión grandiosa y armoniosa de toda la historia de la salvación, cuando todas las criaturas entonan un canto de acción de gracias al Salvador y aun el mismo «inventor del mal» será curado:

Cuando, después de un largo período de tiempo, nuestra naturaleza se vea libre de la maldad que ahora está mezclada con ella y con ella crece, y cuando quede restaurado el estado original de los que ahora están bajo

el pecado, subirá un himno unísono de acción de gracias de toda la creación, de los que en el proceso de purificación sufrieron castigo y de los que no necesitaron purificación en absoluto. Beneficios de esta clase y parecidos nos reporta el misterio de la Encarnación divina. Porque se mezcló con la naturaleza humana, pasando por todas las propiedades de la naturaleza humana, tales como nacimiento, crianza, crecimiento, hasta la experiencia de la muerte, obtuvo todos los resultados que he mencionado antes, librando al hombre del mal y curando aun al mismo que introdujo el mal (*Orat. cat.* 26).

Para salvar la ortodoxia de Gregorio, algunos admiradores suyos, bien intencionados, pero mal aconsejados, trataron de probar que sus escritos habían sido interpolados por herejes origenistas. El primero en intentarlo fue Germanus, patriarca de Constantinopla (muerto el año 733), en la segunda parte de su *Antapodotikos* o *Anodeutikos*. Según informa Focio (*Bibl. cod.* 233), Germanus creía que fueron interpolados principalmente la *Oratio catechetica* y el *De anima et resurrectione*. Tal hipótesis, empero, carece de fundamento. A mayor abundamiento, las ideas de Gregorio sobre la restauración universal no se encuentran solamente en los dos tratados mencionados, sino también en otras obras. Hay que decir simplemente que se equivocó al querer conquistar alturas de especulación donde pocos mortales osan poner sus pies.

Estudios: A. VINCENZI, *S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico omnimoda concordantia* (Roma 1865); W. VOLLERT, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Überwindung des Bösen* (Leipzig 1897); E. MICHAUD, *St. Grégoire de Nysse et l'Apocatastase: Revue Internationale de Théologie* 10 (1902) 37-52; T. OKSIJUK, *La escatología de San Gregorio de Nisa* (en polaco) (Kiev 1914); E. F. SUTCLIFFE, *St. Gregory of Nyssa and Paradise. Was it Terrestrial?*: *AER* 84 (1931) 337-350; W. VOLLERT, *Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert?*: *ThBl* 14 (1935) 106-112; J. DANIELOU, *L'apocatastase chez Grégoire de Nysse*: *RSR* 30 (1940) 328-347; Id., *Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse*: *RSR* 30 (1940) 348-356 (traducción y comentario: *In Psalm.* 2,6: PG 44,508B-509A; *In Ascens.*: PG 46,693; *In Nativit.*: PG 46,1128-1129); J. JANINI CUESTA, *La penitencia medicinal desde la «Didascalia Apostolorum» a San Gregorio de Nisa*: *RES* 7 (1947) 337-362; J. DANIELOU, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*: *VC* 7 (1953) 154-170; Id., *Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse*: *Festgabe J. Lortz II* (Baden-Baden 1958) 27-45; J. DANIELOU, *L'apôtre selon Grégoire de Nysse*: *Cahiers de Neuilly* 7 (1960) 21-27; F. QUÉRÉ-JAULMES, *L'aumône chez Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze*: *SP* 8 (TU 93) (Berlín 1966) 449-455; A. J. PHILLIPOU, *The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa*: *ibidem* 9 (TU 94) (Berlín 1967) 251-256; J.-R. BOUCHET, *La vision de l'économie du salut selon saint Grégoire de Nysse*: *RSPT* 52 (1968) 613-644; S. DE BOER, *Die anthropologie van Gregorius van Nyssa* (Van Gorcum's theologische bibliotheek, 41) (Assen 1968); M. CANEVET, *Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse*: *JThSt* 19 (1968) 87-95; J. F. CALLAHAN, *The Serpent and ἡ πᾶσις in Gregory of Nyssa*: *Traditio* 24 (1968) 17-41; J. DANIELOU, *L'origine du mal chez Grégoire de Nysse*: *Diakonia Pisteos*.

Homenaje J. A. de Aldama (Biblioteca Teológica Granadina, 13) (Granada 1969) 31-44; F. MATEO SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en San Gregorio de Nisa: Teología del Sacerdocio* 2 (1970) 49-92.

III. EL MISTICISMO DE GREGORIO DE NISA

La obra intelectual de Gregorio alcanza su punto álgido y culminante en su teología mística. Y, sin embargo, hasta hace muy poco tiempo los sabios descuidaron este aspecto de su obra. Los primeros en llamar la atención sobre esta fase de su actividad fueron F. Diekamp y K. Holl. H. Koch llegó a probar que Gregorio conoce la intuición directa de Dios. Sin embargo, el esfuerzo que ha abierto camino en la tarea de presentar un resumen completo de la doctrina del «fundador de la teología mística» ha sido, en nuestros días, la importante monografía de J. Daniélou sobre las relaciones de Gregorio con el platonismo, donde el autor le compara con Orígenes. Sobre una base más amplia, W. Völker investiga las conexiones que existen entre su misticismo y el de los alejandrinos, de Metodio, de Anastasio y de los otros dos Capadocios, insistiendo especialmente en la orientación ascética y ética de las ideas de Gregorio sobre la perfección.

Está fuera de duda que jugó un papel importante en la formación y desarrollo del misticismo cristiano. El es el eslabón que une a los alejandrinos, a través de Plotino, con Dionisio el Areopagita, con Máximo Confesor y con el misticismo bizantino. Aun admitiendo que posteriormente la autoridad del Pseudo-Dionisio lo eclipsó totalmente y que los escritores medievales occidentales, como Hugo y Ricardo de San Víctor, Guillermo de París, San Buenaventura, Dionisio el Cartujano y Juan Gerson, escribieron comentarios sobre la *Theologia mystica* del «discípulo de San Pablo» y no sobre tratados de San Gregorio, sin embargo, todos ellos deben muchísimo, indirectamente, al obispo de Nisa.

Estudios: F. DIEKAMP, o.c., 91; K. HOLL, o.c., 205; H. KOCH, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: ThQ* 80 (1898) 397-420; E. V. IVANKA, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Schol* 11 (1936) 163-195; J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques* II (París 1937) 101-111; A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestalwendingen der christlichen Liebe* II (Gütersloh 1937) 232-251; M. VILLER y K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo 1939) 133-145; H. U. v. BALTHASAR, o.c.; A. LIESKE, *Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa: Schol* 14 (1939) 485-514; Id., *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa* (MBTh 22) (Münster 1943) (= ZkTh 70 [1948] 49-93.129-168.315-340); J. TRINICK, *St. Gregory of Nyssa and the Rise of Christian Mysticism* (Shorne [Kent] 1950); F. APARICIO DÍAZ, *El conocimiento místico en San Gregorio de Nisa bajo las influencias platónicas: Oriente* 3 (1953) 259-266; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* 2.^a ed. (París 1954); W. VÖLKER, *Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen: ThZ* 9 (1953) 338-354; Id., *Gregor von Nyssa als*

Mystiker (Wiesbaden 1955); Id., *St. Gregory of Nyssa and S. Augustine on the Symbolism of the Cross: Late Classical and Medieval Studies in Honour of A. M. Friend*, ed. por K. WEITZMANN (Princeton 1955) 88-95; H. LANGERBECK, *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*: ThLZ 82 (1957) 82-90 (sobre el libro de Völker); H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?*: RAM 33 (1957) 189-202; R. LEYS, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 495-511; W. JAEGER, *Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa*: Humanitische Reden und Vorträge (Berlín 1960) 266-285; J. DANIELÉLOU y H. MUSURILLO, *From Glory to Glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (Nueva York 1961); J. DANIELÉLOU, *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*: Mullus. Festschrift Th. Klauser (Münster 1964) 43-51; E. G. KONSTANTINOU, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition* (Das östliche Christentum. 17) (Würzburg 1966); R. JOLY, *Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse*: Byz 36 (1966) 127-143; A. LEVASTI, *La dottrina mistica di S. Gregorio di Nissa*: Rivista di Asctica e Mistica 12 (1967) 548-562; C. W. McLEOD, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*: JThSt 22 (1971) 362-379.

1. *La imagen de Dios en el hombre*

La doctrina sobre la imagen de Dios en el hombre es una de las ideas básicas de Gregorio. Constituye el fundamento de su doctrina, no sólo acerca de la intuición de Dios, sino también acerca de la ascensión mística del hombre. Como coronación que es de toda la obra de la creación, el hombre, en cuanto microcosmo, exhibe el mismo orden y armonía que admiramos en el macrocosmo, es decir, en el universo:

Si toda la ordenada disposición del universo es una especie de armonía cuyo autor y artista es Dios..., y si el hombre mismo es un microcosmo, entonces éste es una imitación de Aquel que plasmó el universo. Es natural, pues, que la mente descubra en el microcosmo las mismas cosas que encuentra en el macrocosmo... Toda la armonía que se observa en el universo se vuelve a encontrar en el microcosmos, es decir, en la naturaleza humana, en la proporción que las partes guardan en el todo, en tanto en cuanto las partes pueden contener el todo (*In Psalmos I c.3: PG 44,441CD*).

Pero la antigua idea filosófica ha quedado superada. El hombre es mucho más que un simple microcosmos e imitación del universo material. Su excelencia y grandeza no estriban «en su semejanza con el universo creado, sino en haber sido hecho a la imagen de la naturaleza del Creador» (*De hom. opif. c.16: PG 44,180A*). El hombre es la imagen fiel de su Hacedor, principalmente por razón de su alma, y más precisamente porque su alma está dotada de razón, libre albedrío y gracia sobrenatural. Gregorio emplea el término «imagen» (*eikon*) como la expresión adecuada de los dones divinos con que fue dotado el hombre, de su condición original de perfección. Mientras que, para Clemente y Orígenes, la imagen de Dios en el alma humana es la parte racional del hombre y, para Ireneo,

es el libre albedrío, para Gregorio, en cambio, no consiste únicamente en el νοῦς y en el αὐτεξούσιον, sino también en su virtud, en la ἀρετή. No hace suya la distinción de los Alejandrinos entre εἰκων y ὁμοίωσις, entendiéndola en el sentido de esfuerzos éticos que hace el hombre sobre la base del εἰκων, sino que él los trata como sinónimos para significar «la pureza, exención de toda pasión, bienaventuranza, alejamiento de todo mal y todos aquellos atributos de la misma índole que contribuyen a formar en los hombres la semejanza de Dios» (*De opif. hom.* 5,1). Gracias a esta semejanza, el hombre «no es inferior a ninguna de las maravillas del mundo y fácilmente supera a todas las cosas que conocemos, pues ninguno de los seres que existen ha sido hecho a semejanza de Dios, a excepción de esa criatura que es el hombre» (*De opif. hom.*: PG 44, 128A).

Estudios: J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938) 219-238; J. T. MUCKLE, *The Doctrine of Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*: MS 7 (1945) 55-84; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse* (Musseum Lessianum, sect. théol. 49) (París 1951); H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῶν *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Paradosis 7) (Friburgo 1952); N. VORNICESCU, *Las enseñanzas de San Gregorio de Nisa sobre la imagen y la semejanza* (en rumano): *Studii teologice* 8 (1956) 585-602; H. MERKI, *Ebenbildlichkeit*: RACH 4 (1958) 467-479; G. B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*: DOP 12 (1958) 58-94. Para otros estudios sobre la antropología de Gregorio, cf. *supra*, p.293.—R. GUILLET, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse*: SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 62-83; D. L. BALÁS, Μετουσίχ Θεοῦ. *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa* (SA 55) (Roma 1966).

2. Intuición de Dios

Merced a esta imagen, el hombre viene a ser un familiar de Dios y es capaz de conocer a Dios. Gregorio hace suyo el famoso axioma de los antiguos: «El semejante es conocido por su semejante», cuando insiste en que la semejanza del alma con Dios es *conditio sine qua non* de nuestro conocimiento de la naturaleza de Dios. Este principio jugó un papel importante en la historia de la filosofía griega: lo introdujo primeramente Pitágoras, recibió de Empédocles su formulación definitiva y se convirtió en lugar común en tiempo de Platón. Alcanzó especial prominencia en el misticismo platónico como resumen de la doctrina según la cual solamente lo divino puede conocer lo divino. Gregorio repite la fórmula platónica: el ojo es capaz de ver los rayos de luz, porque la luz forma parte de su propia naturaleza. De la misma manera el hombre puede ver a Dios, porque hay en él un elemento divino:

El ojo goza de los rayos de la luz en virtud de la luz que él mismo tiene por naturaleza, con la cual puede aprehender a sus semejantes... Esta misma necesidad exi

ge, en lo que respecta a la participación en Dios, que en la naturaleza que ha de gozar de Dios haya algo semejante a Aquel de quien se va a participar (*De infant.:* PG 46,113D.176A).

Así, pues, la imagen de Dios que hay en el hombre hace posible que el hombre alcance la visión mística de Dios y compensa las deficiencias de la razón humana y la limitación de nuestro conocimiento racional de Dios, como explica en su *Sermón 6 sobre las bienaventuranzas*:

La naturaleza divina, sea lo que fuere en sí misma, sobrepasa toda inteligencia capaz de comprender, siendo como es totalmente inaccesible e inasequible para el razonamiento y para la conjetura, y los hombres no han encontrado la facultad para entender lo que no se puede entender ni se ha inventado un método para comprender las cosas inexplicables. Por esta razón, el gran Apóstol llama inescrutables a los caminos de Dios, significando con esta expresión que el camino que lleva al conocimiento de la esencia divina es inaccesible al pensamiento. Lo cual quiere decir que ninguno de los que nos precedieron en esta vida ha indicado a la inteligencia alguna huella con que pueda conocer lo que está por encima del conocimiento. Siendo así él que por naturaleza está por encima de toda naturaleza, el Invisible y el Incompresible se ve y se percibe de distinta manera. Son muchas las maneras de percibirlo. Al que ha hecho todas las cosas en sabiduría se le puede ver, por vía de inferencia, a través de la sabiduría que se manifiesta en el universo. Es lo mismo que ocurre con las obras de los hombres, en las cuales, de alguna manera, la mente puede ver al hacedor de la obra de arte que tiene ante sí, porque ha dejado en su obra el sello de su arte. Sin embargo, no se ve la naturaleza del artista, sino solamente la habilidad artística que el artista ha dejado impresa en su obra: De la misma manera también, cuando contemplamos el orden que reina en la creación, formamos en nuestra mente una imagen, no ya de la esencia, sino de la sabiduría de Aquel que hizo todas las cosas con sabiduría. Y si consideramos la causa de nuestra vida, es decir, que se movió a crear al hombre no por necesidad, sino por libre decisión de su bondad, decimos nuevamente que de esta manera hemos contemplado a Dios, que hemos comprendido no ya su esencia, sino su bondad. Lo mismo hay que decir de las demás realidades que elevan la mente hasta la Bondad trascendente; todas ellas podemos considerarlas como conocimiento de Dios, por cuanto que cada una de estas sublimes ideas pone a Dios al alcance de nuestra mirada. Pues el poder, la pureza, la constancia, la liber-

tad de toda contrariedad, todas estas cosas graban en el alma la imagen de una mente divina y trascendente...

Pero el significado de la bienaventuranza no se limita solamente a afirmar que podemos conocer al Creador por analogía por medio de su operación. Quizás los sabios de este mundo puedan también alcanzar algún conocimiento de la Sabiduría y Poder trascendente por la armonía del universo. No; yo creo que esta magnífica bienaventuranza propone otro consejo a los que son capaces de recibir y contemplar lo que se desea...

El hombre que ha purificado su corazón de toda criatura y afección viciosa verá la imagen de la naturaleza divina en su propia belleza. Yo pienso que en esta breve sentencia el Verbo expresa un consejo como éste: En vosotros, hombres, existe cierto deseo de contemplar el verdadero bien. Cuando oigáis que la Divina Majestad está encumbrada por encima de los cielos, que su gloria es inexplicable, que su belleza es inefable y que su naturaleza es inaccesible, no perdáis la esperanza de contemplar algún día lo que deseáis. Está, en efecto, a tu alcance; tienes en ti mismo la medida para comprender a Dios. El que a ti te hizo dotó al mismo tiempo tu naturaleza de esta admirable cualidad. Dios dejó impresa en tu constitución la semejanza de los bienes de su propia naturaleza, como si preparara el molde de un grabado en cera. Pero la malicia, que se ha derramado en torno a la imagen divina, ha hecho inútil para ti el bien que se oculta bajo cubiertas infames. Por consiguiente, si limpias nuevamente, con una buena vida, la inmundicia que, como mortero, se te ha pegado al corazón, aparecerá en ti la belleza divina...

La divinidad es pureza, ausencia de toda pasión y separación de todo mal. Si en ti hay todo esto, Dios está efectivamente en ti. Por consiguiente, si tu pensamiento no tiene mezcla de mal y está libre de pasión y exento de mancha, eres bienaventurado por tu clarividencia; pues, por estar purificado, eres capaz de percibir lo que es invisible para los que no están purificados. Las tinieblas materiales han desaparecido de los ojos de tu alma, y tú contemplas la radiante y dichosa visión en el limpio cielo de tu corazón.

Según prueba este pasaje, para Gregorio la visión mística de Dios que ocurre dentro del alma es el mayor conocimiento posible de la Belleza suprema, es una anticipación de la visión beatífica. La califica en otra ocasión como una «divina y sobria embriaguez (θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη) que hace al hombre salir de sí mismo» (*In Cant. cant. hom.* 10: PG 44,992). Se

comprende que una gracia tan extraordinaria sólo se dé a aquellos que se han preparado para volver a la imagen original de Dios en el hombre mediante una *katharsis*, mediante una purificación y una guerra sin cuartel contra el pecado. Deben continuar luchando contra las pasiones y los enredos del mundo hasta alcanzar el estado de la *apatheia*.

Estudios: G. HORN, *L'amour divin. Note sur le mot «Eros» dans S. Grégoire de Nysse*: RAM 6 (1925) 378-389; *Id.*, *Le «miroir», la «nuée», deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse*: RAM 8 (1927) 113-131; H. LEWY, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Beihefte zur ZNW 9) (Giessen 1929) 132-136; A. A. WEISWURM, *The Nature of Human Knowledge according to St. Gregory of Nyssa*. Diss. (Washington 1952); J. P. CAVARNOS, *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul: The Greek Orthodox Theological Review* 1 (1955) 135-150; C. NICOSIA, *Platonismo e pessimismo nel pensiero di Gregorio di Nisa*: MSLC 6 (1956) 23-35 (purificación del alma); V. STANESCU, *El progreso en el conocimiento de Dios, especialmente en Gregorio de Nisa* (en rumano): Studii teologice 10 (1958) 14-37; C. McGRATH, *Gregory of Nyssa's Doctrine of the Knowledge of God* (diss. Fordham Univ.) (Nueva York 1964); E. BAERT, *Le thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Grégoire de Nysse*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 12 (1965) 439-497.

3. *La ascensión mística*

Sólo entonces puede emprenderse la ascensión mística: «El camino que conduce al hombre de nuevo al cielo no es otro que el evitar las cosas malas de este mundo, huyendo de ellas. Me parece a mí que el propósito de evitar el mal realiza la semejanza con Dios. Hacerse semejante a Dios quiere decir hacerse justo, santo y bueno y otras cosas parecidas. Si alguien, en cuanto está de su parte, graba en sí visiblemente los rasgos característicos de estas virtudes, pasará, automáticamente y sin esfuerzo, de esta vida terrena a la vida del cielo. Porque la distancia entre lo divino y lo humano no es una distancia local, de suerte que se necesite de un medio mecánico para que esta pesada carne terrena pueda emigrar a la vida inteligible e incorpórea. Si la virtud se ha separado cuidadosamente del mal, únicamente depende de la libre elección del hombre el estar allí donde le inclina su deseo. Por lo tanto, ya que a la elección del bien no le acompaña ningún dolor—pues al acto de elegir sigue inmediatamente la posesión de las cosas elegidas—, tienes derecho a estar, sin más, en el cielo, porque te has posesionado de Dios con tu mente. Ahora bien, si, según el Eclesiastés (5,1), «Dios está en el cielo» y tú, según el profeta (Ps 72,28), «te adhieres a Dios», se sigue por fuerza que quien está adherido a Dios está donde está Dios. Como El te ha mandado que en la oración le llames Padre a Dios, te manda nada menos que te hagas semejante a tu Padre celestial mediante una vida que sea digna de Dios, como nos invita más claramente

en otro lugar cuando dice: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mt 5,48)» (*De orat. dom.* 2).

Estudios: K. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*; ZkTh 59 (1935) 373-6. Gregorio interpreta la vida de Moisés en términos de ascensión del alma a la unión con Dios. Cf. J. DANÉLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse* (SCH 1) (París 2.^a ed. 1955) 9-46; Id., *Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse*; DSp 2 (1953) 1872-1885; Id., *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*; Cahiers Sion (1955) 386-400; Id., *La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne*; Eranos-Jahrbuch 23 (1954) 389-418; F. QUÉRÉ-JAULMES y A. HAMMAN, *Les chemins vers Dieu* (Lettres chrétiennes, 11) (París 1967) 117-146.

ANFILOQUIO DE ICONIO

A Anfiloquio de Iconio le conocemos principalmente por las cartas de los tres Padres Capadocios. Eran íntimos amigos: Basilio le dedicó su *De Spiritu Sancto*, y Gregorio de Nacianzo era, probablemente, primo suyo. Nació en Diocesarea de Capadocia entre los años 340 y 345. Asistió a las clases de Libanios en Antioquía y se hizo abogado en Constantinopla hacia el 364. Seis años más tarde se retiró de la vida pública y volvió a su pueblo natal. No pudo cumplir su deseo de vivir como ermitaño, porque el año 374, a requerimientos de Basilio, fue consagrado obispo de Iconio y primer metropolitano de la nueva provincia de Licaonia. Parece que Anfiloquio aceptó este nuevo cargo de mala gana, pues en una carta le escribía Basilio:

Bendito sea Dios, que en cada generación escoge a los que le son gratos y da a conocer a sus vasos de elección y se sirve de ellos para el ministerio de los santos. Ahora te ha tendido el lazo a ti y te ha cazado en las redes de su gracia, de donde no es posible escapar, precisamente cuando, según confesión tuva, estás tratando de eludir, no ya a nosotros, sino la llamada que suponías que te hiciera por nuestro medio. El te ha traído al centro de Pisidia para que puedas hacer cautivos a los hombres para el Señor y sacar de los abismos a los que han sido ya hechos cautivos por el demonio, llevándolos a la luz, según la voluntad de Dios (*Ep.* 161).

La elección de Basilio resultó acertadísima. Anfiloquio gobernó su diócesis con gran éxito, restableciendo en todas partes el orden y la disciplina. Fue una figura relevante en las controversias de su tiempo. En sus discursos y en sus escritos defendió la doctrina cristiana contra los arrianos, los mesalianos y los encratitas. Tomó parte en el concilio ecuménico de Constantinopla del año 381 como uno de los miembros más destacados. El emperador Teodosio le alabó por su ortodoxia en la ley del 30 de julio del 381 (*Cod. Theod.* 16,1,3). El año 390, en Side, en el golfo de Adalia, presidió un sínodo que condenó como herética la secta ascética de los mesalianos

(cf. *supra*, p.179), euquitas o adelfianos (las actas pueden verse en Focio, *Bibl. cod.* 52). La última vez que se le menciona es en el año 394, cuando asistió al sínodo de Constantinopla, que resolvió la cuestión de la sucesión episcopal en la diócesis de Bostra. No se conoce el año de su muerte.

Estudios: J. B. LIGHTFOOT, *Amphilochius*: DCB 1 (1877) 103-107; G. BAREILLE, *Amphilochius*: DTC 1 (1902) 1121-1123; A. TONNA-BARTHET, *Amphiloque*: DHG 2 (1914) 1346-1348; G. BARDY, *Amphiloque*: DSp 1 (1937) 544; K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kapadoziern* (Tubinga 1904) 5-42; G. FICKER, *Amphilochiana* I (Leipzig 1906). Para las relaciones de Anfiloquio con Gregorio Nacianceno, cf. el estudio de K. BONES citado arriba, p.264, y H. M. WERHAHN: BZ 47 (1954) 414-8. La llamada *Vita S. Amphilochii* (PG 39,13-26) y la *Vita* escrita por Simeón Metafrastes (PG 116,955-970) no tienen ningún valor histórico.—I. ORTIZ DE URBINA, *Mariologia Amphilochii Iconiensis*: OCP 23 (1957) 186-191; C. G. BONIS, *The Problem Concerning Faith and Knowledge as Expounded in the Letter of St. Basil the Great to Amphilochius of Iconium*: The Greek Orthodox Theological Review 5 (1959) 27-44; H. GSTREIN, *Amphilochios von Ikonion. Der vierte «Grosse Kappadokier»*: JOBG 15 (1966) 133-145.

SUS ESCRITOS

Ya para el siglo V se le reconocía a Anfiloquio como una autoridad patristica, y los concilios ecuménicos, a partir del de Efeso, le citan como tal. A pesar de ello, no parece que sus escritos gozaran de la estima en que fueron tenidas las obras de sus amigos, los tres grandes Capadocios; el hecho es que la mayor parte se ha perdido. Conocemos algunos títulos por citas que encontramos en las actas conciliares y en escritos posteriores.

Ediciones: PG 39,9-130 (incompleto). Para nuevas obras, cf. K. HOLL, o.c., 43ss; F. DIEKAMP: ThR 3 (1904) 332, y especialmente G. FICKER, o.c., 3ss.

1. Carta sinodal

Entre las pocas cosas salidas de su pluma que han llegado íntegras hasta nosotros está la carta que un sínodo que se celebró en Iconio el año 376 le encargó que escribiera a los obispos de otra diócesis, probablemente Licia. Defiende en ella la divinidad y la consubstancialidad verdadera del Espíritu Santo contra los *pneumatomachoi*, siguiendo la línea trazada el año anterior por San Basilio en su libro *Sobre el Espíritu Santo* (cf. *supra*, p.231).

Ediciones: PG 39,93-8; MANSI, SS. Conc. Coll. 3,505-8.

2. Contra los apotactitas y gemelitas

Este tratado polémico se conserva solamente en una versión copta. Lo publicó G. Ficker de un manuscrito de El Escorial del siglo XIII (*Scorial* t.1,17). Faltan la introducción y la con-

clusión, así como el título y el nombre del autor. Con todo, mediante un análisis crítico de su contenido, Ficker logró probar que lo debió de componer Anfiloquio entre los años 373 y 381. Combate a los extremistas que, por razones ascéticas, repudiaban el matrimonio, el vino, la comunión de la sangre del Señor y la carne. Los gemelitas condenaban hasta la posesión de animales domésticos y el uso de ropas de lana. El autor hace remontar los orígenes de estas sectas hasta Simón Mago, a quien llama instrumento de Satanás. Su fundador, Gemelo, era discípulo de Simón en Roma y fue él quien propagó esta herejía en el Asia Menor. Este tratado forma parte de la gran campaña que llevó a cabo Anfiloquio contra estos cultos puritanos y extáticos del Oriente.

Edición: G. FICKER, o.c., 23-77.

Estudios: J. SICKENBERGER: BZ 16 (1907) 303-312; R. REITZENSTEIN, «*Historia monachorum*» und «*Historia Lausiaca*» (Gotinga 1916) 205ss; C. BORRIS, *The Heresies Combated in Amphilochos' «Regarding False Ascetism»*: The Greek Orthodox Theological Review 9 (1963) 79-96.

3. *Epistula iambica ad Seleucum*

Cosme Indicopleustes (*Top. Christ.* 7,265) tiene a Anfiloquio por autor de los *Yámbicos para Seleuco*, que constan de 333 trímetros. Han llegado hasta nosotros entre las obras de Gregorio, su pariente. Perteneecen, indudablemente, a Anfiloquio, y son su única composición en verso, que sepamos. Instruye a Seleuco en la vida de estudio y de virtud. El autor le aconseja que se aplique más al estudio de las Escrituras que al de ningún otro libro, y, a propósito, en los versos 251-319 presenta la lista completa de los libros de la Biblia, que es muy importante para la historia del Canon (EP 1078).

Ediciones: PG 37,1577-1600.—Nueva edición crítica: E. OBERG, *Amphilochius Iconiensis, Jambi ad Seleucum (De recta studiorum ac vitae ratione)* (Patristische Texte und Studien, 9) (Berlín 1969).—Nuevas ediciones del Canon: T. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanon* 2 (Leipzig 1890) 212ss; M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament* (París 1933) 118-120.

Estudios: K. BONES, *Περὶ τῆς μητρὸς τῆς ἁγίας Ὀλυμπιάδος*: Studi Biz. e Neoell. 8 (1953) 3-10 (los *Yámbicos* no fueron compuestos antes del 396).

4. *Homilias*

En las ocho homilias que quedan sobre diversos textos de la Biblia demuestra sus habilidades retóricas y su afición a los juegos de palabras. Otro recurso favorito suyo es el de presentar a los personajes de la Escritura dialogando. Uno de los sermones, *In natalitia Christi*, lo preparó para la celebración del 25 de diciembre. Otro, *In occursum Domini*, es uno de los testimonios más antiguos de la fiesta de la Purificación

el 2 de febrero. Otros títulos son *In Lazarum quatruiduanum*, *In mulierem peccatricem* e *In diem sabbati sancti*. El *In mesopentecosten*, publicado por Matthaei en 1776 (PG 39,119-130), es una de las más antiguas referencias a la fiesta de «Mesopentecostés», que dividía en dos partes iguales el tiempo pascual. Un séptimo discurso, que publicó por vez primera K. Holl, *In illud: Pater, si possibile est, transeat calix iste* (Mt 26,39), lo pronunció en la fiesta de San Esteban, el 26 de diciembre; lo citaron Teodoretò de Ciro, el papa Gelasio y Facundo de Hermiana; los tres atestiguan la paternidad de Anfiloquio. El sermón ve en el temblor y miedo del Señor un artificio para atraer a Satanás, quien, de lo contrario, no se hubiera atrevido a acercarse al Hijo de Dios. Es de suponer que contesta a objeciones contra la divinidad de Cristo, que Arrio y Eunomio apoyaban sobre este texto. Ficker publicó en 1906 un extenso fragmento copto de su homilía sobre el sacrificio de Isaac, y C. Moss, en 1930, la versión siríaca de una homilía sobre Juan 14,28.

Ediciones: PG 39,35-94,119-130; K. HOLL, o.c., 91-102 (sobre Mt 26, 39); G. FICKER, o.c., I 281-306 (traducción alemana del fragmento copto de A. Jacoby); C. MOSS, *S. Amphilochius of Iconium on John 14.28 «The Father who sent me is greater than I»*: Mus 43 (1930) 317-364 (texto siríaco, traducción inglesa, fragmentos griegos, latinos v siríacos).—Nuevos fragmentos se encuentran en J. LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior* (CSCO 102) (Lovaina 1933) 143ss.—K. V. ZETTERSTÉEN, *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea*: Festschrift E. Sachau (Berlín 1915) 223-247, editó del Codex Sachau 321 de la Biblioteca de Berlín y del Cod. add. 12174 del British Museum el texto siríaco de una homilía sobre San Basilio el Grande que es, al parecer, espuria. Para una traducción alemana de esta homilía, véase K. V. ZETTERSTÉEN, *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea*: OC 9 (1934) 67-98.

Estudios: K. HOLL, o.c., 58-83, fue el primero en probar que los cinco sermones (PG 39,35-94) son auténticos; F. CAVALLERA, *Amphilochiana*: RSR 3 (1912) 68-74, reconstruyó la homilía *Pater me maior est* del Cod. París. Gr. 1234; B. MARX, *Procliana* (Münster 1940) 50,60; Id., *Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia*: OCP 7 (1941) 355 n.1 (opina que el sermón de Viernes Santo que se encuentra entre los *Spuria Chrysostomi* [PG 50,811ss] pertenece a Anfiloquio); M. RICHARD, *Le fragment XXII d'Amphiloque d'Iconium*: Mélanges E. Podechard (Lyón 1945) 199-210 (prueba que este fragmento, que trata de la Encarnación, no es auténtico); J. RIVIÈRE, *Contribution au dossier des «Cur Deus homo» populaires. Une homélie de saint Amphiloque d'Iconium*: BLE (1945) 129-138; J. M. SAUGET, *Deux Homélieires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane*: OCP 27 (1961) 387-424.

Escritos que se han perdido

En su *De vir. ill.* 133, San Jerónimo escribe lo siguiente: «Anfiloquio, obispo de Iconio, me leyó recientemente un libro *Sobre el Espíritu Santo*, afirmando que es Dios, y que debe ser adorado, y que es omnipotente». Ocurrió esto con ocasión

del segundo concilio ecuménico de Constantinopla, el año 381. Nada queda de este tratado.

Conocemos los títulos y fragmentos de otras obras, que ya no existen, gracias a las citas que encontramos en las actas de los concilios y en escritos posteriores. Casi todos provienen, al parecer, de sermones y discursos, y trataban de los pasajes de la Escritura a que recurrían los arrianos en contra de los nicenos; por ejemplo, Prov 8,22; Mc 13,32; Io 5,19; 14,28; 16,14, y 20,17. Es posible que uno de ellos, *Discurso sobre el Hijo* (Λόγος περὶ υἱοῦ), fuera un tratado similar al *Sobre el Espíritu Santo* mencionado por San Jerónimo. Aunque queda poco de la obra de Anfiloquio, se ve que estaba muy metido en la controversia arriana y muy interesado en la teología de la Trinidad.

Sacamos la misma impresión de los extractos que se conservan de dos cartas suyas. Una de ellas iba dirigida al mismo Seleuco a quien dedicó su poema en yámbicos; la otra, a Pancario, diácono de Side. Las dos responden a preguntas relativas a la Trinidad y a la personalidad de Cristo.

Estudios: L. SALTET, *La théologie d'Amphiloque*: BLE (1905) 121-7, trató en vano de probar que la *Epistula ad Seleucum* (PG 39,111-4) es una falsificación hecha después del concilio de Calcedonia; F. CAVALLE-RA, *Les fragments de St. Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Athanase le Sinaïte*: RHE 8 (1907) 473-497, aportó razones convincentes en favor de su autenticidad.—El *Florilegium Edessenum* contiene un fragmento del *De recta fide*, que es quizás un extracto de la obra perdida *De Spiritu Sancto* mencionada por Jerónimo: I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (SAM Phil.-hist. Abt. Jahrgang 1933, Heft 5) (Munich 1933) 87-92.

ASTERIO DE AMASEA

Asterio, metropolitano de Amasea, en el Ponto, es otro Padre Capadocio. Era contemporáneo de Anfiloquio y de sus tres grandes paisanos. Se sabe poco de su vida. Antes de ser consagrado obispo, entre los años 380 y 390, fue abogado, igual que Anfiloquio. Las dieciséis homilias y panegíricos sobre los mártires que se conservan demuestran su formación retórica y su familiaridad con los clásicos. En uno de ellos, *Adversus kalendarum festum* (*Oratio* 4), condena las costumbres y los abusos paganos de esa fiesta y refuta cuanto dijo Libanios en su discurso en favor de la misma. Asterio pronunció este sermón el primero de enero del año 400. El discurso 11, *Sobre el martirio de Santa Eufemia*, es importante para la historia del arte. Asterio describe una pintura del martirio de esta Santa y la compara con las obras de Eufranor y Timómaco. El segundo concilio de Nicea, del año 787, lo cita por entero dos veces como una prueba preciosa en favor de la veneración de las imágenes sagradas.

Focio (*Bibl. cod.* 271) copia pasajes de otros diez sermones que ya no existen, fuera de dos que descubrió A. Bauer en unos manuscritos del Monte Athos y editó por primera vez A. Bretz. Se ha podido probar que algunas homilías, atribuidas erróneamente a Asterio de Amasea, son obra de su homónimo Asterio el Sofista (cf. *supra*, p.214). En los sermones que pudo leer Focio halló indicios de que Asterio llegó a una edad muy avanzada (*Quaest. Amphiloeh.* 312: PG 101,1161 o 40,477).

Ediciones: PG 40,155-480. Sólo son auténticas catorce de estas homilías: PG 40,163-390. Nueva edición crítica: C. DATEMA, *Asterius of Amasea. Homilies I-XIV.* Text, introd. and notes (Leiden 1970). Otras dos más editó por primera vez A. BRETZ, *Studien und Texte zu Asterios von Amaseia* (TU 40,1) (Leipzig 1914) 107-121. Los extractos de Focio se encuentran en PG 104,201-224.—Para la cita de la homilía sobre Santa Eufemia en las actas del segundo concilio de Nicea (787), cf. MANSI, *SS. Conc. Coll.* 13,16-17 y 308-309.

Traducciones: Alemanas: J. G. V. ENGELHARDT, *Die Homilien des Asterius von Amasea* (3 Prog.) (Erlangen 1830.1832.1833) (nueve homilías). L. KOCH, *Asterius, Bischof von Amasea: Zeitschrift für historische Theologie* 41 (1871) 77-107 (traducción de la homilía 5 sobre Mt 19,3); J. STRZYGOWSKI, *Orient oder Rom* (Leipzig 1901) 118ss (traducción de la homilía 11 *Sobre el martirio de Santa Eufemia*, de B. KEIL).—Francesa: DE BELLEGARDE, *Sermons de St. Basile le Grand avec les sermons de St. Astère, évêque d'Amasée* (Paris 1801).—Inglesa: H. ANDERSON y E. J. JOHNSON, *Ancient Sermons for Modern Times by Asterius, Bishop of Amasea* (Nueva York 1904).

Estudios: M. BAUER, *Asterios Bischof von Amaseia. Sein Leben und seine Werke.* Diss. (Würzburg 1911); M. SCHMID, *Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea und zur philologischen Würdigung seiner Schriften.* (Diss. Munich) (Borna-Leipzig 1911); A. BRETZ, o.c.; D. FECIORU, *Asterio, obispo de Amasea. Su vida y sus obras* (en rumano): *Biserica ort. rum.* 55 (1937) 624-694; N. VORNICESCU, *Combaterea nedreptatilor sociale in cuvintarile Episcopului Asterie al Amasiei: Studii teologice* 10 (1958) 454-462 (la lucha contra la injusticia social en los sermones del obispo Asterio de Amasea).

CAPÍTULO IV

LOS ESCRITORES DE ANTIOQUIA Y SIRIA

Arrio recibió su formación teológica en la escuela de Antioquía. El sacerdote que provocó con su doctrina la gran controversia trinitaria pertenece a la primera generación de estudiantes que produjo el fundador de aquella escuela, Luciano. No debemos, pues, extrañarnos de que consiguiera muchos secuaces entre sus antiguos condiscípulos. Antioquía fue la primera sede episcopal ocupada por un arriano. Después de la deposición de Eustacio el año 326, estuvo en poder de los arrianos hasta el 360. Está fuera de duda que gran número de obispos del patriarcado pertenecieron a distintos partidos arrianos. A pesar de todo ello, sería injusto afirmar que las enseñanzas de la escuela de Antioquía habían de desembocar necesariamente en el arrianismo. La verdad es que los escritores más famosos de esta provincia eclesiástica, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro, defendieron con su pluma la fe nicena contra los arrianos, sin que por ello dejen de ser los más representativos de la escuela de Antioquía. El período que estamos estudiando vio a este gran centro del saber llegar a su apogeo. Mientras tanto, Palestina producía al padre de la historia eclesiástica en la persona de Eusebio de Cesarea y a un gran pastor de almas en la de Cirilo de Jerusalén.

EUSTACIO DE ANTIOQUIA

Uno de los más famosos representantes de la fe ortodoxa en el concilio de Nicea del año 325 fue Eustacio de Antioquía. Nacido en Side de Panfilia, había sido obispo de Berea, en Siria, antes de ser nombrado, en 323 ó 324, para la sede de la capital de Siria. Fue él, según Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,7), el que primero habló en el concilio, y, cuando entró en la asamblea de obispos el emperador Constantino, fue él quien tuvo el honor de saludarle con un discurso de bienvenida, en el que alabó la diligente atención que había demostrado en el ordenamiento de los asuntos eclesiásticos (cf. *infra*, p.381s). Fue ese mismo emperador quien, el año 330, le desterró a Trajanópolis, en Tracia, después que un sínodo arriano de Antioquía le depusiera el año 326. Debió de morir antes del 337, año en que Constancio hizo volver a los obispos desterrados.

Estudios: E. VENABLES, *Eustathius*: DCB 2 (1880) 382-383; S. SALAVILLE, *Eustathe d'Antioche*: DTC 5 (1913) 1554-1565; ID., *Eustathiens*: DTC 5 (1913) 1574-1576; E. PETERSON: EC 5 (1951) 862s; F. CAVALLE-

RA, *Le schisme d'Antioche* (París 1905) 57ss (deposición: fecha y motivos); P. KRAUSE, *Eustathius von Antiochien* Diss. (Breslau 1921) (mecanografiado); E. A. BURN, *Saint Eustathius of Antioch* (Londres 1926); E. SCHWARTZ, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*: ZNW 34 (1935) 129-213 (cisma de Antioquía); H. CHADWICK, *The Fall of Eustathius of Antioch*: JThSt 49 (1948) 27-35, piensa que el año de la deposición fue el 326; W. SCHNEEMELCHER, *Zur Chronologie des arianischen Streites*: ThLZ 79 (1954) 398, comparte la misma opinión; M. RICHARD: MSR 8 (1951) 113, se inclina por el 331 como año de su caída; M. SPANNEUT, *Eustathe d'Antioche*: DHG 15 (1964) 13-23.—Para la cuestión de si fue Eustacio el que pronunció el discurso de bienvenida y presidió el concilio de Nicea, cf. V. C. DE LECLERCQ, *Ossius of Cordova* (Washington 1954) 235s.

I. SUS ESCRITOS

San Jerónimo (*De. vir. ill.* 85) habla de varios tratados compuestos por Eustacio contra la doctrina de los arrianos. Menciona especialmente *De anima* y *De engastrimytho adversum Origenem*, e innumerables cartas que no era posible enumerar una por una (*Ep.* 70,4; 73,2). Sozomeno (*Hist. eccl.* 2,19) asevera que Eustacio «era admirado con razón por su fina elocuencia, como se ve por las obras que nos han sido transmitidas, que han merecido suma aprobación por la selección de las palabras, por su expresión llena de sabor, por la moderación en los sentimientos y la elegancia y gracia de la narración». A pesar de ello, la mayor parte de sus escritos se ha perdido. El único que se conserva íntegro es su opúsculo *Sobre la pitonisa de Endor contra Orígenes* (1 Reg 28). No sólo rechaza Eustacio la interpretación que diera Orígenes a este pasaje concreto, sino toda su exégesis alegórica, porque despoja a la Escritura de su carácter histórico. Lo escribió probablemente antes de que comenzara la controversia arriana.

Ediciones: PG 18,613-674; nueva edición crítica: E. KLOSTERMANN, *Origenes, Eustathius und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor* (KT 83) (Bonn 1912) 16-62.

Estudios: A. BRINKMANN, *Verbesserungsvorschläge zu Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor*: RhM 74 (1925) 308-313 (correcciones a la edición de Klostermann); F. SCHEIDWEILER, *Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor*: RhM 96 (1953) 319-329 (crítica textual).

Fragmentos

De los demás escritos sólo han llegado a nosotros algunos extractos, que se encuentran principalmente en los florilegios dogmáticos. Su obra más importante parece haber sido el *Adversus Arianos*, que comprendía por lo menos ocho libros. Cortos fragmentos de esta obra se encuentran, en griego, en Eulogio de Alejandría, en el compilador de la antología *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* y en Juan Damasceno; en latín, en Facundo de Hermiana y en el papa Gelasio.

Su libro *De anima* constaba, al parecer, de dos partes. La primera era una refutación de los filósofos, en particular de los platónicos, y de sus ideas acerca de las relaciones que existen entre el alma y el cuerpo. La segunda atacaba a los arrianos por afirmar que el Logos asumió un cuerpo humano sin alma humana. Los fragmentos que se conservan defienden la divinidad perfecta y la humanidad perfecta de Cristo, sin que haya el menor indicio de que Eustacio favoreciera ideas que pudieran conducir a la cristología nestoriana de los antioqueños posteriores, como se ha afirmado alguna vez.

Tienen también importancia cristológica los restos de sus tratados exegéticos sobre los Salmos, especialmente sobre los salmos 15 y 92, y sobre los Proverbios 8,22: «El Señor me creó al comienzo de sus caminos, antes que sus obras». Del comentario a los Proverbios, Teodoreto nos ha conservado algunos pasajes cortos en su *Historia eclesiástica*. Parece ser que Eustacio lo compuso hacia el año 329, después que Eusebio de Nicomedia volviera del destierro (cf. *supra*, p.210).

Por desgracia, ni siquiera se conserva su amplia correspondencia, salvo una carta al obispo Alejandro de Alejandría (cf. *supra*, p.17), que se ha logrado recientemente recomponer a base de fragmentos de las *catenae*. Eustacio la escribió, al parecer, siendo todavía obispo de Berea. Refuta a los melquisedequianos, que creían que el Rey-Sacerdote de Salem fue mayor que Cristo, y a otros que le identificaban con el Espíritu Santo. Eustacio declara que era hombre como nosotros e interpreta Génesis 14,18s a la luz de la Epístola de San Pablo a los Hebreos.

Quedan algunos fragmentos siríacos de sus homilías. La *Homilía christologica in Lazarum, Mariam et Martham*, editada por F. Cavallera en 1905, no es auténtica. Lo mismo ha de decirse del *Commentarius in Hexaemeron*, que Leo Allatius publicó en 1629, y de la *Liturgia S. Eustathii*, una anáfora siríaca que se conserva en varios manuscritos.

Ediciones: PG 18,675-704. Colección útil de fragmentos: F. CAVALLERA, *S. Eustathii ep. Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica* (París 1905). Nueva edición crítica de fragmentos: M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques* (Lille 1948). Cf. M. RICHARD, *Note sur une édition récente des écrits d'Eustathe d'Antioche*: MSR 7 (1950) 305-310; F. SCHEIDWEILER, *Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia*: BZ 48 (1955) 73-85 (crítica textual y estudio exegético).—Fragmentos sobre el Génesis: R. DEVREESE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque: Eustathe d'Antioche*: RBil 1935) 189-191. Un nuevo fragmento: J. LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior* (CSCO 102) (Lovaina 1933) 47. Reconstrucción crítica de la *Epistula* a Alejandro de Alejandría: B. ALTANER, *Die Schrift Περὶ τοῦ Μελησιεδέκ des Eustathios von Antiocheia*: BZ 40 (1940) 30-47.

Estudios: L. SALTET, *Une prétendue homélie d'Eustathe*: BLE (1906) 212-220 (la *Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham* es

espuria); A. JÜLICHER: ThLZ 31 (1906) 683ss, y F. DIEKAMP: ThR 5 (1906) 405s, son de la misma opinión; N. P. KÜDRJAVZEV, *Eustathios von Antiocheia*: Bogosl. Vjestn. 1 (1910) 453-465; 2 (1911) 59-77.426-439; 3 (1912) 66-78; F. E. ROBINS, *The Hexaëmeral Literature* Diss. (Chicago 1912) 42ss; L. RADERMACHER, *Eustathius von Antiochien, Platon und Sophocles*: RhM 73 (1924) 449-455; E. SCHWARTZ, *Der sogennante Sermo maior de fide des Athanasius* (SAM Phil.-hist. Kl. 1924, 6) (Munich 1925) (considera a Eustacio autor del *Sermo maior* y de la *Expositio fidei*); cf. J. LEBON, *Le Sermo maior de fide pseudo-athanasien*: Mus 38 (1925) 243-260; Id., *S. Athanase a-t-il employé l'expression 'Ο κυριακός άνθρωπος?*: RHE 31 (1935) 309-311.317-318. Cf. *supra*, p.33; F. SCHEMMELE, *Julian and Eustathius*: PhW 46 (1926) 1262-4 (cree que la *Ep.* 72 del emperador Juliano la escribió Eustacio a Juliano, y la *Ep.* 39 es de Juliano a Eustacio); F. ZOEPFL, *Der Kommentar des Pseudo-Eustathius zum Hexaëmeron* (Münster 1927); W. BROCKMEIER, *De S. Eustathii episcopi Antiocheni dicenti ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium* Diss. Münster (Borna-Leipzig 1932); M. SPANNEUT, *Hippolyte ou Eustathe?*: MSR 9 (1952) 215-220 (el fragmento sobre el Evangelio de San Lucas que se atribuye a Hipólito de Roma [PG 10,700D-701A], en realidad pertenece a Eustacio; cf. ed. SPANNEUT, p.102 n.23); F. SCHEIDWEILER, *Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien?*: ZNW 44 (1952-1953) 237-249 (Eustacio es probablemente el verdadero autor de la fórmula pseudoatanasiana del Credo *Contra Theopaschitas* que se encuentra en el Cod. Ambros. D. 51 [235] f.221a-222b, y que publicó por vez primera H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* [Berlín 1935] 210-212); M. SPANNEUT, *Eustathe d'Antioche exégète*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 549-559.

II. SU CRISTOLOGÍA

Se le ha acusado a Eustacio de ser, en su cristología, un sucesor de Pablo de Samosata (cf. vol.1 p.446-448) y precursor de Nestorio. Aunque con los escasos fragmentos que nos quedan de sus obras resulta muy difícil dar una imagen completa de su doctrina, bastan ciertamente para refutar esta acusación. En su carta sobre Melquisedec reconoce claramente la *communicatio idiomatum*, cuando dice de San Juan Bautista: «Iohannes autem ipsum Verbum corpus factum, quod est principium imaginis et sigilli, manibus suis complexus deduxit in aquas» (fragm.64). En su *Oratio coram ecclesia* dice de los judíos: «Manifeste deprehensi sunt, qui Verbum occidissent et cruci affixissent» (fragm.70). Aplica sin reservas el título *Theotokos* a la Virgen María (fragm.68).

Eustacio fue el primero que intentó hacer una cristología del Logos-Hombre, contra la doctrina del Logos-Sarx que privaba entonces. Con su refutación de esta teoría consiguió un puesto importante en la historia del dogma. Advirtió el peligro que encerraba esta fórmula, a saber, que los arrianos podrían echar mano de ella para demostrar que Cristo asumió un cuerpo humano sin alma; podrían entonces atribuir todos los cambios al mismo Logos y privarle así de su divinidad. Por esta razón recurre él a la fórmula Logos-Hombre e introduce una distinción tan neta entre las dos naturalezas de Cristo, que al-

gunos pasajes (fragm.37.48.24) parecen dar a entender que se había retractado de sus afirmaciones anteriores favorables a la *communicatio idiomatum*. Al poner de relieve la perfección de la humanidad de Cristo contra la cristología Logos-Sarx de los arrianos, acuña fórmulas nuevas que podrían interpretarse mal, como *homo deifer*, ἄνθρωπος θεοφόρος. Sin embargo, sólo si se consideran estas palabras aisladas de otras afirmaciones suyas, se puede tener a Eustacio por sospechoso de adopcionismo o nestorianismo.

Estudios: H. BRUDERS, *Die antiarianische Kampfweise des Eustathius von Antiochien im Gegensatz zu der des hl. Athanasius*: ZkTh 38 (1914) 631-633; F. ZOEPFL, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*: ThO 104 (1923) 170-201; R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine* (Cambridge 1928); A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG 1 (1951) 124-130; M. SPANNEUT, *La position théologique d'Eustathe d'Antioche*: JThSt N. S. 5 (1954) 220-224 (las ideas trinitarias y cristológicas de Eustacio no concuerdan con la tesis de Loofs de que Eustacio es un representante típico de la escuela de Antioquía); Id., *La Bible d'Eustathe d'Antioche*, tesis (París 1956); Cf. MATHON: RSR 13 (1956) 97-102; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 281-284 (los arrianos v Eustacio); M. SPANNEUT, *La Bible d'Eustathe d'Antioche. Contribution à l'histoire de la «version lucianique»*: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 171-190; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 243-249.

AECIO DE ANTIOQUIA

Cuando Eustacio fue desterrado, Antioquía se convirtió en centro del arrianismo. Entre los que defendieron la herejía por escrito se encontraba Aecio, natural de la ciudad. Sócrates dice de él que «nunca tuvo el beneficio de un preceptor académico» y le llama «hombre de tan ruines alcances, y tan poco conocedor de las Sagradas Escrituras, y tan exageradamente aficionado a cavilar, cosa que puede hacer cualquier patán, que nunca estudió con diligencia los escritores antiguos que interpretaron los oráculos cristianos». Fue ordenado diácono por Leoncio, obispo arriano de Antioquía (344-358), y el 362 fue consagrado obispo (FILOSTORGIO, *Hist. eccl.* 7,6).

De sus obras sólo queda un breve tratado, el *Syntagmation* (Συνταγματίον περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ); nos lo ha conservado íntegro Epifanio (*Haer.* 76,11). En 47 tesis defendiendo el santo y seña de los arrianos, *anomoios*, contra las falsas interpretaciones de sus adversarios; se propone además mostrar la diferencia esencial que existe entre el Padre ingénito y el Hijo engendrado. Epifanio añade que Aecio compuso en total unas 300 tesis de esta clase. Sócrates (l.c.) tiene conocimiento de *epístolas* que escribió «al emperador Constancio y a algunas otras personas, en las que entretejía disputas aburridas haciendo una exhibición de sus sofismas». El compilador

de la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* ha conservado (311-2 ed. Diekamp) cinco pasajes de su carta al tribuno Mazón.

Estudios: G. BARDY, *L'héritage littéraire d'Aétius*: RHE 24 (1928) 809-827; V. GRUMEL, *Les textes monothélites d'Aétius*: EO 28 (1929) 159-166; A. KREUZ: LThK² 1 (1957) 165; L. R. WINCKHAM, *The «Syn- tagmation» of Aetius the Anhomean*: JThSt 19 (1968) 532-569 (texto, traducción y notas); L. R. WICKHAM, *Aetius and the Doctrine of Divine Ingeneracy*: SP 11 (TU 108) (Berlín 1972) 259-263.

EUNOMIO DE CICICO

Eunomio, defensor literario y jefe del neoarrianismo, fue más importante que su maestro Aecio. No sabemos nada de su infancia. Gregorio de Nisa (*Contra Eunom.* 1) dice que su padre era labrador, «hombre excelente, excepto por el hijo que tuvo». La misma fuente nos informa que aprendió taquigrafía para ganarse la vida. Sócrates (*Hist. eccl.* 4,7) nos dice que fue secretario de Aecio «y aprendió de él su modo sofisticado de razonar». Eudoxio de Antioquía le ordenó diácono y, el año 360, cuando él era obispo de Constantinopla, le promovió a la sede de Cícico. Como obispo «asombró a sus oyentes con sus extraordinarios alardes de arte «dialéctica» y produjo una gran sensación en Cícico. A la larga, no pudiendo soportar por más tiempo la ostentación de su lenguaje vacío y arrogante, la gente le expulsó de la ciudad. Entonces él se retiró a Constantinopla y pasó a vivir con Eudoxio, siendo tenido como un obispo titular» (SÓCRATES, l.c.). A la muerte de Aecio fue él el exponente principal del anomeísmo, y a sus secuaces se les llamó eunomianos. Se retiró a su finca de Calcedonia (FILOSTORGIO, *Hist. eccl.* 9,4). El año 383 asistió al sínodo de Constantinopla. Poco después le desterró al emperador Teodosio. Hasta el 394 vivió en Halmiris de Mesia, en Cesarea de Capadocia y en la vecina Dacora.

Estudios: E. VENABLES, *Eunomius*: DCB 2 (1880) 286-290; A. JÜLICHER: PWK 6 (1909) 1131-1132; X. LE BACHELET, *Eunomius*: DTC 5 (1913) 1501-1514; C. R. W. KLOSE, *Geschichte und Lehre des Eunomius* (Kiel 1883); M. ALBERTZ, *Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft*: ThStKr 82 (1909) 205-278; L. PARMENTIER, *Eunomius tachygraphe*: RPh (1909) 238-245 (TEODORETO, *Hist. eccl.* 4,18,7); M. SPANNEUT, *Eunomius*: DHG 15 (1963) 1399-1405; L. ABRAMOWSKI, *Eunomios*: RCh 6 (1966) 936-947.

SUS ESCRITOS

Sus obras fueron muy numerosas y provocaron muchas refutaciones. Escribieron contra él Dídimo el Ciego (cf. *supra*, p.94s), Basilio Magno (cf. *supra*, p.230) y Gregorio de Nisa (cf. *supra*, p.286), Sofronio, Apolinar de Laodicea y Teodoro de Mopsuestia. A excepción de los tratados de los dos Capadocios, todas estas refutaciones se han perdido. Desde el año 398, en tiempo de Arcadio, cuatro años después de la muerte

de Eunomio, se fueron sucediendo diversos edictos imperiales, ordenando quemar sus escritos y declarando reo de muerte al que los conservara en su poder. Por esta razón se ha salvado muy poco de su fecunda actividad literaria.

Estudios: M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius* Diss. Halle (Wittenberg 1908); F. DIEKAMP, *Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse*: BZ 18 (1909) 1-13, 190-194; W. WEINBERGER, *Τὰ Ἐυνομίου γράμματα*: WSt (1912) 74-75; T. DAMS, *La controverse eunomiécenne* (1951) (mecanogr.).

1. *Primera Apología* (Ἀπολογία)

La obra más importante de Eunomio es su *Apología*, que se conserva (PG 30,835-868). La publicó el año 361. Fue este corto tratado el que obligó a San Basilio el Grande, a Dídimo el Ciego y a Apolinar de Laodicea a tomar la pluma contra Eunomio. El libro encontró muchos lectores y es una clara muestra de la habilidad retórica de su autor. Su filosofía es neoplatónica y aristotélica, con cierta inclinación hacia el racionalismo y el nominalismo. Para Eunomio, teología es sinónimo de «tecnología» (TEODORETO, *Haer. fab.* 4,3). El único nombre verdadero que se puede aplicar a la divinidad es «Ingénito», porque el no ser engendrado constituye la misma esencia de Dios. El concepto de «ingénito» le permite distinguir a Dios de todos los demás seres. El Hijo es engendrado y, por eso mismo, es de una naturaleza distinta de la de Dios Padre (ἄνόμοιος); fue creado de la nada. Sin embargo, Eunomio se diferencia de Arrio en que admite que Cristo fue adoptado como Hijo de Dios desde un principio, no en premio de una vida virtuosa.

Edición: PG 30,835-868.

Traducción inglesa: W. WHISTON, *Eunomius's Apologetic against which Basil the Great wrote his Refutation*: Primitive Christianity Revived I (Londres 1711) 1-30.

Estudios: F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I* (Münster 1896) 122ss; J. CHAPMAN, *On the Date of the Clementines*: ZNW (1908) 21-34 (la *Apología* utilizada como fuente); J. DE GHELINK, *Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote dans les conflits trinitaires du IV^e siècle*: RHE 26 (1930) 5-42; E. VANDENBUSSCHE, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «le technologue»*: RHE 40 (1944-45) 47-72; L. R. WICKHAM, *The Date of Eunomius' Apology: a Reconsideration*: JThSt 20 (1969) 240-241.

2. *Segunda Apología* (Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας)

Eunomio necesitó por lo menos doce años para contestar a la refutación de su primera *Apología* por San Basilio. Por desgracia, no se conserva su respuesta, que compuso el año 378. Quedan unos extractos extensos en las obras que escribió Gregorio de Nisa contra Eunomio (cf. *supra*, p.286). Constaba, por lo menos, de tres libros, acaso de cinco. Los dos primeros refuta-

ban el libro primero del *Adv. Eunomium* de San Basilio; el tercero refutaba el segundo. Los otros dos, que sólo se encuentran mencionados en Filostorgio (*Hist. eccl.* 8,12), eran, al parecer, la refutación del libro tercero de San Basilio. No es seguro que Eunomio publicara toda la obra a la vez. Focio (*Bibl. cod.* 138) habla solamente de tres libros.

Ediciones: Colección parcial de fragmentos: C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana* (Gotinga 1794) 125ss; M. ALBERTZ, *Untersuchungen* 15-36, trató de reconstruir el contenido y el orden de los textos.

3. *Confesión de fe* (Ἐκθεσις πίστεως)

Ya se ha dicho más arriba (p.286) que Eunomio escribió, el año 383, una explícita profesión de fe que envió al emperador Teodosio. Su texto ha seguido la misma suerte que sus demás escritos. Gregorio de Nisa la criticó severamente, haciéndola objeto de una detallada refutación (cf. *supra*, p.286).

Ediciones: J. D. MANSI, *SS. Conc. Coll.* 3,645-9; nueva edición: C. H. G. RETTBERG, o.c., 147ss; J. D. GOLDHORN, *S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel.* (Bibl. patr. Graec. dogm. cur. J. C. Thilo II) (Leipzig 1854) 618-629.

4. *Comentario a la Epístola a los Romanos*

Nada queda de su comentario *Sobre la Epístola de San Pablo a los Romanos*, que, según Sócrates (*Hist. eccl.* 4,7), comprendía siete libros.

5. *Cartas*

Focio (*Bibl. cod.* 138) leyó 40 cartas de Eunomio, dirigidas «a personas distintas». No se ha salvado ninguna para poder formarnos nuestra opinión. Filostorgio las prefería a todos sus demás escritos (*Hist. eccl.* 10,6 al final), mientras que Focio, por el contrario, afirma: «En ellas adopta la misma forma sutil, porque ignora las leyes del estilo epistolar y no tenía práctica».

Estudios especiales: A. SLOMKOWSKI, *Doctrina Semiarianorum de circuminsessione personarum SS. Trinitatis:* CTh 16 (1935) 95-103; P. WORRALL, *St. Thomas and Arianism:* RTAM 23 (1956) 208-259; J. DANÉLOU, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle:* REG 69 (1956) 412-432; W. J. W. KOSTER, *De Arii et Eunomii sotadeis:* Mnem 16 (1963) 135-141.

EUSEBIO DE CESAREA

La edad de oro de la literatura patrística se abre con la espléndida producción del «Padre de la Historia Eclesiástica», Eusebio de Pánfilo, obispo de Cesarea de Palestina. Combina el máximo interés por el pasado con una participación muy activa en la tarea de dar forma al presente. Es, a la vez, historiador y controversista, una figura sobresaliente en las lu-

chas religiosas de su tiempo, uno de los últimos apologistas y primer cronista y archivero de la Iglesia. Refleja con más fidelidad que ningún otro autor los cambios radicales que se estaban realizando en la historia del mundo en esta época. Es un representante típico de la era que vio aparecer al primer emperador cristiano.

Parece que la ciudad de Cesarea no fue solamente el lugar de su formación intelectual, de su actividad literaria y de su sede episcopal, sino también de su nacimiento hacia el año 263. Esta ciudad se había transformado en un centro del saber desde que el exiliado Orígenes fundara allí su famosa escuela; su legado literario constituyó la base de una biblioteca, que el presbítero Pánfilo amplió, convirtiéndola en sede de la ciencia (cf. vol.1 p.353 y 451). A Pánfilo debía Eusebio su formación científica, así como su admiración por el gran Maestro alejandrino, que le duró toda la vida. Por veneración y gratitud a su maestro y amigo, se hizo llamar Eusebio de Pánfilo, es decir, hijo espiritual de Pánfilo, y honró su memoria con una biografía, después que murió mártir en el año séptimo de la persecución de Diocleciano, el 6 de febrero de 310. El mismo Eusebio hubo de huir a Tiro para escapar de la muerte; de allí pasó al desierto egipcio de la Tebaida. Aun allí dieron con él, le apresaron y encarcelaron.

Por lo que parece, el mismo año que trajo la paz y la libertad de la Iglesia (313), le elevó a él a la sede de Cesarea. Como obispo se vio pronto envuelto en la controversia arriana, que él esperaba resolver sugiriendo mutuas concesiones a los dos partidos contrarios, sin percatarse de la importancia que tenía la doctrina que estaba en litigio. Escribió varias cartas en favor de Arrio y tuvo gran influencia en el sínodo de Cesarea que declaró ortodoxa la profesión de fe hecha por Arrio, aunque le pidiera que se sometiera a su obispo. Poco después, un sínodo de Antioquía, el año 325, excomulgaba al obispo de Cesarea por rechazar una fórmula que iba dirigida contra la doctrina arriana. En el concilio de Nicea, del 325, trató de proseguir sus esfuerzos conciliadores como representante principal del partido de centro, que proponía un reconocimiento de la divinidad verdadera de Cristo, pero en términos simplemente bíblicos, y rechazaba la doctrina homousiana de Atanasio por creer que llevaba lógicamente al sabelianismo. Acabó firmando el símbolo redactado por el concilio, pero sólo por conformarse externamente a los deseos del emperador, sin ningún asentimiento interno. Poco después se alió abiertamente con Eusebio de Nicomedia y tuvo una parte preponderante en el sínodo de Antioquía del 330, que depuso al obispo local Eustacio, y en el sínodo de Tiro del 335, que excomulgó a Atanasio. Escribió, además, dos tratados contra Marcelo de Ancira, quien un año más tarde perdía su sede episcopal.

Su admiración por el emperador, que restableció la paz entre la Iglesia y el Estado después de siglos de sangrientas persecuciones, no conocía límites. Constantino le distinguió con un trato de favor. Al cumplirse los aniversarios vigésimo y trigésimo de haber tomado las riendas del gobierno, Eusebio fue el encargado de pronunciar los panegíricos. Y cuando Constantino murió el 22 de mayo de 337, él dedicó a su memoria una extensa eulogia. Es posible que influyera en las medidas adoptadas por el emperador contra los obispos ortodoxos, pues él parece que fue su principal consejero en materias teológicas. Murió pocos años después que Constantino, el año 339 ó 340.

Estudios: J. B. LIGHTFOOT: DCB 2 (1880) 308-348; E. SCHWARTZ: PWK 6 (1907) 1370-1439; H. LECLERCQ, *Eusèbe de Césarée*: DAL 5 (1922) 747-775; A. P. FRUTAZ y A. PENNA: EC 5 (1951) 841-854; K. ALAND: RGG³ 2 (1958) 739-740; M. WEIS, *Die Stellung des Eusebius von Caesarea im arianischen Streit* (Tréveris 1920); F. J. F. JACKSON, *Eusebius Pamphili. A Study of the Man and his Writings* (Cambridge 1933); D. S. BALANOS, 'Ο χαρακτήρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἱστορικοῦ Εὐσεβίου: Estudios en honor de S. Lampros (Atenas 1935) 515-522; Id., *Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius*: ThQ 116 (1935) 309-322; H. V. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 61-71; E. SCHWARTZ, *Griechische Geschichtsschreiber* (Leipzig 1957) 495-598; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea* (Londres 1960); M. J. RONDEAU y J. KIRCHMEYER, *Eusèbe de Césarée*: DSp 4,2 (1961) 1687-1690; A. DEMPF, *Eusebios als Historiker* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte Phil.-Hist. Klasse, 11) (Munich 1964); J. MOREAU, *Eusèbe de Césarée de Palestine*: DHG 15 (1965) 1437-1460; Id., *Eusebius von Caesarea*: RCh 6 (1966) 309-345; F. OVERBECK, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung* (Darmstadt 1965); M. J. HIGGINS, *Two Notes (I. Athanasius und Eusebius on the Council of Nicaea)*: Polychronion. Festschrift F. Dölger (Heidelberg 1966) 238-243; D. L. HOLLAND, *Die Synode von Antiochien (324-25 und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa)*: ZKG 81 (1970) 163-181.

SUS ESCRITOS

Si exceptuamos a Orígenes, Eusebio sobrepasa a todos los Padres griegos en la investigación y en la erudición. Era un trabajador infatigable. Continuó escribiendo hasta una edad muy avanzada. Sus tratados son verdaderos almacenes de citas que extractaba de obras paganas y cristianas, algunas de ellas que ya no existen. Esto explica que su obra literaria se haya conservado en su mayor parte, aunque tuviera en contra sus tendencias arrianas. Sus escritos revelan unos conocimientos tan vastos, que resultan realmente sorprendentes. Eusebio aparece muy versado en Sagrada Escritura, en historia pagana y cristiana, en literatura antigua, en filosofía, geografía, cronología técnica, exégesis, filología y paleografía. Le falta, por el contrario, completamente, el sentido de la forma y de la composición. Focio hace esta observación: «Su estilo no es agradable ni brillante, pero él es un hombre de gran saber» (*Bibl. cod.* 13). Aunque es un apologista de grandes recursos,

no pertenece al número de los teólogos eminentes de la antigüedad. Si alcanzó fama eterna, fue por sus grandes obras históricas.

Colecciones: PG 19-24.—Nueva edición crítica: GCS, 8 vols. editados hasta el momento (1902-1956), por I. A. HEINKEL, T. MOMMSEN, E. KLOSTERMANN, H. GRESSMANN, J. KARST, R. HELM, K. MRAS.

Traducciones: *Alemanas:* J. M. PFÄTTISCH: BKV² 9 (1913), con una introducción de A. Bigelmair V-LXI; P. HÄUSER: BKV³ 1 (1932).—*Francesa:* G. BARDY: SCH 31 (1952); 41 (1955); 55 (1958).—*Inglesa:* A. C. C. MCGIFFERT y E. C. RICHARDSON: LNPF ser.2 vol.1 (1890); C. LUIBHEID, *The Essential Eusebius* (Nueva York 1966).

Estudios: E. FRITZE, *Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des Eusebios*. Diss. (Berna-Leipzig 1910); A. BIGELMAIR, *Zur Theologie des Eusebius von Caesarea*: Festschrift G. Hertling (Kempten 1913) 65-85; D. DE BRUINE y A. WILMART, *Membra disiecta*: RB 36 (1924) 121-136 (lista de manuscritos); J. STEVENSON, *Studies in Eusebius* (Cambridge 1929); H. G. OPITZ, *Euseb von Caesarea als Theologe*: ZNW 34 (1935) 1-19; H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*. Diss. Leiden (Amsterdam 1939); A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich-Pasing 1949) 73-80; B. ALTANER, *Augustinus und Eusebios von Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung*: BZ 44 (1951) 1-6; M. J. RONDEAU y J. KIRCHMEYER, *Eusèbe de Césarée*: DSP 4,2 (1961) 1687-1690; G. RUHBACH, *Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea*. Diss. (Heidelberg 1962) (mecanogr.); A. DEMPFF, *Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius* (Munich 1962); A. WEBER, APXH. *Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea* (diss. Univ. Gregoriana) (Roma 1964); R. FARINA, *La teologia di Eusebio e la «svolta di Nicea»*: Salesianum 27 (1965) 606-671; R. CL. GEREST, *Naissance de la théologie au service de l'Église militante des II^e et III^e siècles. Notes de lectures d'Eusèbe de Césarée*: Lumière et Vie 14 (1965) 15-31; H. KEMLER, *Hegesipp- ein judenchristlicher Apologet. Traditionsgeschichtliche Studien zu seiner fragmentarisch erhaltenen Schrift unter besonderer Berücksichtigung ihrer Auswertung durch Euseb* (diss.) (Gotinga 1966); A. WEBER, *Die Taufe Jesu im Jordan als Anfang nach Eusebius von Cäsarea*: Theologie und Philosophie (= Schol) 41 (1966) 20-29; FR. RICKEN, *Die Logoslehre des Eusebios von Cäsarea und der Mittelplatonismus*: Ibidem 42 (1967) 341-358; M.-J. RONDEAU, *Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes*: RSR 56 (1968) 385-434; R. MUÑOZ PALACIOS, *La mediación del Logos preexistente a la encarnación, en Eusebio de Cesarea*: EE 43 (1968) 381-414; Id., *Trascendencia e inmanencia de Dios en la teología del Logos de Eusebio de Cesarea*: Estudios Trinitarios 3 (1969) 143-154.

1. Obras históricas

1. La Crónica

Entre sus primeras composiciones hay una que comúnmente se llama *Crónica*; su autor la llama Χρονικοί κανόνες και ἐπιτομή παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων (*Ecl. proph.* 1,1; *Hist. eccl.* 1,1,6). La escribió hacia el año 303. Consiste de dos partes: la primera, que en realidad es la introducción, contenía breves resúmenes de la historia de los caldeos, basada en extractos de Alejandro Polistor, Abideno y Josefo; de los asirios, siguiendo a Abideno, Castor, Diodoro y

Cefalión; de los hebreos, a base del Antiguo Testamento, Josefo y Clemente de Alejandría; de los egipcios, siguiendo a Diodoro, Maneto y Porfirio; de los griegos, según Castor, Porfirio y Diodoro; y de los romanos, según Dionisio de Halicarnaso, Diodoro y Castor.

La segunda parte estaba compuesta de cuadros sincrónicos, dispuestos en columnas paralelas (χρονικοί κάρονες) y acompañados de notas señalando los principales acontecimientos de la historia universal, y especialmente de la sagrada. Eusebio escogió como punto de partida el año del nacimiento de Abraham (2016-2015 antes de Cristo) y dividió toda la historia en cinco períodos: desde Abraham hasta la toma de Troya; desde la caída de Troya hasta la primera Olimpiada; desde la primera Olimpiada hasta el año segundo del reinado de Darío; desde el año segundo del reinado de Darío hasta la muerte de Cristo; desde la muerte de Cristo hasta el año 303 después de Cristo. La finalidad que se proponía Eusebio era probar que la religión judía, cuya continuación legítima es el cristianismo, era más antigua que ninguna otra. Esta idea no era nueva en absoluto. Ya en el siglo II, los apologistas, con el mismo fin, habían tratado de demostrar la gran antigüedad de Moisés. Además, a principios del siglo III, Julio Africano (cf. vol. I p. 444s) había basado en el mismo principio sus *Crónicas*, que constituyen la primera historia sincrónica del mundo. No cabe duda de que Eusebio tomó como modelo la obra de Africano y encontró allí gran parte de sus materiales, aunque no lo diga expresamente. Con todo, la obra de Eusebio es muy superior, no sólo porque sigue en casi todo a autores mejores y más antiguos, sino porque tiene un método más crítico. Su principal ventaja respecto de sus predecesores está en haber liberado del milenarismo a la crónica cristiana. Con su datación de los acontecimientos bíblicos pretende probar que el sistema seguido por Africano es equivocado y carece de valor científico. No quiere empezar con Adán y con la caída, porque nadie sabe cuánto tiempo permaneció el hombre en el paraíso, y también porque el texto de las cifras que se dan en la Biblia sólo es sano y seguro a partir del tiempo de Abraham. Advertimos aquí el juicio de un autor avezado a la crítica textual.

El original griego ha desaparecido, fuera de algunos fragmentos y extractos. La totalidad del texto sólo se ha conservado en una traducción armenia del siglo VI. La segunda parte existe, además, en una versión latina preparada por Jerónimo en Constantinopla el año 380. Pero ni la edición armenia ni la latina se basan en el original, sino en una revisión que continuaba más allá del año 303, hasta el año 20 del reinado de Constantino. Además, Jerónimo no se contentó con dar la obra de Eusebio tal como estaba, sino que la amplió añadiendo gran número de datos sobre historia general, y especialmente sobre

historia romana, y poniéndola al día, es decir, continuándola desde el año 325 hasta el 378, año de la muerte de Valente. Bajo esta forma llegó al Occidente la *Crónica* y dominó toda la historiografía de la Edad Media. Es uno de los libros básicos sobre los que se ha apoyado enteramente la investigación del pasado de la humanidad.

Ediciones: MG 19,99-598; A. SCHOENE, 2 vols. (Berlín 1866-1875). El vol.1 contiene: *Armeniam versionem Latine factam ad libros manuscriptos recensuit H. PETERMANN, Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographicas sex adiecit A. SCHOENE*. Vol.2: *Armeniam versionem Latine factam e libris manuscriptis recensuit H. PETERMANN. Hieronymi versionem Latine factam e libris manuscr. rec. A. SCHOENE. Syriam epitomen Latine factam e libro Londinensi recensuit E. ROEDIGER*. Nuevas ediciones críticas: J. K. FOTHERINGHAM, *Eusebii Pamphili Chronici canones Latine vertit, adauxit ad sua tempora produxit Sanctus Eusebius Hieronymus* (Londres 1923); R. HELM: GCS 24 (1913): *Die Chronik des Hieronymus Hieronymi Chronicon*. I. Teil: *Text*; Id., GCS 34 (1926) II. Teil: *Lesarten der Handschriften und quellenkritischer Apparat zur Chronik*. GCS 47 (1956) combina GCS 24 y 34 en una nueva edición de R. HELM.

Traducción alemana: J. KARST, GCS 20 (1911), *Eusebius' Werke V: Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Mit textkritischen Apparat*.

Estudios: H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* 2,1 (Leipzig 1885) 23-107 (la *Crónica* de Eusebio); A. SCHOENE, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus* (Berlín 1900); H. MONTZKA, *Die Quellen zu den assyrisch-babylonischen Nachrichten in Eusebius' Chronik: Klio* (1902) 351-405; J. K. FOTHERINGHAM, *The Bodleian Manuscript of Jerome's Version of the Chronicle of Eusebius (reproduced in collotype)* (Oxford 1905) (el mejor manuscrito); A. RAHLFS, *Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften: ZAW* (1908) 60-62; A. BAUER, *Beiträge zu Eusebius und den byzantinischen Chronographen* (SAW 162) (Viena 1909); D. SERRUYS, *La notation ascendante des nombres dans la Chronique d'Eusèbe: RPh* (1914) 215-218; D. DHORME, *Les sources de la Chronique d'Eusèbe: RBibl* (1910) 233-237 (Senaquerib); P. KESSELING, *Die Chronik des Eusebius in syrischer Überlieferung. Diss.* (Bonn 1917); extracto (Duderstadt 1921): OC 3.^a ser., 1 (1926) 23-48, 223-241; 2 (1927) 33-56; R. HELM, *Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform* (AAB) (Berlín 1924); Id., *De Eusebii in Chronicorum libro auctoribus: Eranos* (1924) 1-40; H. J. LAWLOR, *The Chronology of Eusebius: CQ* (1925) 94-101; R. HELM, *Die Liste der Thalassokratien in der Chronik des Eusebius: Hermes* (1926) 241-263; Id., *Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte* (Phil. Supplbd. 21,2) (Leipzig 1929); Id., *Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' Chronik: SAB* (1929) 371-408; L. SANTIFALLER, *Über eine Unzialhandschrift der Chronik des hl. Hieronymus aus dem 5 Jahrhundert (Beiträge zur Paläographie II): HJG* 59 (1939) 412-431; J. CARCOPINO, *Sur un passage de la Chronique de S. Jérôme: Mélanges F. Martroye* (Paris 1941) 73-79 (población de Roma); H. EMONDS, *Zweite Auflage im Altertum* (Leipzig 1941) 45-55; V. GRUMEL, *Les premières ères mondiales: REB* 10 (1952) 93-108; G. D'ANNA, *Cronica di Cornelio Nepote fonte secondaria di S. Gerolamo: RIL*, 86 (1953) 211-232 (para completar el *Chronicon*); J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Roma 1954) 104-113; H. ERBSE, *Vier Bemerkungen zu Herodot: RhM* 98 (1955) 99-120; M. MILLER, *Archaic Literary Chronography: JHS* 75 (1955) 54-58; D. S. WALLACE-HADRILL, *The Eusebian Chronicle. The Extent and Date of Composition of its Early*

Editions: JThSt N.S. 6 (1955) 248-253; R. SCHMID, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*: ZKG 67 (1956) 288-317; J. STEINMANN, *Saint Jérôme* (París 1958) 102-106 (la *Crónica* de Eusebio); A.-D. V. DEN BRINCKEN, *Studien zur lateinischen Weltchronistik* (Düsseldorf 1957) 60-67.230-235; W. DEN BOER, *Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography*: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 348-362; J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne* (Dakar 1961); M. HARL, *L'histoire de l'humanité racontée par un écrivain chrétien du début du IV^e siècle*: REG 75 (1962) 522-531.

2. *La Historia eclesiástica*

La obra que ha hecho inmortal a Eusebio ha sido su *Historia de la Iglesia* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία). En su forma actual comprende diez libros, que cubren el período que va desde la fundación de la Iglesia hasta la derrota de Licinio (324) y mando único de Constantino. No debe entenderse mal el título, como si el propósito de Eusebio fuera el registrar las vicisitudes y aun el desarrollo de la Iglesia desde los comienzos hasta su época. No pretende dar una narración completa y equilibrada; mucho menos trata de exponer ordenada y razonadamente la expansión y el crecimiento del cristianismo. Su obra constituye más bien una colección extremadamente rica de hechos históricos, documentos y extractos de un crecido número de escritos de la Iglesia primitiva. Explica en la introducción el orden que ha seguido en la recopilación del material:

Me he propuesto consignar por escrito las sucesiones de los santos Apóstoles, cubriendo el período que se extiende desde nuestro Salvador hasta nosotros; el número y carácter de los acontecimientos que se registran en la historia de la Iglesia; el número de aquellos que, bien sea de palabra o por escrito, fueron los mensajeros de la Palabra de Dios en cada generación; asimismo los nombres, número y época de aquellos que, llevados por el deseo de innovación hasta los límites extremos del error, se proclamaron a sí mismos introductores de la falsa gnosis, haciendo cruel estrago en el rebaño de Cristo, como lobos rapaces. A esto añadiré el destino que le ha tocado a toda la nación de los judíos desde el momento de su complot contra nuestro Salvador; además, el número, naturaleza y fechas de los ataques que los paganos han desencadenado contra la Palabra divina y el carácter de aquellos que en una y otra época combatieron por causa de dicha Palabra hasta el punto de derramar sangre y sufrir torturas; otrosí, los martirios de nuestros propios días y la ayuda que a todos ellos dispensó misericordiosa y bondadosamente nuestro Salvador. Empezaré, pues, por la primera dispensación de Dios respecto de nuestro Salvador y Señor, Jesucristo.

Pero, aun así, pido para el proyecto la benevolencia de los bondadosos, pues reconozco que está por encima de nuestras fuerzas el cumplir la promesa de un modo completo y perfecto, pues somos los primeros en abordar esta empresa, como caminantes en camino solitario jamás hollado por plantas humanas.

Así, pues, la intención del autor era presentar: 1) las listas de los obispos de las comunidades más importantes; 2) los maestros y escritores cristianos; 3) los herejes; 4) el castigo del pueblo judío por parte de Dios; 5) las persecuciones de los cristianos; 6) los martirios y la victoria final de la religión cristiana. Este orden deja traslucir la intención apologética de toda la obra: suministrar la prueba de que ha sido Dios quien ha fundado la Iglesia y la ha guiado hasta su victoria final sobre el poder del Estado pagano.

Siendo su misma época un período en que acontecimientos históricos de grandísima importancia se sucedían unos a otros con gran rapidez, se vio obligado Eusebio, varias veces, a hacer adiciones al original para tener al día su principal obra. La *Historia eclesiástica* ha pasado, pues, por varias etapas que se ha dado en llamar ediciones. E. Schwartz contó cuatro y propuso la siguiente teoría: la primera, que comprendía los libros primero al octavo, apareció el año 312; la segunda, con la adición del libro noveno, el 315; la tercera añadió el libro décimo y apareció el año 317; la cuarta, que suprimió los pasajes que no iban bien con la *damnatio memoriae* de Licinio, reemplazándolos con la descripción de su caída, se publicó el año 325, al tiempo del concilio de Nicea. H. J. Lawlor ha presentado una hipótesis opuesta; según él, la obra en su forma primera habría aparecido mucho antes de lo que supone Schwartz. Las investigaciones más recientes favorecen la opinión de los que creen que los libros primero al séptimo se publicaron antes de que Diocleciano iniciara su persecución (303).

La *Historia eclesiástica* logró en todas partes un gran éxito. Fue copiada tantas veces, que el texto de la última edición crítica se ha podido basar en siete manuscritos griegos del siglo IX al XI: tres de la Bibliothèque Nationale de París (*Codex Parisinus* 1430.1431.1432), dos de la Biblioteca Laurentiana de Florencia (*Codex Laurentianus* 70,7 y 70,20), uno de la Biblioteca de San Marcos de Venecia (*Codex Marcianus* 338) y uno de Moscú (*Codex Mosquensis* 50).

Han llegado hasta nosotros, por añadidura, tres traducciones. La más antigua es la siríaca, hecha probablemente en el siglo IV, que sirvió de base a una versión armenia antigua muy literal. La siríaca es mucho mejor que la traducción latina que hizo Rufino el año 403. Este, muchas veces, parafrasea el texto e interpreta erróneamente el original, pero tiene la ventaja de proseguir la historia hasta la muerte de Teodosio el Grande, el

año 395, agregando otros setenta años. Ya hemos dicho que en todo el Occidente la *Historia eclesiástica* se conoció en esta traducción latina.

Ediciones: PG 20,45-906; nueva edición crítica: GCS 9 en 3 vols. Las partes I (1903) y II (1908) continen el texto; la parte III (1909) las introducciones y los índices. El texto griego lo editó E. SCHWARTZ. La traducción latina de Rufino, ed. por T. MOMMSEN. Edición aparte: E. SCHWARTZ, *Eusebius' Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe* 5.^a ed. (Berlín 1952); K. LAKE, *Eusebius. The Ecclesiastical History. With an English Translation* (LCL) 2 vols. (Londres 1926.1932) (reproduce el texto de GCS); E. GRAPIN, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Texte grec et trad. française* 3 vols. (París 1905-1913); G. BARDY: SCH 31 (1952; reimpr. 1965), 41 (1955; reimpr. 1965), 55 (1958; reimpr. 1967), 73 (1960); G. DEL TON, *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*. Testo greco con trad. e note (Roma 1964); H. KRAFT y H. A. GÄRTNER, *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte*, hrsg. u. eingel. von H. K., über. von PH. HÄUSER, neu durchges. von H. A. G. (Munich 1967).—P. BEDJAN publicó una versión siríaca (Leipzig 1897); mejoraron la edición W. WRIGHT y N. MCLEAN, *The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac* (Cambridge 1898). Los mequitaristas editaron una traducción armenia de esta versión siríaca (Venecia 1877). Restos de una versión copta fueron traducidos por W. E. CRUM, *Eusebius and Coptic Church Histories: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 24 (1902) 68-84.

Traducciones: Alemanas: M. STIGLOHER: BKV (1870); P. HÄUSER: BKV³ 1 (1932); H. A. GÄRTNER, l.c.; E. NESTLE: TU 21,2 (1901), publicó una traducción alemana de la versión siríaca. La versión armenia de los libros 6 y 7 la tradujo al alemán E. PREUSCHEN: TU 22,3 (1902).—Francesas: E. GRAFIN, o.c.; G. BARDY, o.c.—Holandesas: H. MEYBOOM, *Eusebius, Kerkgeschiedenis* (Oudchristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling, deel 2-4) (Leiden 1909); D. FRANCES, *Eusebius' Kerkelijke geschiedenis* (Bussum 1946).—Inglesas: A. C. MCGIFFERT: LNPF ser.2 vol.1 (1890) 73-387; K. LAKE, o.c. (el vol.2 reproduce la traducción de Oulton); H. J. LAWLOR y J. L. OULTON, *Eusebius, The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, transl. with introd. and notes, 2 vols. (SPCK) (Londres 1927-1928); R. J. DEFERRARI: FC 19 (1953), 29 (1955); G. A. WILLIAMSON, *The History of the Church from Christ to Constantine*. Transl. with an introd. (Harmondsworth 1965).—Italiana: G. DEL TON, *Eusebio, Storia ecclesiastica* (Siena 1931, Florencia 1943); ID., *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*. Testo greco con trad. e note (Roma 1964).—Sueca: I. A. HEIKEL, *Eusebius, Kyrko-historia*. Overs. fr. grekiskan med inledning och forklaringar (Estocolmo 1937).

Estudios: A. HALMEL, *Die Entstehung der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea* (Essen 1896); H. J. LAWLOR, *Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius* (Nueva York 1912) (fuentes de Eusebio, crítica de la idea de Schwartz de las cuatro ediciones); F. JASKOWSKI, *Die Kirchengeschichte des Eusebius und der Primat: Kirchliche Zeitschrift* (1909) 104-110; E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des Eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen* (Berlín 1926); ID., *Paläographisches zum Kanon des Eusebius: Festgabe F. Degering* (Leipzig 1926) 42-56; J. DE GHELLINCK, *À propos d'un texte d'Eusèbe (l'histoire du symbole des apôtres): RSR* 18 (1928) 118-125 (*H. E.* 5,28,3-6); R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit* (Berlín 1929); J. E. L. OULTON, *Rufinus's Translation of the Church History of Eusebius: JThSt* 30 (1929) 150-174; J. SALAVERRI, *La cronología en la «Historia eclesiástica» de Eusebio Cesariense: EE* 11 (1932) 114-123; ID., *La idea de tradición en*

la «*Historia eclesiástica*» de Eusebio Cesariense: Greg 13 (1932) 211-240; ID., *La sucesión apostólica en la «Historia eclesiástica» de Eusebio Cesariense*: Greg 14 (1933) 219-247; N. H. BAYNES, *Eusebius and the Christian Empire*: Mélanges Bidez (Bruselas 1934) 13-18 (*H. E.* 10,4,60ss); J. SALAVERRI, *El origen de la revelación y los garantes de su conservación en la Iglesia según Eusebio de Cesarea*: Greg 16 (1935) 349-373; M. MÜLLER, *Die Überlieferung des Eusebius in seiner Kirchengeschichte über die Schriften des Neuen Testaments und deren Verfasser*: ThStKr 105 (1933) 425-455; N. ZERNOV, *Eusebius and the Paschal Controversy at the End of the Second Century*: ChQ 116 (1933) 24-41; F. J. F. JACKSON, *Eusebius Bishop of Caesarea and First Christian Historian* (Cambridge 1933); ID., *A History of Church History* (Cambridge 1939) 56-70; W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung* (Munich 1934); W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubinga 1934) 13-16.45s.66s.151-161.193-195 (Eusebio no merece confianza); H. DOERGENS, *Eusebios von Caesarea, der Vater der Kirchengeschichte*: ThGl 29 (1937) 446-448; H. GRÉGOIRE, *About Licinius' Fiscal and Religious Policy*: Byz 13 (1938) 551-560 (*H. E.* 8, 14,10); H. SCHÖNE, *Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie. Eusebios, Kirchengeschichte 5,28,13-19 in neuer Übertragung erläutert*: Pisciculi. Festschrift F. J. Dölger (Münster 1939) 252-265; L. ALLEVI, *Eusebio di Cesarea e la storiografia ecclesiastica*: SC (1940) 550-564; H. EMONDS, o.c., 25-45; F. TAILLIEZ, *Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe*: OCP 9 (1943) 431-449 (corrección de *H. E.* 2,25, que trata de la tumba de San Pedro); C. C. TORREY, *James the Just and his Name Oblias*: JBL (1944) 93-98 (*H. E.* 2,23); F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia, His Life and Works* (Washington 1945) 158-175; M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe*: RSR 33 (1946) 164-210; W. SESTON, *L'amnistie des vicennalia de Dioclétien d'après P. Oxy. 2187*: Chronique d'Égypte (1947) 333-337; F. M. HEICHELHEIM-SCHWARZENBERGER, *An Edict of Constantine the Great. Study of Interpolations*: SO (1947) 1-19; H. KATZENMAYER, *Petrus und der Primat des römischen Bischofs in der Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία des Bischofs Eusebius von Caesarea*: IKZ 38 (1948) 153-171; R. H. CONNOLLY, *Eusebius, H. E., V, 28*: JThSt (1948) 73-79; A. D'ACCINNI, *La data della salita al trono di Diocleziano*: RFIC (1948) 244-256; W. KÜHNERT, *Der antimontanistische Anonymus des Eusebius*: ThZ 5 (1949) 436-446 (*H. E.* 5,16-17); O. PERLER, *Das vierte Makkabäerbuch. Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte*: RAC (1940) 42-72 (*H. E.* 5,1-2); J. ZEILLER, *Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens*: AB 67 (1949) 49-54 (*H. E.* 5,1-4); W. VÖLKER, *Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte leiten?*: VC 4 (1950) 157-180; H. GRÉGOIRE v P. ORGELS, *La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le Corpus Polycarpianum*: AB 69 (1951) 1-38 (cronología de Eusebio); G. ZUNTZ, *A Textual Note on Eusebius (Hist. Eccl. VI, 41,15)*: VC 5 (1951) 50-54; F. GRIFFE, *À propos de la date du martyre de saint Polycarpe*: BLE 52 (1951) 170-177 (retiene el año 155 ó 156 como fecha de la muerte de San Policarpo en contra de Grégoire); W. TELFER, *The Date of the Martyrdom of Polycarp*: JThSt N.S. 3 (1952) 79-83 (contra Grégoire); G. G. SPAUDE, *An Examination of Eusebius' Church History as a Source for N T Study* Diss. South. California Univ. (1952); H. J. MARROU, *La date du martyre de saint Polycarpe*: AB 71 (1953) 5-20 (contra Grégoire); E. GRIFFE, *Un nouvel article sur la date du martyre de saint Polycarpe*: BLE 54 (1953) 178-181; J. CARCOPINO, *Note sur deux textes controversés de la tradition apostolique romaine*: Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1952) 424-433 (*H. E.* 2, 27,7); H. GRÉGOIRE, *Gélase ou Rufin? Un fait nouveau*: NC 5 (1953) 472 (Gelasio escribió la continuación de la *H. E.*); J. MOREAU, *Les «Litterae Licinii»*: Annales Universitatis Saraviensis 2 (1953) 100-105 (*H. E.* 10,5); E. HONIGMANN, *Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée*:

BAB 40 (1954) 122-161 (Gelasio no pudo haber escrito la continuación); M. ADRIANI, *La storicità dell'editto di Milano*: Studi Romani 2 (1954) 18-32; G. S. P. FREEMAN-GRENVILLE, *The Date of the Outbreak of Montanism*: JEH 5 (1954) 7-15; R. L. P. MILBURN, *Early Christian Interpretations of History* (Londres 1954); H. NESSELHAUF, *Das Toleranzgesetz des Licinius*: HJG 74 (1954) 44-61; C. SAUMAGNE, *Du mot ἀρεσις dans l'édit licinien de l'année 313*: ThZ 10 (1954) 376-387; W. SCHMID, *Eusebianum. Adnotatio ad Epistulam Antonini Pii a Christianis fictam*: RhM 97 (1954) 190s (H. E. 4,13,5); J. R. LAURIN, o.c., 113-124; G. BARDY, *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique*: RHE 50 (1955) 5,20 (subordinacionismo); K. BALTZER y H. KOESTER, *Die Bezeichnung des Jakobus als ὀβλιος*: ZNW 46 (1955) 141-142 (H. E. 2,23-7); J. ZEILLER, *À propos d'un passage énigmatique de Méiton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens*: REAug 2 (1956) 257-263 (H. E. 4,26,5-6); C. CECHELLI, *Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo*: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni (Milán 1956) I 351-362 (H. E. 2,2,5); M. SORDI, *Un senatore cristiano dell'età di Commodo*: Epigraphica 17 (1957) 104-112 (H. E. 5,21,2-5); F. SCHEIDWEILER, *Die Bedeutung der Vita Metrophanis et Alexandri für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern*: BZ 50 (1957) 74-98; ID., *Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia*: ZNW 49 (1958) 123-129 (H. E. 4,13; 5,11s. Edicto de Antonino Pío; carta sobre los mártires de Lyon); K. HEUSSI, *Zum Geschichtsverständnis des Eusebios von Caesarea*: Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr. Schiller-Universität Jena 7 (1958) 89-92; M. RICHARD, *Malchion et Paul Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée*: ETL 35 (1959) 325-338 (H. E. 7,29,2); J. MUNCK, *Presbyters and Disciples of the Lord in Papias. Exegetic Comments on Eusebius, Eccles. Hist. III,39*: HThR 52 (1959) 223-243; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea* (Londres 1960) 155-167; B. GUSTAFSON, *Eusebius' Principles in Handling his Sources as found in His Church History, Book I-VII*: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 429-441; J. SIRINELLI, *Quelques allusions à Melchisédech dans l'oeuvre d'Eusèbe de Césarée*: SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 233-247 (H. E., cap. X); G. DOWNEY, *Constantine's Churches at Antioche Tyre and Jerusalem. Notes on Architectural Terms*: Mélanges de l'Université Saint Joseph 38 (1962) 191-196; E. FERGUSON, *Eusebius and Ordination*: JEH 13 (1962) 139-144; J. COLIN, *Martyrs grecs de Lyon ou martyrs galates (Eusèbe Hist. eccl. V, 1)*: ACL 33 (1964) 108-115; S. ROSSI, *Il cristianesimo della Gallia e i martiri di Lione*: Giornale Italiano di Filologia 17 (1964) 289-320 (contra Colin); L. W. BARNARD, *St. Mark and Alexandria*: HThR 57 (1964) 145-150 (San Marcos, fundador de la Iglesia de Alejandría, según Eusebio); IOANN, *Eusebio de Cesarea y su Historia Eclesiástica* (en ruso): Zurnal Moskovskoj Patriarchii (1965) 61-67; F. SPADAFORA, *Una nuova edizione della Storia ecclesiastica di Eusebio*: Divinitas 9 (1965) 170-175; R. E. SOMMERVILLE, *An Ordering Principle for the Book VIII of Eusebius' Ecclesiastical History. A Suggestion*: VC 20 (1966) 91-97; M. R. CATAUDELLA, *Due luoghi eusebiani (Hist. Eccl. IX. X, 12; Mart. Pal. III, 1)*: Helikon 6 (1966) 672-8; F. BOVON, *L'histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut*: Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Festschrift O. Cullmann (Bergstedt 1967) 129-139; R. M. GRANT, *Eusebius, H. E. VIII: Another Suggestion*: JThSt 19 (1968) 16-18; S. PIESSZOCH, *Notices sur la collégialité chez Eusèbe de Césarée (Histoire ecclésiastique)*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 302-305.

3. *Los mártires de Palestina*

Eusebio debió de publicar una colección de actas antiguas de mártires antes de escribir su *Historia eclesiástica*, pues en los libros cuarto y quinto se refiere a ellas repetidas veces. Esta preciosa obra se ha perdido. Hablando de los mártires de Palestina (*Hist. eccl.* 8,13,7) añade:

No nos toca a nosotros consignar por escrito los combates de quienes lucharon por el culto de Dios en el mundo entero y registrar detalladamente cada una de sus hazañas; deberían hacerlo quienes fueron testigos de los acontecimientos. Por mi parte, yo daré a conocer en otra obra los que yo he presenciado personalmente.

Eusebio cumplió su promesa. En su *Mártires de Palestina* nos describe los martirios de aquella provincia que él mismo presencié como testigo ocular. La obra ha llegado a nosotros en dos recensiones. En griego se conserva solamente la recensión más corta; se encuentra en cuatro manuscritos de la *Historia eclesiástica* (*Codex Parisinus* 1430, *Codex Laurentianus* 70,7 y 70,20, *Codex Mosquensis* 50), como apéndice al libro octavo. Eusebio la escribió probablemente poco después de la primera edición de su obra principal. El texto completo de la recensión larga se conserva sólo en una versión siríaca antigua. Quedan, sin embargo, algunos fragmentos de su texto griego.

Sigue el orden cronológico y cubre toda la duración de la persecución, desde el 303 hasta el 311. Gracias a esta obra acerca de la marcha de la persecución en Palestina y acerca del número de víctimas que allí hubo estamos mejor informados que de ninguna otra provincia del Oriente. Podemos distinguir las víctimas de la persecución de Diocleciano de las de Galerio y Maximino, cosa que es imposible en otras localidades. Durante el reinado de Diocleciano fueron sentenciados a muerte en Cesarea un grupo de doce cristianos capitaneados por el lector Procopio. Cuando Maximino sucedió a Diocleciano, la persecución se recrudeció. Maximino ordenó que se obligara a todos los ciudadanos a sacrificar y a comer de las carnes sacrificadas. El número de los que murieron mártires en este pequeño rincón del Imperio durante toda la persecución, desde el 303 hasta el 311, asciende a 83. El más famoso fue el presbítero Pánfilo, maestro y amigo de Eusebio. Los confesores fueron muchos más: «No puedo dar ahora el número incalculable de aquellos a quienes primeramente cortaron su ojo derecho con la espada y luego le cauterizaron con fuego, inutilizaron su pie izquierdo aplicando hierros candentes a las junturas y que después de esto fueron condenados a las minas de cobre de la provincia» (*Hist. eccl.* 8,12,10). Eusebio no ocul-

ta que en Palestina hubo algunos que se mostraron débiles y apostataron al primer asalto.

Ediciones: PG 20,1457-1520; nueva edición crítica: E. SCHWARTZ: GCS 9,2 (1908) 907-950. Schwartz ha agregado (911ss) los fragmentos griegos de la segunda edición, más extensa, que fueron publicados por primera vez por H. DELEHAYE, *De martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta*: AB 16 (1897) 113-139; G. BARDY: SCH 55 (1958; reimpr. 1967) 121-174. La versión siríaca de esta edición más extensa la publicó W. CURETON, *History of the Martyrs of Palestine by Eusebius* (Londres 1861) (con traducción inglesa).—Para la versión georgiana que se ha descubierto recientemente, cf. G. GARITTE, *Version géorgienne de la Passion de saint Procope par Eusèbe*: Mus 66 (1953) 245-266.

Traducciones: *Alemanas:* La versión siríaca ha sido traducida al alemán por B. VIOLET, *Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Caesarea* (TU 14,4) (Leipzig 1896); M. STIGLOHER: BKV 2 (1880) 614-654; A. BIGELMAIR: BKV² 9 (1913) 273-313; W. SCHAMONI, *Märtyrer der Frühkirche. Berichte und Dokumente des Eusebius von Cäsarea* (Düsseldorf 1964).—*Francesas:* E. GRAPIN, *Eusèbe de Césarée, Hist. ecclésiast.* vol.3 (París 1913); G. BARDY, o.c.—*Inglesas:* W. CURETON, o.c.; H. J. LAWLOR y J. E. L. OULTON, *Eusebius. The Eccl. History and the Martyrs of Palestine* (SPCK) vol.2 (Londres 1928).—*Italiana:* G. DEL TON, *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*. Testo greco con trad. e note (Roma 1964).

Estudios: A. HALMEL, *Die palaestinensischen Märtyrer des Eusebius von Caesarea in ihrer zweifachen Form* (Essen 1898); H. J. LAWLOR, *The Chronology of Eusebius' «Martyrs of Palestine»*: Hermathena 25 (1908) 177-201; A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I 1* (TU 50) (Leipzig 1937) 1-18; S. LIEBERMAN, *The Martyrs of Caesarea*: AIPh 7 (1939-44) 395-446; G. RICCIOTTI, *Le fonti storiche della persecuzione diocleziana*: Orpheus I (1954) 59-67; G. LAZZATI, *Nota su Eusebio epitomatore di Atti dei martiri*: Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni (Milán 1956) 1 377-384; M. H. FRITZEN, *Methoden der diokletianischen Christenverfolgung nach der Schrift des Eusebius über die Märtyrer in Palästina* (diss.) (Maguncia 1961); M. R. CATAUDELLA, *Due luoghi eusebiani* (*Hist. Eccl.* IX. X, 12; *Mart. Pal.* III, 1): Helikon 6 (1966) 672-8; G. DE ANDRÉS, «*De martyribus Palaestinae et collectio antiquorum martyriorum*», de Eusebio de Cesarea. *Historia del texto griego Escorialense*: CD 181 (1968) 592-600.

2. Panegíricos sobre Constantino

En sus escritos sobre Constantino Magno, Eusebio, más que historiador, es un panegirista que puso incondicionalmente su pluma y su persona al servicio del emperador, lo mismo en vida de éste como después de su muerte. Consideraba su monarquía como la realización de las más grandes esperanzas cristianas. Para Eusebio, Constantino era un enviado escogido por Dios para rescatar a la Iglesia de la persecución.

1. *Vita Constantini*

No ha habido quizás ninguna otra obra de Eusebio que haya provocado más críticas contra él como la llamada *Vida de Constantino* en cuatro libros. J. Burckhardt, por ejemplo, le llama «el primer historiador completamente mentiroso e

injusto de la antigüedad». Esta condenación es estúpida, pues no tiene en cuenta la forma literaria de la *Vita*, que no es, en manera alguna, una biografía histórica, sino un *encomium*, con su tono eulogístico y exagerado. Eusebio afirma expresamente que se reserva el derecho que tuvieron todos los panegiristas imperiales para tratar en la *Vita* únicamente de los aspectos buenos de la carrera del emperador:

Contendrá una descripción de las acciones del magnánimo emperador que fueron agradables a Dios, Soberano del universo. ¿No sería vergonzoso que la memoria de Nerón y de otros tiranos impíos y ateos que fueron mucho peores que aquél haya encontrado escritores resueltos que adornaron con lenguaje elegante la relación de sus indignas acciones y las hicieron constar en historias voluminosas, y que, en cambio, nosotros, a quienes el mismo Dios ha concedido encontrarnos con un emperador como no recuerda otro igual la historia entera, llegar a su presencia y gozar de su conocimiento y compañía, guardemos silencio? Por consiguiente, es deber nuestro, si de alguno, proclamar ampliamente sus virtudes para todos aquellos a quienes el ejemplo de nobles acciones puede llevar al amor de Dios. Algunos que han escrito las vidas de hombres indignos y han descrito acciones que no sirven para mejorar las costumbres, bien por amistad, bien por odio hacia alguno, y quizás, en algunos casos, sin más objeto que el de exhibir su propia erudición, han exagerado más de lo debido en la descripción de acciones que son intrínsecamente bajas, por un refinamiento y elegancia de lenguaje, convirtiéndose de esta manera para los que el favor divino ha conservado lejos del mal, no ya en maestros del bien, sino en maestros de lo que debería haber quedado en silencio, olvido y oscuridad. Mi narración, en cambio, aunque quede muy por debajo de la grandeza del objeto que tiene que describir, puede recibir brillo de la mera narración de las buenas acciones. El recordar las acciones que han sido agradables a Dios no será vano, sino que proporcionará una lección útil para la vida para quienes tienen un alma bien dispuesta.

Mi intención, por tanto, es pasar por alto la mayor parte de las acciones regias de este príncipe tres veces bendito..., siendo el propósito de esta empresa mía de ahora hablar y escribir solamente de las circunstancias de su vida que hacen referencia a la religión. Y como aun éstas presentan una variedad casi infinita, de todos los hechos que han llegado a mi conocimiento escogeré los que sean más convenientes y dignos de recordarse y trataré de narrarlos lo más concisamente que pueda. En adelante tenemos plena libertad para proclamarle en todos

los estilos como verdaderamente bienaventurado, cosa que no podíamos hacer hasta ahora, porque se nos prohíbe declarar bienaventurado a ninguno antes de su muerte a causa de las vicisitudes inciertas de la vida (1,10-11).

Este reconocimiento explícito que hace aquí el autor de sus intenciones no ha sido tenido muchas veces en cuenta por los críticos, desorientados quizás por el título latino *Vita Constantini* con que se conoce comúnmente el panegírico. El título griego es: Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως, que es más apropiado para el libro. No pretende dar una historia biográfica completa, sino que se limita a las acciones del emperador en cuanto que hicieron progresar a la religión cristiana. Por eso W. Telfer ha sugerido recientemente que el título griego se podría traducir por *Reflexiones sobre la vida de Constantino* (*Studia Patristica* I p.157).

El autor pinta un retrato de Constantino lleno de vida; «fue el único, entre todos los que tuvieron en su mano el poder romano, que era amigo de Dios, Soberano del universo; apareció ante toda la humanidad como un ejemplo egregio de vida divina» (1,3); Dios le distinguió, «a la vez, como un luminar potente y un heraldo de voz clara de genuina piedad» (1,4); «como un nuevo Moisés», libró de los tiranos y de la esclavitud de los enemigos a la nueva raza del pueblo escogido (1,12). Describe con todo detalle (1,27-32) la visión de la Cruz que tuvo Constantino y afirma que el emperador le aseguró bajo juramento la verdad del hecho. Las dieciséis órdenes y cartas imperiales que Eusebio incorpora al *encomium*, y que representan la cuarta parte de todo el conjunto, son valiosísimas en extremo. Su autenticidad ha sido defendida con éxito por I. A. Heikel en su edición de la *Vita*, después que A. Crivellucci y otros habían expresado sus dudas al respecto.

La forma actual de la *Vita* plantea unos interrogantes difíciles de contestar. G. Pasquali ha dejado demostrado que no se trata de la obra original, cuya revisión última quedó interrumpida por la muerte de Eusebio y sólo se publicó como obra póstuma. Lo que ha llegado hasta nosotros se presenta considerablemente ampliado por la inserción de unos documentos. J. Maurice pensó haber descubierto en varios pasajes una tendencia a justificar la política arriana de Constancio II, lo cual no podía atribuirse lógicamente a Eusebio. W. Seston pretendía que toda la narración de la visión de la Cruz es una interpolación que remonta a la época teodosiana. H. Grégoire sostuvo que durante todo el siglo IV no se conoció la *Vida de Constantino* y que contiene errores, falsificaciones e inexactitudes que, tal como están, no se pueden atribuir a un historiador de la categoría de Eusebio; que es posible la existencia de un núcleo obra de Eusebio, pero que la forma actual es de una época más reciente. P. Petit, P. Orgels y G. Downey han apoyado

esta tesis y han señalado nuevas interpolaciones y falsedades. F. Scheidweiler fue aún más adelante, hasta poner en duda la existencia de un núcleo eusebiano, y dató toda la obra después del 430. En un estudio más reciente ha atribuido la mayor parte de la *Vita* a Eusebio y el resto a Gelasio. Sin embargo, N. H. Baynes ha refutado la mayor parte de los argumentos de Pasquali y de Maurice, mientras que P. Franchi de Cavalieri, F. Vittinghoff, J. Vogt y K. Aland han rechazado los de los demás. Nadie niega la probabilidad de una revisión posterior. Sin embargo, muchas de las razones que se han dado hasta ahora para probar que ha habido alteraciones en el original y sobre la fecha y finalidad de tales cambios, se contradicen y excluyen mutuamente. Las dificultades que presenta el texto en varios pasajes se han «resuelto» con demasiada avidez con la teoría de interpolaciones posteriores. El resultado ha sido que han surgido nuevas dificultades que hacen del Eusebio póstumo una figura aún más complicada que el viejo y original.

La *Vita Constantini* sigue siendo una obra genuina de Eusebio, aun cuando su plan y composición estén exigiendo una mayor clarificación. H. Kraft se ha propuesto examinar nuevamente la autenticidad de los documentos constantinianos incorporados en la *Vita*. Un papiro descubierto recientemente ha venido a confirmar de una manera sorprendente la autenticidad de uno de los edictos citados por Eusebio. Es el *Papyrus London* 878, que fue redactado poco después del año 320. El edicto copiado al dorso de la petición es parte de la carta que Constantino dirigió a los provinciales después de la derrota de Licinio y coincide al pie de la letra con Eusebio, *Vita Constantini* 2,27 y 28, más la terminación del 26 y el comienzo del 29. Así, pues, tenemos aquí, en el *Papyrus London* 878, una copia contemporánea de la carta del año 324, que se pensó fuera una falsificación. Escribe a este respecto A. H. M. Jones: «El papiro disipa todas las dudas razonables acerca de la autenticidad de uno de los documentos constantinianos citados por Eusebio en la *Vita* e implica otro tanto para los demás. No prueba, naturalmente, que la *Vita* en que se citan sea obra de Eusebio, pero se me hace difícil creer que un falsario posterior se haya tomado la molestia de buscar los originales de documentos antiguos y copiarlos *in extenso*» (p.200).

Ediciones: PG 20,905-1440; nueva edición crítica: I. A. HEIKEL: GCS 7 (1902) 1-148.

Traducciones: Alemanas: J. MOLZBERGER, *Eusebius*: BKV (1880) vol. 2,11-225; J. M. PFÄTTISCH: BKV² 9 (1913) 1-190.—Inglesa: E. C. RICHARDSON: LNPF ser.2 vol.1 (1890) 481-540 (revisión de la traducción que publicó por primera vez S. BAGSTER, Londres 1845).

Estudios: A. CRIVELLUCCI, *Della fede storica di Eusebio nella Vita di Costantino* (Livorno 1888); I. A. HEIKEL, o.c., LXVI-LXXXII; Id., *Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius* (TU 36,4)

(Leipzig 1911); G. PASQUALI, *Die Komposition der Vita Constantini des Eusebius*: Hermes 45 (1910) 369-386; A. CASAMASSA, *I documenti della «Vita Constantini» di Eusebio Cesariense* (Roma 1914); P. BATIFFOL, *Les documents de la Vita Constantini*: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne 4 (1914) 80-95 (crea que nueve de las cartas incluidas en la *Vita* son auténticas, y seis son falsificaciones semiarrianas); F. J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*: RQ Supplementheft 19 (1913) 377-447; A. BAUMSTARK, *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem* (Paderborn 1915) 65-74 (*Vita* 33-39); H. SCHRÖRS, *Die Bekehrung Konstantins in der Überlieferung*: ZkTh 40 (1916) 238-257; Id., *Zur Kreuzeserscheinung Konstantins des Grossen*: ZkTh 40 (1916) 485-523; J. MAURICE, *La Vita Constantini*: Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France (1919) 154-155; P. MICKLEY, *Die Konstantin-Kirchen im Heiligen Lande. Eusebius-Texte übersetzt und erläutert* (Leipzig 1923); H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church* (Raleigh Lecture on History. Proceedings of the British Academy 1929) 341-442; Id., *Eusebius and the Christian Empire*: Mélanges Bidez (Bruselas 1934) 13-18; F. STAEHELIN, *Constantin der Grosse und das Christentum*: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 17 (1937) 385-417; Id., *Nachlese zu Constantin*: ibid. 19 (1939) 396-403; G. STUHLFAUT, *Konstantins Bauten am Heiligen Grabe in Jerusalem*: ThBl 16 (1937) 177-188 (*Vita* 3,33-39); H. LIETZMANN, *Der Glaube Konstantins des Grossen*: SAB Phil.-hist. Klasse (1937) 263ss; I. DANIELE, *I documenti Constantini della «Vita Constantini» di Eusebio di Cesarea* (Analecta Gregoriana 13) (Roma 1938); G. H. EVERS, *Zu den Konstantinsbauten am Heiligen Grabe in Jerusalem*: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertum 75 (1939) 53-60 (*Vita* 33-39); H. GRÉGOIRE, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la «Vita Constantini» dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas «converti» en 312*: Byz 13 (1938) 561-583; cf. N. H. BAYNES: BZ 39 (1939) 466-469 (no acepta los puntos de vista de Grégoire); H. GRÉGOIRE, *La vision de Constantin «liquidée»*: Byz 14 (1939) 341-351; Id., *Les pierres qui crient. Les chrétiens et l'oracle de Didyme*: Bvz 14 (1939) 318-321 (*Vita* 2 50); J. ZEILLER, *Quelques remarques sur la «vision» de Constantin (et la Vita Constantini)*: Byz 14 (1939) 329-339; A. ALFOELDI, *Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen*: Pisciculi Festschrift F. J. Dölger (Münster 1939) 1-18; H. EGER, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea*: ZNW 38 (1939) 97-115; J. STRAUB, *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (Stuttgart 1939) 113-129; Id., *Konstantins christliches Sendungsbewusstsein*: Das neue Bild der Antike 2 (1942) 374-394; K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century* (Nueva York 1941) 40-56; G. STUHLFAUT, *Um die Kirchenbauten Konstantins des Grossen auf Golgotha*: ZKG (1941) 332-340; E. HONIGMANN, *The Original List of the Members of the Council of Nicaea (and the Vita Constantini)*: Bvz 16 (1942-43) 20-80; I. VOGT, *Streitfragen um Konstantin den Grossen*: MDAI (1943) 190-203 (en favor de la autenticidad de la *Vita*); W. SESTON, *Constantine as a Bishop*: IRS 37 (1947) 127-131 (*Vita Constant.* 4,24 v 1,44); H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrh* (Zurich 1947); J. VOGT, *Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.*: AIPh 9 (1949) 593-606; Id., *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert* (Munich 1949); A. PICANIOL, *L'état actuel de la question constantinienne*: Historia 1 (1950) 82-96; Id., *Sur quelques passages de la Vita Constantini*: AIPh 10 (1950) 513-518 (contra Grégoire); H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'empire romain* (Bruselas 1951). Note complémentaire 12,153-156; Id., *L'authenticité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée*: BAB ser.5 vol.39 (1953) 462-479; G. DOWNEY, *The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the Vita Constantini Attributed to Eusebius*: DOP 6 (1951) 53-80; H. KARPP,

Konstantin der Grosse und die Kirche: Theologische Rundschau N.F. 19 (1950) 1-21; L. PETIT, *Libanius et la Vita Constantini*: Historia 1 (1950) 562-582 (fecha de la *Vita*: 340); ID., *Sur la date du Pro templis de Libanius*: Byz 21 (1951) 285-310; J. R. PALANQUE, *Constantin, empereur chrétien d'après ses récents historiens*: Études Médiévales offertes à M. le Doyen Fliche (Montpellier 1952) 133-142; E. WISTRAND, *Konstantins Kirche am Heiligen Grabe*: Acta Univ. Gotoburg. 55,1 (1952); K. F. STROHEKER, *Das konstantinische Jahrhundert im Lichte der Neuerscheinungen 1940-1951*: Saeculum 3 (1952) 654-680; P. ORGELS, *À propos des erreurs historiques de la Vita Constantini*: AIPh 12 (1952) 575-611; F. E. CRANZ, *Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea*: HThR 45 (1952) 47-66; F. VITTINGHOFF, *Eusebius als Verfasser der Vita Constantini*: RhM 96 (1953) 330-373; P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Constantiniana* (ST 171) (Ciudad del Vaticano 1953) 51-65; E. DELARUELLE, *La conversion de Constantin. État de la question*: BLE 54 (1953) 37-54.84-100; F. SCHEIDWEILER, *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*: BZ 46 (1953) 277-301; J. MOREAU, *Sur la vision de Constantin*: REAN 55 (1953) 307-333; ID., *À propos de la persécution de Domitien*: NC 5 (1953) 121-129; L. VOELKL, *Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius*: RAC 29 (1953) 49-66.187-206; J. VOGT, *Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel*: Hermes 81 (1953) 111-117 (contra Downey); ID., *Die Vita Constantini des Eusebius über den Konflikt zwischen Konstantin und Licinius*: Historia 2 (1954) 463-471 (contra una tardía redacción de la *Vita Const.*); ID., *Die Bekehrung Constantins*: Relazioni X Congresso int. Scienze storiche 6 (1955) 733-779; K. ALAND, *Eine Wende in der Konstantin-Forschung*: FF 28 (1954) 213-217 (discusión de estudios recientes); A. H. M. JONES, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine*: JEH 5 (1954) 196-200; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (AGWG Phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 34) (Gotinga 1954); V. C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova* (SCA 13) (Washington 1954) 153-158; J. MOREAU, *Zum Problem der Vita Constantini*: Historia 4 (1955) 234-245; ID., *Vérité historique et propagande politique chez Lactance et dans la Vita Constantini*: Annales Universitatis Saraviensis 4 (1955) 89-97; H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* (BHT 20) (Tubinga 1955); A. EHRHARDT, *Constantins des Grossen Religionspolitik und Gesetzgebung*: ZSR 72 (1955) 127-190; W. SESTON, *L'empire chrétien*: Relazioni X Congresso int. Scienze storiche 6 (1955) 792-796; J. VOGT, *Constantin der Grosse*: RACH fasc.19 (1956) 362-364; J. R. PALANQUE, *Constantin le Grand*: DHG 13 (1956) 593-608; F. SCHEIDWEILER, *Nochmals die Vita Constantini*: BZ 49 (1956) 1-32 (la mayor parte de la *Vita* se debe atribuir a Eusebio, el resto a Gelasio); PETERSEN, *Zur Religionspolitik der Tetrarchie, 303-313*: Dansk Teol. Tidsskrift 19 (1956) 25-64 (contra la autenticidad); J. G. DAVIES, *Eusebius' Description of the Martyrium at Jerusalem*: AJA 61 (1957) 171-173 (*Vita Const.* 3,38); L. H. VINCENT, *L'Éléona, sanctuaire primitif de l'Ascension*: RBibl 64 (1957) 48-71 (*Vita* 3, 41,3); K. ALAND, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*: Berliner Byzantinistische Arbeiten 5 (1957) 188-212; ID., *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 549-600; H. KRAFT, *Zur Taufe Konstantins*: *ibid.*, 642-648; J. STRAUB, *Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἑκτός*: *ibid.*, 678-695 (*Vita* 4,24); W. TELFER, *The Author's Purpose in the Vita Constantini*: *ibid.*, 157-167; ID., *Constantine's Holy Land Plan*: *ibid.*, 696-700 (*Vita* 3,25-53); L. VOELKL, *Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende* (Munich 1957); C. HABICHT, *Zur Geschichte des Kaiser Konstantin*: Hermes 86 (1958) 360-378 (*Vita* 1,48-2,18); H. DÖRRIES, *Konstantin der Grosse* (Stuttgart 1958); K. ALAND, *Der Abba des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins*: La regalità sacra (VIII Congresso internazionale di Storia di religioni, Roma 1955) (Leiden 1959) 543-580; F. W. WINKELMANN, *Die Vita Constantini des Euseb. Ihre Authentizität, ihre Textbezeugung*. theol. Diss. (Halle 1959); I. GILLMANN, *Some Reflections on Constantine's «Apostolic» Conscious-*

ness: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 422-8; H. DÖRRIES, *Constantine and Religious Liberty* (Londres 1961); F. WINKELMANN, *Zur Echtheitsfrage der Vita Constantini des Eusebii von Caesarea*: Studii Clasice 3 (1961) 405-412; ID., *Konstantins Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts*: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae 9, fasc.1-2 (Budapest 1961) 239-256; ID., *Zur Geschichte des Authentizitätsproblems der Vita Constantini*: Klio 40 (1962) 187-243; M. R. CATAUDELLA, *Sul problema della Vita Constantini attribuita a Eusebio di Cesarea*: MSLC 13 (1963) 41-59; R. KRAUTHEIMER, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel*: Mullus. Festschrift Th. Klauser (Münster 1964) 224-229 (cuestiones de autenticidad); F. WINKELMANN, *Die Beurteilung des Eusebii von Caesarea und seiner Vita Constantini im griechischen Osten*: Byzantinische Beiträge, hrsg. von J. Irmscher (Berlín 1964) 91-119; ID., *Die vormetaphrastischen griechischen hagiographischen Vitae Constantini Magni*: Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines, vol.2 (Beograd 1964) 405-414; ID., *Zur Vorgeschichte von I. A. Heikels Edition der Vita Constantini*: Eirene. Studia Graeca et Latina 3 (Praga 1964) 119-122; ID., *Einführung in Text, Ueberlieferung und Gestalt von Eusebs Vita Constantini* (Greifwald 1964) (mecanogr.); M. AZKOUL, *Sacerdotium et Imperium. The Constantinian Renovatio according the Greek Fathers*: ThSt 32 (1971) 431-464; R. H. STORCH, *The Eusebian Constantine*: CH 40 (1971) 145-155 (la imagen de Constantino en la Vita).

2. *Ad coetum sanctorum*

En su *Vida de Constantino* (4,29) cuenta Eusebio que el emperador pasaba mucho tiempo componiendo y pronunciando sermones en que exponía el error del politeísmo y probaba que las supersticiones de los gentiles eran puro fraude: «Se dedicaba entonces a afirmar la soberanía absoluta de Dios, disertaba luego sobre la providencia, tanto general como particular. Descendía luego a la economía de la salvación y demostraba que era necesaria y se había realizado conforme a razón. Entraba seguidamente en la doctrina del juicio de Dios... Les recordaba que fue Dios quien le dio el imperio del mundo, y que él mismo, a imitación de Dios, les había confiado a ellos el gobierno de unas porciones del Imperio, y que todos serían llamados igualmente a su debido tiempo para dar cuenta de sus acciones al supremo Soberano». Agrega Eusebio:

El emperador componía sus discursos en lengua latina; los traducían al griego unos intérpretes nombrados para ello. A modo de ejemplo, agregaré al fin del presente trabajo uno de estos discursos traducidos, a saber: aquel que él mismo tituló *A la asamblea de los santos* y dedicó a la Iglesia de Dios, para que nadie piense que nuestro testimonio acerca de estas cosas sea alabanza huera (4,32).

En efecto, los manuscritos de la *Vita Constantini* tienen un apéndice al libro cuarto: *Discurso que el emperador Constantino dirigió a la asamblea de los santos*. El manuscrito mejor le llama libro quinto de la *Vita*. Su texto empieza con las palabras Κωνσταντίνος Σεβαστὸς τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ. Es una apología de la religión cristiana. La introducción (1-2) contie-

ne el saludo y se refiere al día de la Pasión como prelude de la Resurrección. La parte primera (3-10) trata de Dios, Padre de Cristo, como Creador y único Señor del universo. Refuta el error de la idolatría (4), los falsos conceptos de los paganos, las creencias supersticiosas en el destino y en la suerte (6), así como las erróneas nociones de los filósofos (9). Determina qué es lo que debe admitirse y qué se debe rechazar en las doctrinas de Platón. Se repudian las fantasías mitológicas de los poetas (10).

La segunda parte (11-15) es más positiva. Trata de la doctrina cristiana de la Redención por medio de Cristo crucificado, que es Dios e Hijo de Dios. El autor prueba luego (16-17) que la venida de Cristo había sido anunciada por los profetas del Antiguo Testamento. Se aducen hasta oráculos paganos como prueba en favor de la naturaleza divina de Cristo (18). Por ejemplo, se cita a la sibila de Eritrea: «Sin embargo, en cierta ocasión, avanzando al interior del santuario de su vana superstición y llena realmente de la inspiración de Dios, anunció en verso los acontecimientos futuros acerca de Dios, indicando claramente la historia de la venida de Jesús con las letras iniciales de estos versos, que forman lo que se llama un acróstico: JESÚS CRISTO, HIJO DE DIOS, SALVADOR, CRUZ» (cf. vol. I p.170). Se da una detallada interpretación, verso por verso, de la égloga 4 de Virgilio, como de una profecía que predice la Encarnación y la Redención (19-21).

En la tercera parte (22-25), el emperador atribuye sus victorias a Cristo, describe el desastroso final de los gobernantes que persiguieron a la Iglesia, y en el último capítulo (26) pone de relieve el deber de dar gracias al Salvador por todas las bendiciones que ha otorgado a su gobierno y a su persona.

Aunque este *Discurso a la asamblea de los santos* lo traen todos los manuscritos y Eusebio declara explícitamente su intención de insertarlo en la *Vita* como apéndice, son serias las dudas que se han formulado acerca de su autenticidad. Además de J. P. Rossignol y A. Mancini, especialmente I. A. Heikel, después de haber examinado cuidadosamente sus fuentes y haberlo comparado con los discursos y cartas auténticas del emperador, negó enfáticamente su autenticidad. Por otra parte, sin embargo, el número de los estudiosos decididamente partidarios de la paternidad de Constantino no es exiguo en manera alguna. Entre sus defensores destacan A. v. Harnack (*Chronol.* 2,116) y E. Schwartz (PWK 6,1427). J. M. Pfäffisch llegó a la conclusión de que el discurso es un sermón de Viernes Santo, compuesto entre los años 313 y 325, de gran interés para conocer las convicciones religiosas del primer emperador cristiano. Opinaba que en parte es traducción del latín y en parte una paráfrasis en griego preparada por algún secretario teólogo del emperador a base de un esquema o borrador de Constan-

tino. A. Kurfess mantuvo la autenticidad en una serie de artículos que dedicó a estudiar la base latina del texto griego, su relación con los oráculos sibilinos y su fecha. Él creía que el sermón fue pronunciado el Viernes Santo del año 313, mientras que A. Piganiol prefería la fecha del 7 de abril del 323. Este último considera a Constantino autor del discurso, pero cree que fue revisado por Lactancio. Más recientemente, H. Dörries, después de comparar nuevamente las ideas y el estilo del discurso con los de los documentos imperiales auténticos, llegó a la conclusión de que sería más fácil resolver las dificultades que suponer que se trata de una falsificación.

Ediciones: PG 20,1253-1316; nueva edición crítica: I. A. HEIKEL: GCS 7 (1902) 149-192.

Traducciones: Alemanas: J. MOLZBERGER, *Eusebius*: BKV (1880) vol.2, 235-287; J. M. PFÄTTISCH: BKV² 9 (1913) 191-272.—Inglesa: E. C. RICHARDSON: LNPF ser.2 vol.1 (1890) 561-580.

Estudios: J. P. ROSSIGNOL, *Virgile et Constantin le Grand* (1845); A. MANCINI, *La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum coetum*: Studi Storici 3 (1894) 92-117.207-227; I. A. HEIKEL: GCS 7 (1902) XCI-CII; Id., *Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius* (TU 36,4) (Leipzig 1911) 2ss; F. J. DÖLGER, IXΘΥΣ. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* I Band (Roma 1910) 52-68; J. M. PFÄTTISCH, *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht* (Friburgo i. B. 1908); Id., *Platos Einfluss auf die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen*: ThQ 92 (1910) 399-417; Id., *Die vierte Ekloge Vergils in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen* (Progr.) (Munich 1913); Id., *Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen* (RQ Supplementheft 19): *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, herausg. v. F. J. Dölger) (Friburgo i. B. 1913) 96-121; A. KURFESS, *Observatiunculæ ad P. Vergilii Maronis eclogæ quartæ interpretationem et versionem Graecam*: Mnem (1912) 277-284; Id., *Platos Timæus in Kaiser Konstantins Rede an die heilige Versammlung*: ZNW 19 (1919-20) 72-81; Id., *Curæ Constantianæ* (Berlín 1920); Id., *Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen, eine Karfreitagsrede vom Jahre 313*: Verhandlungen der Versammlung Deutscher Philologen (1929) 130-131; Id., *Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*: PhW 50 (1930) 266-368; Id., *Kaiser Konstantins Karfreitagsrede im Jahre 313*: Festschrift P. Meyer (Münstereifel 1933) 26-30; A. PIGANIOI: RHPR 12 (1932) 369-372; A. KURFESS, *Der griechische Übersetzer von Vergils vierter Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*: ZNW 35 (1936) 97-100; Id., *Latein-Griechisch*: Glotta 25 (1936) 274-276 (Constantino compuso la *Oratio* en latín); Id., *Kaiser Konstantin und die Sibylle*: ThQ 117 (1936) 11-27; Id., *Die griechische Übersetzung der vierten Ekloge Vergils*: Mnem 35 (1937) 282-288; Id., *Zur Echtheitsfrage und Datierung der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen*: ZRG 1 (1948) 355-358; Id.: ThGl (1949) 167-174; Id.: ThQ (1950) 145-165; Id., *Kaiser Konstantin und die Erythräische Sibylle*: ZRG 4 (1952) 42-57; A. BOLHUIS, *Vergils 4. Ecloga in der Oratio Constantini ad sanctorum coetum* Diss. (Amsterdam 1950); Id., *Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius' Divinae Institutiones*: VC 10 (1956) 25-32; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (Gotinga 1954) 129-161; J. VOGT: RACH fasc.19 (1956) 364-367.

3. *Laudes Constantini*

En los manuscritos de la *Vita* a la *Oratio ad coetum sanctorum* sigue la *Laus Constantini*. El título desorienta, pues en realidad se trata de dos obras distintas.

a) Los capítulos 1-10 representan el panegírico que pronunció Eusebio en el palacio de Constantinopla el 25 de julio del 335, en el trigésimo aniversario del reinado de Constantino. Empieza Eusebio afirmando que tiene intención de evitar todo alarde de retórica. Cree que el emperador es un hombre distinto de todos los demás seres humanos, en cuanto que es «perfecto en sabiduría, en bondad, en justicia, en valor, en piedad, en devoción a Dios; el emperador es en verdad, y sólo él, un filósofo, porque se conoce a sí mismo y tiene conciencia de que sobre él han llovido de fuera, mejor, del cielo, abundantes bendiciones de toda clase» (5). Eusebio le compara con el sol: «Nuestro emperador, al igual que la luz del sol, ilumina a los súbditos más distantes de su Imperio por medio de la presencia de sus césares, a modo de rayos de su propio resplandor, que transmite hasta muy lejos» (3). Su Imperio es «imitación del poder monárquico del cielo» (5), porque él mismo lo ha organizado según el modelo del gobierno celeste:

Investido de la imagen de la soberanía celeste, y dirigiendo su mirada hacia arriba, organiza su gobierno terreno en conformidad con el modelo del original divino, encontrando fuerza en esta conformidad con la soberanía de Dios. De todas las criaturas de esta tierra, sólo a la naturaleza del hombre concede esto el Soberano del universo; porque ésta es la ley del poder soberano: que todos se sometan a la autoridad de uno solo. Ciertamente, la monarquía supera a las demás constituciones o formas de gobierno, pues el gobierno de muchos con igual poder, que se le opone, es más bien anarquía y desorden (3).

En el resto del discurso se alaba a Constantino por sus realizaciones y por las bendiciones que resultan de la paz que concediera a la Iglesia. En el último capítulo, Eusebio se refiere otra vez a los sermones del mismo Constantino: «A oídos de todas las naciones llegan discursos, preceptos y exhortaciones a una vida virtuosa y santa y es el mismo emperador el que los proclama. Es, en efecto, admirable sobremanera que tan gran príncipe levante su voz hasta hacerse oír por todo el mundo como un intérprete de Dios, Soberano del universo, invitando a todos sus súbditos al conocimiento del Dios verdadero» (10).

b) En los capítulos 11-18 de los *Laudes Constantini* tenemos no ya un discurso, sino el tratado que Eusebio presentó al emperador con ocasión de la dedicación de la iglesia del Santo Sepulcro (335). Aunque en su conjunto sea un opúsculo

apologético, su intención principal es justificar la erección del magnífico edificio: «No todos conocen la causa que te ha movido a levantar alrededor de la tumba del Salvador, de eterna memoria, estos nobles, magníficos y bellísimos edificios, monumentos imperiales de un espíritu imperial... Los que ignoran las cosas de Dios, por ceguera espiritual, hacen mofa y se ríen de estas obras, considerando impropio e indigno de un príncipe poderoso que se ocupe de tumbas y monumentos de muertos... Plenamente convencido de contar con tu aprobación y agrado, poderosísimo emperador, quiero proclamar ante todos en este discurso las razones y los motivos de tus piadosas obras» (11,2.3.7). Con todo, esta finalidad particular la combina Eusebio con otra más vasta y general, puesto que en la iglesia del Santo Sepulcro ve un símbolo de la misión divina del emperador:

Quiero constituirme en intérprete de tus proyectos y en mensajero de tu alma religiosa. Me propongo enseñar a todos lo que deberían conocer todos los que se preocupan de comprender los principios que guían a nuestro Dios y Salvador en el empleo de su poder, las razones que tuvo el que existía desde un principio y gobernaba el universo para descender, al fin, del cielo hasta nosotros para asumir nuestra naturaleza, para someterse a la muerte, y las razones de la vida inmortal que vino luego y de su resurrección de entre los muertos. Además de eso, aduciré pruebas y argumentos convincentes en beneficio de quienes todavía necesitan de esta clase de testimonios. Pero es hora ya de que dé comienzo o mi tarea (11,7).

Así, pues, ofrece el autor una introducción a la fe cristiana para lectores paganos; en su mayor parte, es un resumen de los tres primeros libros de su *Teofanía* (cf. *infra*, p.371), acomodado a esta ocasión particular.

Ediciones: PG 20,1316-1440; nueva edición crítica: I. A. HEIKEL: GCS 7 (1902) 193-259.

Traducción inglesa: E. C. RICHARDSON: LNPF ser.2 vol.1 (1890) 581-610.

Estudios: N. H. BAYNES, *Eusebius and the Christian Empire*: Mélanges Bidez (Bruselas 1934) 13-18 (*Laus Constant.* 1-10; Eusebio se apropia la filosofía helenística de la realeza); E. PETERSON, *Der Monothetismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig 1935) 71-82; K. M. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, Especially As Shown in Addresses to the Emperor* (Nueva York 1941) 46-54; F. WINKELMANN, *Konstantins Religionspolitik und ihre Motive im Urteil der literarischen Quellen des 4 und 5. Jahrhunderts*: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae 9, fasc.1-2 (Budapest 1961) 239-256; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* (Bibliotheca theologica Salesiana 1/2) (Zurich 1966).

3. Obras apologéticas

Eusebio, en sus tratados apologéticos, recoge todos los esfuerzos anteriormente hechos en defensa de la religión cristiana. Combina las ideas de los Apologistas griegos con un nuevo método científico que abrumba al lector con abundancia de hechos y argumentos tomados de sus sorprendentes conocimientos de la literatura e historia antiguas. Pero nunca se pierde en detalles; siguiendo un plan bien concebido y claramente ejecutado, trata de presentar, en una grandiosa visión histórica, las grandes religiones del pasado como una unidad y como una preparación a la nueva. Por desgracia, se han perdido algunos de los escritos que originariamente formaban parte de este proyecto.

1. *Introducción general elemental*

Su obra apologética más antigua es la *Introducción general elemental* al Evangelio. La compuso antes de ser obispo. Constaba en su original de diez libros. Sólo se conservan los libros sexto al noveno y algunos pocos fragmentos más. En esta segunda parte, bajo el título especial *Eclogae Propheticae*, se da una colección y una breve explicación de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento.

Ediciones: PG 22, 1021-1262; nueva edición crítica: T. GAISFORD, *Eclogae propheticae* (Oxford 1842).

Estudios: H. NOLTE: ThQ 43 (1861) 95-109 (crítica textual); W. SELWYN: Journal of Philology 4 (1872) 275-280 (crítica textual); G. MERCATI, *La grande lacuna delle Ecloghe profetiche di Eusebio di Cesarea:* Mémoires L. Petit (Bucarest 1948) 1-3; J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Roma 1954) 124-130.

2. *Praeparatio Evangelica*

La *Introducción general elemental* venía a ser como un estudio preliminar para su gran obra apologética en dos partes: la *Preparación al Evangelio* y la *Prueba del Evangelio*. La primera consta de quince libros; se conservan todos ellos en su texto original griego. Su objeto es refutar el politeísmo pagano y probar la superioridad de la religión judía, que sirvió como de «preparación al Evangelio». Eusebio quería que la *Praeparatio* fuera «una guía, que hiciera las veces de instrucción e introducción elemental, acomodada a nuestros conversos que han venido recientemente del paganismo» (3). Al principio del libro 15, el autor da un breve resumen de la *Praeparatio*. Los libros primero, segundo y tercero exponen los mitos obscenos y horribles de los paganos y atacan la interpretación alegórica que de ellos dieran los neoplatónicos. Los libros cuarto y quinto tratan de los oráculos paganos. El sexto contesta a los que creen en el Destino. El libro séptimo introduce en la

segunda parte, que comprende los siete libros siguientes y trata de probar que los cristianos, al renunciar a la religión y a la filosofía de los griegos y aceptar los libros sagrados de los hebreos, obran bien. Volvemos a encontrar aquí el tema familiar de la prioridad de Moisés y de los profetas con relación a los mayores filósofos griegos, y de la dependencia de éstos, especialmente de Platón, que tomaron de aquéllos sus mejores ideas. Los libros 14 y 15 ponen al descubierto las contradicciones que existen entre los pensadores griegos y los principales errores en sus doctrinas.

La *Praeparatio* comienza con una notable pretensión de originalidad en el método: «el proyecto que nos hemos propuesto hemos de llevarlo a la práctica a nuestro modo» (7a). Para refutar la idolatría, hace hablar a los mismos paganos, aduciendo largos pasajes de su literatura: «No me expresaré con palabras propias, sino con las de aquellos mismos que han tomado interés en el culto de los que ellos llaman dioses» (16d). Algunos pasajes (1,4,2s; 5,1,4s) dan a entender que la presión de la persecución había cedido y que se había restablecido la paz cuando Eusebio escribía la *Praeparatio*. La alusión (135c) al castigo infligido por Licinio a los impostores antioquenos (cf. *Hist. eccl.* 9,11) obliga a poner la fecha después del año 314.

Ediciones: PG 21; edición aparte: F. A. HEINICHEN, 2 vols. (Leipzig 1842-1843); T. GAISFORD, 4 vols. (Oxford 1843); E. H. GIFFORD, *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationes, libri XV, ad codices manuscriptos denuo collatos recensuit, anglice nunc primum reddidit* 4 vols. (Oxford 1903); nueva edición crítica: K. MRAS, *Praeparatio Evangelica*. Parte I: *Einleitung, die Bücher I-X*: GCS 43,1 (1954); Parte II: *Die Bücher XI-XV*: GCS 43,2 (1956).

Traducciones: Francesa: SÉGUIER DE SAINT BRISSON, *Préparation Évangélique d'Eusèbe de Césarée* (París 1846).—Inglesas: E. H. GIFFORD, o.c. La traducción se publicó también por separado en dos vols. (Oxford 1903); textos selectos: J. E. DE HIRSCH-DAVIES, *Eusebius' Praeparatio Evangelica. Selections from Gaisford's Text. translated with Short Explanatory Notes* (Lampeter 1904).

Estudios: I. A. HEIKEL, *De Praeparationis Evangelicae Eusebii edendae ratione quaestiones* (Helsingfors 1888); M. FAULHABER, *Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I Buch: Eusebius von Caesarea* Diss. (Würzburg 1895); U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen*: ZNW 1 (1900) 101-165 (*Praep. Ev.* 1,2,1-4); H. KUIPER, *De Ezechiele poeta Iudaeo*: Mnem (1900) 237-280 (*Praep. Ev.* 9,28ss, texto y traducción); V. COSTANZI, *L'imprecazione di Nabucodonosor in Abideno*: Atene e Roma (1905) 143-150 (*Praep. Ev.* 9,41); H. DOERGENS, *Eusebius von Caesarea als Darsteller der phoenizischen Religion* (FLDG 12,5) (Paderborn 1915); Id., *Eusebius von Caesarea als Darsteller der griechischen Religion* (FLDG 14,3) (Paderborn 1922); K. MRAS, *Ein Fund bei Eusebius*: WSt 47 (1929) 39-42 (*Praep. Ev.* 15, lagunas en el último capítulo); J. WIENEKE, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur "Εξάγωγή fragmenta rec.* (Münster 1931) (*Praep. Ev.* 9, 28ss); P. HENRY, *Recherches sur la «Préparation Évangélique» d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius* (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences relig. T.20) (París 1935);

Id., *Les états du texte de Plotin* (París 1938) 77-124 (*Praep. Ev.* 15, 10,22); J. BIDEZ, *Le nom et les origines de nos almanachs*: AIPh 5 (1937) 77-85; O. EISSFELDT, *Religionsdokument und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie. Ras Schamra und Sanchunjaton. Philo Byblis und Eusebius von Caesarea*: ThBl (1938) 185-197; Id., *Zur Frage nach dem Alter der phoenizischen Geschichte des Sanchunjaton*: FF (1938) 251-252; K. MRAS, *Zu den neu gefundenen Διηγῆσεις des Kallimachos*: WSt (1938) 45-54 (*Praep. Ev.* 3,1); C. PETERS, *Zum Namen Abdalonymus*: OLZ (1941) 265-268; C. BONNER, *An Unnoticed Fragment of Porphyry*: HThR 35 (1942) 8-11 (*Praep. Ev.* 4,22,174d-175a); K. MRAS, *Ein Vorwort zur neuen Eusebius-Ausgabe mit Ausblicken auf die spätere Gräzität*: RhM 22 (1944) 217-236 (nueva edición de *Praep. Ev.*); Id., *Meine Eusebius-Ausgabe*: AAWW 84 (1947) 115-120 (lenguaje de la *Praep.*); Id., *Eine neuentdeckte Handschrift des Eusebius: Die österreichische Nationalbibliothek. Festschrift J. Bick* (Viena 1948) 485-487 (Cod. Athos Vatopedi, que contiene la *Praep. Ev.*); P. NAUTIN, *Sanchuniaton chez Philon de Byblos et chez Porphyre*: RBibl 56 (1949) 259-273 (*Praep. Ev.* 1,9-10); Id., *La valeur documentaire de l'Histoire phénicienne*: RBibl 56 (1949) 573-578 (*Praep. Ev.* 1,9-10); Id., *Trois autres fragments du livre de Porphyre contre les chrétiens*: RBibl 57 (1950) 409-416 (*Praep. Ev.* 1,9-10); E. DES PLACES, *Les Lois de Platon et la Préparation Évangélique d'Eusèbe de Césarée*: Aegyptus 32 (1952) 223-231; O. EISSFELDT, *Sanchunjaton von Berut und Ilumiku von Ugarit* (Halle 1952); Id., *Taautos und Sanchunjaton* (Berlín 1952); Id., *Adrammelek und Demarus*: AIPh 13 (1953) 153-159 (divinidades fenicias descritas por Philo Byblius, citadas en *Praep. Ev.*); R. FOLLET, *Sanchuniaton, personnage mythique ou personne historique?*: Bibl 34 (1953) 81-90; K. MRAS, *Zum Schluss der Praeparatio Evangelica des Eusebius*: WSt 66 (1953) 92s; J. R. LAURIN, o.c., 344-367; K. MRAS, *Ariston von Keos in einem zweiten Bruchstück von Plutarchs Στρωματεῖς*: WSt 68 (1955) 88-89 (*Praep. Ev.* 15,62,7-13); Id., *Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum*: AAWW 93 (1956) 209-217 (*Praep. Ev.* contiene fragmentos griegos de obras perdidas de Amelios, Severo, Numenio, Porfirio, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y Abideno); E. DES PLACES, *Le Platon de Théodoret. Les citations du Phédon, de la République et du Timée*: Studi in onore di A. Calderini e R. Peribeni (Milán 1956) I 325-336 (Teodoro usa *Praep. Ev.*); Id., *Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la Préparation évangélique*: Mélanges A. Diès (París 1956) 69-77; J. PÉPIN, *La théologie tripartite de Varron*: REAug 2 (1956) 282-285 (*Praep. Ev.* 3,17,1-2; 4,1,2-4); E. DES PLACES, *Deux témoins du texte des Lois de Platon*: WSt 70 (1957) 254-259; O. EISSFELDT, *Textkritische Bemerkungen zu den in Eusebius' Praeparatio Evangelica enthaltenen Fragmenten des Philo Byblius*: WSt 70 (1957) 94-99; N. WALTER, *Zur Ueberlieferung einiger Reste früher jüdisch-hellenistischer Literatur bei Josephus und Euseb.*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 314-320 (Alejandro Polistor en Eusebio, *Praep. Ev.* 9,17-37); E. DES PLACES, *La tradition patristique de Platon (spécialement d'après les citations des «Lois» et de l'«Epinomis» dans la «Préparation évangélique» d'Eusèbe de Césarée)*: REG 80 (1967) 285-394.

3. *Demonstratio Evangelica*

Así como la *Praeparatio* defiende la religión cristiana frente a los paganos, la *Demonstratio*, que es como una continuación de aquélla, contesta a las acusaciones que los judíos hacían a los cristianos de haber aceptado el judaísmo únicamente para reclamar las bendiciones prometidas al pueblo escogido, sin aceptar, en cambio, la obligación de la Ley. La respuesta de Eusebio a esta acusación ocupa veinte libros. De ellos sólo que-

dan los diez primeros y un fragmento de considerable extensión del libro 15. Bastan para ver que, en la *Prueba del Evangelio*, el autor trata de arrebatarse el Antiguo Testamento a los judíos probando su alcance universalista, al mismo tiempo que presenta el cristianismo como cumplimiento de la religión judía.

En los dos primeros libros, que forman la introducción, explica por qué aceptan los cristianos las Escrituras judías y rechazan, en cambio, la legislación de Moisés. El cristianismo está en la línea de la religión universal de los patriarcas, de la cual la Ley mosaica fue sólo una dispensa temporal para servir de transición entre los patriarcas y la venida de Cristo. En el libro segundo, el autor aduce abundantes testimonios de los profetas para probar que la caída del Estado judío, la venida del Mesías y la vocación de los gentiles estaban ya anunciadas. Los libros tercero al noveno contienen pruebas proféticas en favor de la humanidad de Cristo (1.3), su divinidad (1.4 y 5), la encarnación y vida terrena del Salvador (1.6-9). El libro décimo trata de su pasión y muerte. En los diez libros restantes, que no se conservan, se hablaba probablemente de su resurrección y ascensión, la misión del Espíritu Santo y la fundación de la Iglesia. El fragmento del libro 15 trata de los cuatro reinos del libro de Daniel.

Aunque, a juzgar por los títulos, iban dirigidas contra los paganos y los judíos, en realidad tanto la *Praeparatio* como la *Demonstratio* apuntaban al tratado *Contra los cristianos*, de Porfirio. Eusebio se refiere a él una y otra vez y en ocasiones toma de su obra las expresiones para formular las acusaciones que se hacen contra la religión cristiana (por ejemplo, *Praep. ev.* 1,2,1-4), refutándole así con sus propias palabras. Esta manera de proceder le recuerda a uno el *Contra Celsum* de Orígenes (cf. vol.1 p.366-371). Sin embargo, Eusebio se guarda muy bien de bajar a refutar punto por punto las objeciones de Porfirio, como hiciera Orígenes con las de Celso. Sigue un método diferente, que no da pie al adversario para sacar al autor de su programa sistemáticamente trazado de exposición de la Escritura, para llevarlo a una inútil controversia sobre puntos de menos importancia. Este método resulta más eficaz, y a él se debe en gran parte que esta obra sea no sólo una codificación de los resultados obtenidos por sus predecesores, sino probablemente la aportación apologética más importante de la Iglesia antigua.

En cuanto a su fecha, la *Demonstratio* fue compuesta, con toda probabilidad, inmediatamente después de la *Praeparatio*. Su lenguaje teológico hace suponer que no era aún inminente el concilio de Nicea.

Ediciones: PG 22,13-794; edición aparte: T. GAISFORD, 2 vols. (Oxford 1852); nueva edición crítica: I. A. HEIKEL, *Die Demonstratio Evangelica*: GCS 23 (1913).

Traducción inglesa: W. J. FERRAR, *The Proof of the Gospel being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea* (SPCK) (Londres 1920) 2 vols.

Estudios: K. LAKE, *A Lost Manuscript of Eusebius' Demonstratio Evangelica Found:* HThR 16 (1923) 396-397 (el Cod. Maurocordati usado por Fabricius es el Codex Vatopedi 179 del Monte Athos); V. G. TASKER, *The Text used by Eusebius in Demonstratio Evangelica in quoting from Matthew and Luke:* HThR 28 (1935) 61-67; D. S. WALLACE-HADRILL, *An Analysis of Some Quotations from the First Gospel in Eusebius' Demonstratio Evangelica:* JThSt N.S. 1 (1950) 168-175; ID., *Eusebius and the Institution Narrative in the Eastern Liturgies:* JThSt N.S. 4 (1953) 41-42 (*Demonstr. Ev.* 7,1,28); J. R. LAURIN, o.c., 369-380; H. S. MURPHY, *Eusebius' New Testament Text in the Demonstratio Evangelica:* JBL 73 (1954) 162-168; H. S. MURPHY, *The Text of Romans and I Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pámphilus:* HThR 52 (1959) 119-131 (citas en la *Demonstratio Evangelica*).

4. *Theophania*

La *Teofanía* o *Manifestación divina* es, cronológicamente, la última obra apologética de Eusebio. Su tema es la manifestación de Dios en la encarnación del Logos. El autor explica y defiende este dogma contra objeciones comunes en cinco libros. Escribe en un tono popular, pero con gran alarde de artificios retóricos. Los tres primeros libros tratan de la manifestación del Logos en la creación del universo, en su conservación y en el alma humana; de la necesidad de la redención y de su realización definitiva por Cristo. El libro cuarto prueba el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. El quinto demuestra la necedad de la hipótesis según la cual Cristo habría sido un hechicero y sus discípulos unos embaucadores. Los tres primeros libros dependen en gran parte de la *Praeparatio* y de la *Demonstratio*. El cuarto parece que es una edición nueva de una monografía sobre el cumplimiento de las profecías de Cristo, que Eusebio menciona en su *Praeparatio* (1,3,12). El quinto reproduce el cuerpo del libro tercero de la *Demonstratio*, según admisión del mismo autor (4,37). Estas conexiones literarias, junto con la idea de una Iglesia victoriosa y floreciente que invade y domina toda la obra, son una prueba de que la compuso después del año 323, después que Constantino hubiera asumido el poder absoluto.

Si descontamos un gran número de fragmentos griegos, el original se ha perdido. El texto completo se conserva en una traducción siríaca muy servil. Esta debió de hacerse muy pronto, pues el British Museum de Londres posee un manuscrito fechado en febrero del año 411.

Ediciones: Fragmentos griegos: PG 24,609-690; nueva edición crítica: H. GRESSMANN, *Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferungen:* GCS 11,2 (1904); texto siríaco: S. LEE (Londres 1842).

Traducciones: Alemana: H. GRESSMANN, o.c.—Inglesa: S. LEE, *Eusebius of Caesarea on the Theophania or Divine Manifestation of Our Lord*

and Saviour Jesus Christ, translated into English with Notes, from an ancient Syriac version of the Greek original (Cambridge 1843).

Estudios: H. GRESSMANN, *Studien zu Eusebs Theophanie* (TU 23,3) (Leipzig 1903); F. J. DÖLGER, *Zur antiken Embryotomie. Ihre moralische Bewertung durch Eusebius von Caesarea*: AC 4 (1934) 280-281 (*Theoph.* 1,71); P. PETERS, *Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Übersetzung der Theophanie des Eusebius*: OC 11 (1936) 1-25; J. QUASTEN, *Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logos-theologie*: Heilige Überlieferung, Festschrift I. Herwegen (Münster 1938) 51-58 (*Theoph.* 2,83; 4,24); D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea* (Londres 1960) 52-5.

5. *Contra Porfirio*

El violento ataque de Porfirio, el famoso neoplatónico, en sus quince libros *Contra los cristianos* provocó una réplica directa de Eusebio en veinticinco libros, que se han perdido en su totalidad. La mencionan Jerónimo (*De vir. ill.* 81; *Ep.* 70), Sócrates (*Hist. eccl.* 3,23) y Filostorgio (*Hist. eccl.* 8,14). El primero hace alguna insinuación acerca de su contenido (*Comm. in Dan.* pról.; *Comm. in Matth.*, ad 24,16). Por lo que parece, la polémica giraba en torno a la interpretación correcta de unos pasajes evangélicos. Porfirio daba mucha importancia a las supuestas contradicciones de los evangelios acerca de las genealogías de Jesús y de las narraciones de la resurrección.

Ediciones: Fragmentos reunidos y publicados por E. PREUSCHEN en A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1,2,564s; nuevo fragmento: E. v. D. GOLTZ, *Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts* (TU 17,4) (Leipzig 1899) 41s.

6. *Contra Hierocles*

Al tratado contra Porfirio le había precedido una refutación de Hierocles, gobernador de Bitinia y autor de un escrito polémico que defendía la superioridad de Apolonio de Tiana sobre Jesús. El texto del pequeño opúsculo se ha conservado en el famoso códice de Aretas de París (cf. vol.1 p.189). Es una de las primeras obras de Eusebio, compuesta probablemente entre los años 311 y 313, o aun antes.

Ediciones: PG 22,795-868; nueva edición crítica: T. GAISFORD (Oxford 1852) (junto con *Contra Marcellum* y *De ecclesiastica theologia*).— El texto se encuentra también en los escritos de Flavio Filostrato; C. L. KAYSER, *Philostrati Opera* (Leipzig 1870) vol.1,369-413 (reimpr. Hildesheim 1963). El texto de Kayser se reproduce en F. C. CONYBEARE, *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana and the Treatise of Eusebius Against Hierocles* (LCL) (Londres 1912).

Traducción inglesa: F. C. CONYBEARE, o.c., 483-605.

Estudios: M. FAULHABER, *Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I Buch: Eusebius von Caesarea* (Würzburg 1895) 108-121; H. DOERGENS, *Apollonius von Tyana in Parallele zu Christus*: ThGl 25 (1933) 292-304.

7. Refutación y defensa

Focio (*Bibl. cod.* 13) dice haber leído esta obra, que constaba de dos libros; dice también que en su tiempo existían dos ediciones con ligeras diferencias. Las dos se han perdido. A juzgar por su información, se trataba de una apología que respondía a objeciones paganas contra la religión cristiana. A juicio del mismo Focio, Eusebio resolvía ciertas objeciones «de manera satisfactoria, aunque no del todo».

4. Obras bíblicas y exegéticas

Eusebio merece especial encomio por sus esfuerzos en preparar una edición segura de la Biblia. Ayudado por su amigo Pánfilo, copió los Setenta de Orígenes (la quinta columna de los *Hexapla*) como obra aparte, con las variantes de otras versiones al margen. La historia del texto crítico del Antiguo y Nuevo Testamento está íntimamente ligada a su nombre y al de su amigo; no pocos manuscritos que existen de la Biblia remontan a códices que transcribieron ellos. Cuando necesitó cincuenta copias para las iglesias de Constantinopla, Constantino recurrió a Eusebio. El emperador le encomendó el trabajo por medio de una carta:

Con la ayuda de la providencia de Dios, nuestro Salvador, son muchísimos los que se han incorporado a la santísima Iglesia en la ciudad que lleva mi nombre. Parece, pues, muy conveniente que, respondiendo al rápido progreso de la ciudad bajo todos los aspectos, se aumente también el número de iglesias. Escucha, por tanto, de buen grado lo que he decidido hacer. Me ha parecido conveniente manifestar a tu prudencia que encargues cincuenta códices de las Sagradas Escrituras. Tú sabes que la provisión y el uso de las Escrituras son muy necesarios para la instrucción de la Iglesia; que los escriban copistas profesionales, prácticos en su arte, sobre pergaminos preparados al efecto, de manera que se puedan leer y transportar de una parte a otra sin dificultad. El Católico de la diócesis ha recibido instrucciones de nuestra Clemencia para que cuide de proporcionar todo lo necesario para la preparación de los ejemplares. Dependerá de tu diligencia el que estén terminados con la mayor rapidez posible (*Vita Const.* 4,36).

Estudios: J. SCHÄFER, *Die fünfzig Bibelhandschriften des Eusebius für den Kaiser Konstantin*: *Der Katholik* (1913) 1,90-104; C. WENDEL, *Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins*: *ZBW* 56 (1939) 165-175; D. VOLTURNO, *The Four Gospel Text of Eusebius* Diss. (Boston 1956) (microfilm); D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius and the Gospel Text of Caesarea*: *HThR* 49 (1956) 105-114; M. J. SUGGS, *The Eusebian Text of Matthew*: *Novum Testamentum* 1 (1956) 233-245; Id., *Eusebius and the*

Gospel Text: HThR 50 (1957) 307-310; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea* (Londres 1960) 59-99; C. SANT, *The Old Testament Interpretation of Eusebius of Caesarea. The Mannifold Sense of Holy Scripture* (Malta 1967); D. BARTHÉLEMY, *Eusèbe, la Septante et «les autres»*: La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg, 1-3 oct. 1969 (París 1971) 51-65.

1. Los cánones evangélicos

Eusebio introdujo una innovación importante en los manuscritos de los evangelios. Se trata de un sistema para formar una especie de armonía de los evangelios, mostrando qué pasajes de un evangelio tienen lugares paralelos en los demás evangelios. Le explica a Carpiano por carta todo el sistema; le dice que la idea se la sugirió la *Armonía* o *Secciones de los evangelios* de Ammonio de Alejandría (cf. vol.1 p.412), que dispone los evangelios en cuatro columnas paralelas. El desarrolló el plan de Ammonio, tratando de superar la desventaja de su sistema, que solamente permitía leer de seguida el evangelio de San Mateo.

Dividió, en primer lugar, los evangelios en pequeñas secciones, que numeró sucesivamente. Preparó luego una tabla de diez cánones, cada uno de los cuales contenía una serie de pasajes en el siguiente orden: canon I, pasajes comunes a los cuatro evangelios; II, pasajes comunes a los sinópticos; III, pasajes comunes a Mateo, Lucas y Juan; IV, pasajes comunes a Mateo, Marcos y Juan; V, pasajes comunes a Mateo y Lucas; VI, pasajes comunes a Mateo y Marcos; VII, pasajes comunes a Mateo y Juan; VIII, pasajes comunes a Lucas y Marcos; IX, pasajes comunes a Lucas y Juan; X, pasajes peculiares de cada uno de los evangelios: primero, los de Mateo; segundo, los de Marcos; tercero, los de Lucas, y cuarto, los de Juan. Estas tablas, usadas en combinación con los números de las secciones en el texto de los evangelios, permiten al lector descubrir de un vistazo los pasajes paralelos. El sistema pasó a los manuscritos siríacos y latinos y se conoció con el nombre de *Cánones eusebianos* o *Secciones eusebianas*. San Jerónimo lo adoptó para su Vulgata y lo explica en su carta al papa Dámaso.

Ediciones: PG 22,1275-1292.—Para las ediciones de la carta a Carpiano, cf. *infra*, p.383.

Estudios: G. H. GWILLIAM, *The Ammoniam Sections, Eusebian Canons, and Harmonizing Tables in the Syriac Tetra-evangelium*: *Studia Biblica et Ecclesiastica* 2 (1890) 241-272; E. NESTLE, *Die Eusebianische Evangeliensynope*: *NKZ* 19 (1908) 40-51.93-114.219-232; S. GRÉBAUT, *Les dix canons d'Eusèbe et d'Ammonius*: *ROC* (1913) 314-317; L. CANET, *Sur le texte grec des Canons d'Eusèbe*: *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* (1913) 119-168; C. NORDENFALK, *Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die Eusebianische Evangelien-Konkordanz in den ersten vier Jahrhunderten ihrer Geschichte* (Göteborg 1938); M. MARCOVIC, *De duobus codicibus novis*: *Ziva Antika* 3 (1953) 159-168; A. PENNA, *Il De consensu evangelistarum*

ed i Canonii Eusebiani: Bibl 36 (1955) 1-19; E. ELORDUY, *Ammonio escriturista*: EB 16 (1957) 187-217 (testimonio de Eusebio); J. LEROY, *Nouveaux témoins des Canons d'Eusèbe illustrés selon la tradition syriacque*: Cahiers Archéologiques 9 (1957) 117-149; A. VACCARI, *Le sezioni evangeliche di Eusebio e il Diatessaron di Taziano nella letteratura siriana*: RSO 32 (1957) 433-452; J. LEROY, *Recherches sur la tradition iconographique des Canons d'Eusèbe*: Cahiers Archéologiques 12 (1962) 173-204; H. K. McARTHUR, *The Eusebian Sections and Canons*: CBQ 27 (1965) 250-256.

2. *Onomasticon*

El *Onomasticon* es un diccionario geográfico de los lugares bíblicos, con una lista en orden alfabético de todos los nombres de lugares que aparecen en la Biblia, junto con una descripción geográfica e histórica de cada localidad y su designación en tiempo de Eusebio. Fue muy estimado por los escrituristas de Oriente, y no gozó de menor reputación en el Occidente, donde se conoció por una traducción latina de Jerónimo, que introdujo algunas mejoras en forma de correcciones y adiciones. Se conservan tanto el original griego como la versión latina. Ambas constituyen aún hoy día una fuente importantísima para la topografía de Tierra Santa.

El *Onomasticon* no es más que la cuarta parte de una obra más extensa sobre geografía bíblica, que Eusebio compuso por sugerencia del obispo Paulino de Tiro. Como éste murió el año 331, es de suponer que lo compusiera antes de esa fecha. Las tres primeras secciones ya no existen. Se daba en ellas: 1) una interpretación de los términos etnológicos de las Escrituras hebreas en griego; 2) una topografía de la antigua Judea con las herencias de las doce tribus; 3) un plano de Jerusalén y de su templo, acompañado de informaciones sobre diversas localidades. Eusebio hace mención de estas tres partes en el prólogo de su *Onomasticon*, y Jerónimo en la introducción a su versión latina.

Ediciones: PG 23,903-976 (incompleta); P. DE LACARDE, *Onomastica sacra* (Gottinga 1870-1887) 2 vols. (texto griego y versión latina de Jerónimo); nueva edición crítica: E. KLOSTERMANN, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*: GCS 11,1 (1904; reimpr. Hildesheim 1965) (texto griego y versión latina de Jerónimo en columnas paralelas).

Traducción hebrea: E. Z. MELAMED, *The Onomasticon of Eusebius translated into Hebrew* (Jerusalén 1950).

Estudios: E. KLOSTERMANN, *Eusebius' Schrift* Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ (TU 23 2b) (Leipzig 1902); E. LINDL, *Die Okta-teuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung* (Munich 1902) 37ss; P. THOMSEN, *Palaestina nach dem Onomastikon des Eusebius*: ZDP 26 (1903) 97-141.145-188; Id., *Untersuchungen zur älteren Palaestinaliteratur*: ZDP 29 (1906) 101-132; Id., *Textkritisches zum Onomastikon*: Berliner PhW (1905) 621-624; Id., *Loca sancta I* (Halle 1907); E. NESTLE, *Zum Onomastikon des Eusebius*: ZDP 28 (1905) 41-43; W. KUBITSCHKE, *Ein Strassennetz in Eusebius' Onomastikon*: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institut 1 (1905) 119-127; Id., *Die Mosaikkarte Palaestinas*: Mitteilungen der k.k. Geographischen Gesell-

schaft in Wien (1900) 335-380; A. JACOBY, *Das geographische Mosaik von Madaba, die älteste Karte des hl. Landes* (Leipzig 1905); J. ZIEGLER, *Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius*: *Bibl* (1931) 70-84; G. BEYER, *Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jahrhundert und ihre Grenznachbarn*: *ZDP* 56 (1933) 218-253; F. M. ABEL, *La question gabaonite et l'Onomastikon*: *RBibl* (1934) 347-373; H. FISCHER, *Geschichte der Kartographie von Palaestina*: *ZDP* 62 (1939) 169-189; M. NOTH, *Die topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius*: *ZDP* 66 (1943) 32-63; J. STEINMANN, *Saint Jérôme* (París 1958) 201-205 (los nombres hebreos y el *Onomastikon* de Eusebio); C. U. WOLF, *Eusebius of Caesarea and the Onomastikon*: *Biblical Archaeologist* 27 (1964) 66-96.

3. Preguntas y respuestas sobre los evangelios

Esta obra comprendía dos partes. La primera, titulada *Preguntas y respuestas sobre los evangelios dirigidas a Esteban*, constaba de dos libros y discutía las discrepancias que existen en las narraciones de la infancia. La segunda, *Preguntas y respuestas sobre los evangelios dirigidas a Marino*, comprendía solamente un libro. El autor declara que, habiendo tratado ya, en la primera parte, de las dificultades que presenta el comienzo de los evangelios, pasa ahora a las discrepancias que se encuentran al final, en las narraciones de la resurrección. Ambas partes han desaparecido, fuera de algunos fragmentos griegos y siríacos. Sin embargo, un epítome, descubierto y publicado por Mai (reeditado PG 22,879-1006), nos suministra valiosa información sobre el contenido del original. Toda la obra representa una contribución importante a la crítica bíblica.

Ediciones: Fragmentos griegos: PG 22,879-1006; textos siríacos: G. BEYER, *Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Überlieferung und deren nestorianische Parallelen. Syrische Texte herausgegeben, übersetzt und untersucht*: *OC N.S.* 12-14 (1922-24) 30-70; 3.^ª ser., 1 (1927) 80-97.284-292; 2 (1927) 57-69.

Traducción alemana: G. BEYER, art.cit.

Estudios: A. BAUMSTARK, *Syrische Fragmente von Eusebius' Περὶ διαφορίας εὐαγγελίων*: *OC* 1 (1901) 378-383; G. BEYER, art.cit.; G. BARDY, *Littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte*: *RBibl* 41 (1932) 228-236.

En su exégesis, Eusebio seguía a la escuela de Alejandría. Al igual que Orígenes, escribió voluminosos comentarios sobre los libros del Antiguo Testamento. No hay indicios de que hiciera otro tanto con los del Nuevo Testamento.

4. Comentario sobre los Salmos

Su obra exegética más importante parece haber sido su extenso *Comentario sobre los Salmos*, que gozó de gran reputación entre los escritores de la era patrística por su erudición y acumen crítico. Fue traducido al latín dos veces, una por Hilario de Poitiers y la otra por Eusebio de Vercelli; el primero suprimió los pasajes heréticos (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 81; *Ep.*

61,2; 112,20). De estas dos versiones no queda nada; en cambio, del original se han conservado extractos tan extensos que quizás se pueda hacer algún día una reconstrucción completa del texto. Montfaucon, por ejemplo, publicó un comentario seguido a los salmos 51-95 y los fragmentos tomados de las *catenae* a los salmos 1-50 y 96-118 (PG 23,65s). El cardenal Mai editó los fragmentos de las *catenae* a los salmos 119-150 (PG 24,9s). Lo que Pitra publicó como citas de Eusebio es de autenticidad muy dudosa. En cambio, G. Mercati descubrió en una *catena* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán unos fragmentos importantes de los salmos 96-100. Este comentario fue, al parecer, uno de los últimos escritos de Eusebio, aunque, en el estado actual de nuestra información, no se puede determinar la fecha exacta. Los fragmentos dan a entender que la obra completa debió de ser de proporciones gigantescas.

Ediciones: PG 23; 24,9-76; R. DEVRESSE: DB Suppl. 1 (1928) 1122-1124; G. MERCATI, *Osservazioni a proemi del Saiterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti* (ST 142) (Ciudad del Vaticano 1948).

Estudios: G. MERCATI, *L'ultima parte perduta del commentario d'Eusebio ai Salmi:* RIL ser.2 vol.31 (1898) 1036-1045 (Cod. Ambros. F 126 sup.); H. E. W. TURNER, *A Psalm Prologue Contained in Ms. Bodl. Barocianus 15:* JThSt 41 (1940) 280-287; G. MERCATI, *Note di letteratura biblica:* Vivre et Penser 1 (1941) 5-15; M. RICHARD, *Les premières chaînes sur le psautier:* Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des Textes «Les premières chaînes sur le psautier» 5 (1956) 89 (prueba que PG 30,81-104 in Ps 137, atribuido a San Basilio Magno, pertenece al comentario de Eusebio); M.-J. RONDEAU, *Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes:* RSR 56 (1968) 385-334; C. CURTI, *Due articoli eusebiani («Commentarii in psalmos»)* (Noto 1971).

5. Comentario a Isaías

Jerónimo menciona (*De vir. ill.* 81) un *Comentario sobre Isaías* en diez libros, pero en el prólogo a su propio *Comment. in Isaiam* habla de esta obra de Eusebio como si constara de quince libros. Cuando se refiere nuevamente a él (*Comment. in Is.* 1.5 praef.; *ad Is.* 18,2), añade que Eusebio prometió en el título una exposición histórica, pero muchas veces olvida su promesa y desemboca en el alegorismo de Orígenes. Durante largo tiempo se creyó que la obra estaba perdida completamente, fuera de un gran número de fragmentos considerables de las *catenae*, que fueron recogidos por Montfaucon (PG 24, 89-526). Comparando cuidadosamente esta colección con los manuscritos de *catenae* Chig. R VIII 54, *Ottob. gr.* 452, *Vat. gr.* 1153 de la Biblioteca Vaticana y con las ediciones de los comentarios a Isaías escritos por Basilio Magno (cf. *supra*, p.241), Cirilo de Alejandría (cf. *supra*, p.131) y Teodoreto de Ciro (cf. *infra*, p.566), R. Devreesse pudo demostrar que Montfaucon publica como de Eusebio muchos fragmentos que en rea-

lidad pertenecen a otros comentaristas y omite otros muchos que los mencionados manuscritos de *catenae* atribuyen a Eusebio. Por su parte, A. Möhle descubrió que el *Comentario sobre Isaías* de Eusebio está casi completo en el margen de un manuscrito de Florencia, *Bibl. Laur. Plut. XI 4*, y que su volumen es dos veces mayor que todos los fragmentos de *catenae* juntos. Este texto recientemente descubierto prueba: 1) que Eusebio depende de Orígenes, cuyo *Comentario sobre Isaías* cita siete veces, y 2) que hizo su exégesis a base de los Setenta de los *Hexapla*, mientras que el texto bíblico de Montfaucon es el de la Sixtina.

Edición: J. ZIEGLER editará un texto crítico en GCS.

Estudios: R. DEVREESSE, *L'édition du Commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions:* RBibl 42 (1933) 540-555; A. MOEHLE, *Der Jesaiakommentar des Eusebios von Kaisareia vollständig wieder aufgefunden:* ZNW 33 (1934) 87-89.

6. *La poligamia y las familias numerosas de los patriarcas*

En su *Demonstratio Evangelica* (1,9,20), Eusebio hace esta observación: «Si es que existe alguna cuestión sobre las familias de Abrahán y Jacob, se encontrará una extensa discusión en el libro que escribí sobre la poligamia y las familias numerosas de los antiguos hombres de Dios». Alude también a la misma obra en *Praeparatio* 7,8,29. Basilio el Grande (*De Spiritu Sancto* 29,72) cita de ella un pasaje, pero la llama «Dificultades a propósito de la poligamia de los antiguos». El contraste que existe entre el concepto cristiano del matrimonio y la vida de los antiguos patriarcas exigía una interpretación que explicara la libertad que refleja el Génesis, para poder contestar a la crítica de los adversarios. El tratado se ha perdido.

7. *Sobre la Pascua* (Περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς)

Eusebio nos informa en su *Vita Constantini* 4,34 que el emperador le había escrito personalmente «acerca de la santísima fiesta de Pascua». La ocasión que motivó esta carta fue el tratado *Sobre la Pascua* que el propio Eusebio había dedicado a Constantino «Porque yo mismo le había dedicado a él una explicación mística de la fiesta» (ibid.). De estas palabras se deduce que Eusebio había dado una explicación del significado típico de la Pascua de los judíos y su cumplimiento en la fiesta de la Pascua cristiana. Sin embargo, la carta en que el emperador le agradecía a Eusebio su envío da a entender que también trataba de la controversia pascual, pues escribe el emperador:

Es, en verdad, tarea difícil y superior a las posibilidades del lenguaje el tratar dignamente de los misterios

de Cristo y explicar de manera adecuada la controversia relativa a la fiesta de la Pascua, su origen y sus realizaciones laboriosas y útiles. Porque el describir las cosas de Dios no está al alcance ni siquiera de aquellos que son capaces de comprenderlas. No obstante, te admiro sobremanera por tu saber y celo; he leído tu obra con gusto y he dado órdenes, conforme a tu deseo, para que sea transmitido a muchos que profesan sinceramente nuestra santa religión (*Vita Const.* 4,35).

La obra completa, por desgracia, ya no existe, pero la *catena* sobre Lucas de Nicetas de Heraclea conserva un fragmento bastante extenso, que fue publicado primeramente por el cardenal Mai y reeditado luego por Migne (PG 24,693-706). Contiene doce capítulos consagrados a discutir la naturaleza de la fiesta anticotestamentaria y de su réplica cristiana, la decisión tomada por el concilio de Nicea sobre la cuestión pascual y las razones para no celebrar la Pascua cristiana en la fecha de la Pascua judía. Sabemos (*De solemnitate paschali* 8) que una cuarta parte de los miembros del concilio de Nicea, poco más o menos, seguían la costumbre antioquena y que Constantino habló a la asamblea sobre esta cuestión, naturalmente en el mismo sentido que en su carta a las iglesias de Oriente, es decir, que era indecoroso para los cristianos celebrar la fiesta de la Pascua conforme a las costumbres de los judíos y también celebrarla en días distintos en las diferentes iglesias (*Vita Const.* 3,19). La práctica a que aludía la decisión del concilio no era la de los cuartodecimanos (cf. vol.1 p.85.240.243), sino la de los llamados protopasquitas. Muchas iglesias, especialmente de Siria, Mesopotamia y de parte de Cilicia, celebraban invariablemente la Pascua el domingo siguiente al 14 de Nisán de los judíos. Las iglesias restantes del Oriente seguían el cálculo alejandrino, de la misma manera que las iglesias de Occidente aceptaban la fecha de Roma. Los dos últimos sistemas, si bien se basaban en ciclos pascuales distintos (cf. vol.1 p.418.483ss.663), seguían el mismo principio, que ignoraban los judíos, es decir, que el plenilunio de la Pascua nunca podía ocurrir antes del equinoccio de primavera. De esta manera, los años en que el domingo después de la Pascua judía ocurriera antes del equinoccio, Antioquía y Alejandría celebrarían la Pascua con un mes de diferencia. Por eso se lamentaba Constantino: «¡Qué doloroso e impropio es que en los mismos días unos se dediquen a ayunar y otros celebren banquetes y que, pasados los días de Pascua, unos asistan a fiestas y diversiones, mientras otros están cumpliendo el ayuno prescrito!» (*Vita Const.* 3,18). Narra Eusebio (*De solemnitate paschali* 8) que, como resultado de las discusiones del concilio, «los sirios se sometieron» y consintieron en seguir la costumbre que predominaba fuera del patriarcado de

Antioquía. En el capítulo 7, el autor hace una hermosa declaración acerca del santo sacrificio de la Misa como banquete pascual de la nueva alianza. La fecha de composición de este tratado postnicensino es, probablemente, anterior a los *tricennalia* del emperador (335).

5. Obras dogmáticas

La *Defensa de Orígenes*, que Eusebio completó después de la muerte de Pánfilo (cf. vol.1 p.450-451), era de carácter dogmático. Nos dice Focio (*Bibl. cod.* 118) que constaba de «seis libros, de los cuales cinco los escribió Pánfilo estando en prisión en compañía de Eusebio. El sexto es obra exclusiva de Eusebio, después que el mártir, habiendo perdido la vida por la espada, fue arrebatado para Dios, por quien suspiraba su alma». Así, pues, los cinco primeros libros los compuso Pánfilo, con la colaboración de Eusebio, en los años 308 y 309. Solamente se conserva el primero en una traducción latina de Rufino, que no parece muy de fiar. Nada queda del libro sexto, obra exclusiva de Eusebio. La pérdida es de lamentar por varias razones. La obra contenía informaciones biográficas muy valiosas y, sobre todo, una refutación, desde el punto de vista dogmático, de muchas acusaciones de Metodio y otros contra el gran Alejandrino, con citas de obras de este último.

Edición: La traducción del primer libro, hecha por Rufino, se encuentra en PG 17,542-615.

Estudio: F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His Life and Works* (Washington 1945) 83-84.

1. *Contra Marcellum*

En los últimos años de su vida, Eusebio escribió dos tratados en defensa de la postura arriana y en contra del obispo Marcelo de Ancira (cf. *supra*, p.218). Probablemente, Eusebio publicó los dos tratados *Contra Marcelo* el mismo año 336, en que Marcelo fue depuesto por el sínodo arriano de Constantinopla, para justificar ésta condenación. En el primero rechaza los ataques del obispo de Ancira contra los jefes del partido arriano, especialmente contra el sofista Asterio y contra Eusebio de Nicomedia. En el segundo prueba, con citas de la obra del propio Marcelo, que sus doctrinas coincidían con las de los herejes Sabelio y Pablo de Samosata. Se conservan los dos libros.

Ediciones: PG 24,707-826; T: GAISFORD, *Eusebii Pamphili contra Hieroclem et Marcellum libri* (Oxford 1852); nueva edición crítica: E. KLOSTERMANN: GCS 14 (1906) (2.^a ed. revis. por G. CH. HANSEN, 1972) 1-58.

Estudios: F. C. CONYBEARE, *The Authorship of the Contra Marcellum*: ZNW 4 (1903) 330-4; 6 (1905) 250-270, negó la paternidad de Eusebio de Cesarea por razones de cronología, doctrina y estilo, y atribuyó los tratados *Contra Marcellum* y *De ecclesiastica theologia* a Eusebio de Emesa. Le refutaron F. H. CASE y J. F. BETHUNE-BAKER, *The*

Contra Marcellum and the De Ecclesiastica Theologia: JThSt 6 (1905) 512-521; G. LOESCHKE, *Contra Marcellum, eine Schrift des Eusebius von Caesarea*: ZNW 7 (1906) 69-76; y E. KLOSTERMANN, o.c., IX-XVI: M. J. SUGGS, *Eusebius' Text of John in the Writings against Marcellus*: JBL 75 (1956) 137-142.

2. *De ecclesiastica theologia*

Los tres libros de su obra *Teología eclesiástica* son una refutación más detallada de Marcelo. Los escribió hacia el 337 y los dedicó al obispo arriano Flaccilo de Antioquía (334-342). A diferencia del *Contra Marcellum*, que está escrito en un tono vivo, esta obra no hace más que ampliar el contenido de aquél y resulta pesada. Aunque hay buenas razones para creer que Marcelo era de tendencias sabelianistas, la exposición que hace aquí Eusebio de la doctrina del Logos como «teología de la Iglesia» no pasa de ser ciertamente un subordinacionismo avanzado: el Hijo de Dios no es de la esencia del Padre, sino de su voluntad libre, y el Espíritu Santo no es más que una creación del Hijo. Está convencido (2,7,12) de que reconocer la divinidad verdadera del Hijo significa sacrificar la unidad de Dios. No obstante las tendencias origenistas de la obra, se ha conservado en su integridad.

Ediciones: PG 24,825-1046; T. GAISFORD, o.c., nueva edición crítica: E. KLOSTERMANN: GCS 14 (1906) (2.^a ed. revis. por G. CH. HANSEN, 1972) 59-182.

6. Discursos y sermones

Eusebio menciona en varias ocasiones (*Vita Const.* 1,1; 3,60.61; 4,33 y 45-46) los discursos y sermones que tuvo el privilegio de pronunciar en presencia del emperador. Solamente se conserva el panegírico que hemos discutido más arriba (p.365). El capítulo 11 del tercer libro de la *Vita* lleva por título «Silencio del concilio después de algunas palabras del obispo Eusebio», dando a entender que en la apertura del concilio de Nicea fue Eusebio el que pronunció el discurso de bienvenida al emperador, si bien no lo dice él expresamente. Después de haber descrito la majestuosa entrada del príncipe, continúa:

Cuando [Constantino] llegó al extremo superior de los asientos, permaneció primeramente de pie. Cuando colocaron para él una silla baja de oro labrado, no se sentó hasta que no le hicieron seña los obispos. Después del emperador todos hicieron otro tanto. Levantóse el obispo que ocupaba el puesto principal en la parte derecha de la asamblea y, dirigiéndose al emperador, pronunció un breve discurso, ensalzando al Dios todopoderoso por causa de él. Cuando también él tomó asiento, se hizo silencio y los ojos de todos se fijaron intensamente en el emperador (*Vita Const.* 3,11).

Como se ve, Eusebio no menciona el nombre del obispo. No es esto, necesariamente, una señal de modestia, sino que bien puede significar que escogieran a otro orador. Los encabezados de los capítulos no forman parte del texto original de la *Vita*. Sozomeno, empero, en su *Historia eclesiástica* (1,19), atribuye a Eusebio el discurso de bienvenida: «Después que [los obispos] se hubieron sentado, se levantó Eusebio de Pánfilo y dirigió un discurso al emperador, ensalzando y dando gracias a Dios por él». A pesar de ello, la cosa no está clara, pues el obispo de Cesarea había llegado a Nicea con el estigma de una condenación en suspenso y resulta difícil creer que los Padres de Nicea le eligieran a él para este honor. Juan de Antioquía (*Ep. ad Proclum Constantin.*: PG 65,878), Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,6) y el africano Facundo de Hermiana (*Pro defens. trium cap.* 11,1) afirman que fue Eustacio de Antioquía quien pronunció el discurso de apertura y presidió el concilio (cf. *supra*, p.337). Niceta Coniates (*Thesaurus* 1,7), siguiendo a Teodoro de Mopsuestia y a Filostorgio, asegura que el discurso estuvo a cargo de Alejandro de Alejandría. Se ha intentado conciliar todos estos informes suponiendo que Eustacio y Alejandro, los dos grandes patriarcas, dirigieron primeramente unas palabras al emperador y que sólo después se adelantó a hablar Eusebio. Pero su excomunión sigue siendo una dificultad en contra de esta sugerencia. E. Schwartz (PWK 6,1413) está convencido de que quien pronunció el discurso de bienvenida fue Eusebio de Nicomedia; pero su opinión no ha encontrado aprobación por parte de nadie. Mientras no se resuelva la cuestión de la presidencia del concilio, hay pocas esperanzas de que se encuentre una respuesta satisfactoria a este difícil problema.

Tenemos muy pocas noticias de otros sermones de Eusebio. En su *Historia eclesiástica* (10,4,12-72) reproduce el texto completo del discurso que pronunció en la dedicación de la basílica de Tiro hacia el año 316. El tema central es la resurrección. El reciente triunfo del cristianismo, la reconstrucción de la catedral y la erección del baptisterio se utilizan como otros tantos tipos de la resurrección y glorificación final de la Esposa de Cristo, la Iglesia.

En el manuscrito de Londres fechado en febrero de 411 (*Brit. Mus. add.* 12150), que contiene la versión siríaca de la *Teofanía* y de la segunda edición de su libro *Sobre los mártires de Palestina*, viene a continuación un panegírico de los mártires de Antioquía. El *Martyrologium* siríaco celebraba la fiesta de los héroes Macabeos el primero de agosto. Es probable que este sermón haya sido predicado con ocasión de aquella fiesta, pues incluye un primoroso elogio de la madre y de sus siete hijos que fueron torturados a muerte por Antíoco

Epífanos y se creía enterrados en Antioquía. El sermón lo publicó W. Wright.

Ediciones: W. WRIGHT, *The Encomium of the Martyrs: Journal of Sacred Literature*, 4.^a serie, 5 (1864) 403-8; 6 (1864-1865) 129-133 (texto siríaco con traducción inglesa de B. H. COWPER).—El tratado siríaco *Sobre la estrella de los Magos*, atribuido a Eusebio, no es auténtico, texto siríaco y traducción inglesa: W. WRIGHT, *Eusebius of Caesarea on the Star: Journal of Sacred Literature*, 4.^a serie, 9 (1866) 117-136; 10 (1867) 150-164.

7. Cartas

Sus cartas debieron de ser numerosísimas, a juzgar por la enorme participación que tuvo en las disputas de su tiempo. Sin embargo, han desaparecido casi todas. Por muy extraño que parezca, nunca se hizo, al parecer, ningún esfuerzo por recoger su correspondencia para formar una colección.

Hasta nosotros sólo han llegado completas tres cartas: la carta en que dedica su *De ecclesiastica theologia* a Flaccilo, la que escribió a Carpiano, una especie de introducción a sus *Cánones evangélicos* y, por fin, la que dirigió a su propio pueblo de Cesarea al concluirse el concilio de Nicea.

La última la incluyó Atanasio, como apéndice, en su defensa de la definición de Nicea *De decretis Nicaenae Synodi*, escrita hacia el año 350 (cf. *supra*, p.65). Sócrates (*Hist. eccl.* 1,8,35s), Teodoreto (*Hist. eccl.* 1,12,1) y Gelasio (*Conc. Nic.* II 35,1) la copiaron evidentemente de Atanasio. Eusebio informa a su iglesia acerca de lo ocurrido en el concilio y trata de justificar su propia conducta, especialmente su consentimiento al *homoousios*, para evitar que saquen una impresión falsa de habladurías y rumores. Copia luego un extenso escrito que, según dice, leyó él en una de las sesiones en presencia del emperador. Después de declarar brevemente que se adhiere irrevocablemente a la fe en que fue bautizado, copia un símbolo bautismal, que parece ser el de la Iglesia de Cesarea. Sigue luego una breve explicación teológica de sus artículos y la declaración de que así ha sido su fe y predicación en el pasado. Se creyó anteriormente que el motivo que le movió a someter el símbolo de Cesarea al concilio fue el de proponer una base para que pudiera redactarse un nuevo símbolo; pero ahora parece cierto que lo hizo para asegurar la rehabilitación de su propia ortodoxia, que habían puesto en tela de juicio en el concilio de Antioquía celebrado con anterioridad, aquel mismo año.

Después del documento, Eusebio continúa con su carta:

Una vez que hicimos esta profesión de fe, nadie dio lugar a discusión. Antes que ningún otro, nuestro piadosísimo emperador atestiguó que era enteramente ortodoxa. Confesó, además, que éstos eran sus propios sentimientos

y aconsejó a todos que la admitieran y subscribieran sus artículos y les dieran su asentimiento, después de introducir sólo una palabra, *homoousios*, que explicó diciendo que no ha de entenderse en el sentido de las afecciones del cuerpo, ni como si el Hijo subsistiera por vía de división u otra separación del Padre (4).

Pero el concilio, «so pretexto de añadir *consustancial*, redactó la fórmula siguiente». Y copia luego Eusebio el texto del símbolo de Nicea con sus anatemas. Termina su carta explicando cómo «resistió hasta el último minuto, porque nos disgustaban esas declaraciones que diferían de las nuestras»; pero al final firmó, después de haber examinado cuidadosamente las palabras de la nueva fórmula. Dado que no existen actas oficiales del concilio, esta carta constituye una de nuestras fuentes más autorizadas sobre lo ocurrido en Nicea y sobre la dudosa postura de Eusebio.

Quedan unas citas de otras cartas alusivas a la controversia arriana, que escribió Eusebio antes del concilio. Eusebio de Nicomedia (TEODORETO, *Hist. eccl.* 1,5), en su carta a Paulino de Tiro, menciona una carta a Alejandro de Alejandría en la cual Eusebio de Cesarea intercedía en favor de Arrio (cf. *supra*, p.210). Las actas del concilio segundo de Nicea, del 787, contienen una larga cita de otra carta anterior al mismo Alejandro de Alejandría, en la que Eusebio empleaba en defensa de Arrio el símbolo que éste sometió al sínodo de Nicomedia (*Conc. Nic. II Act. 6*: MANSI, *SS. Conc. Coll.* 13,316-7). Según estas actas, Eusebio escribió a Alejandro varias veces en favor de la doctrina de Arrio. Atanasio (*De syn.* 17) habla de una carta de Eusebio al obispo Eufrentión de Balaneae, en Siria, por el tiempo del concilio de Nicea, donde «no tenía escrúpulo en decir que Cristo no era verdadero Dios» (MANSI, l.c., 317).

Por último, en una nota a Constancia, hermana de Constantino y esposa de Licinio, Eusebio, en sus últimos años, la censuró por desear hacerse con un retrato de Cristo. La carta acusa tendencias iconoclastas, en cuanto que se opone, como a una costumbre pagana, no sólo a que se veneren tales imágenes, sino a que se hagan. Por esta razón, los herejes del siglo VIII la adujeron para justificar su propia condenación de las imágenes. Nicéforo de Constantinopla († 826) la criticó duramente e incluyó varios pasajes en su *Antirrhetica* (PITRA, *Spicil. Solesm.* I 383s); estos mismos pasajes se encuentran también en las actas del concilio segundo de Nicea (MANSI, l.c., 13,313.317); a esta circunstancia debemos que hayan llegado hasta nosotros.

Ediciones: El texto de la carta a Carpiano reproducido en H. VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments I* (Berlín 1902) 388s.--- Para la versión copta de esta carta, cf. A. HEBBELYNCK, *Les κεφάλαια et*

les τίτλοι des Évangiles: Mus 41 (1928) 81-120.—Para la versión armenia: A. VARDANIAN, *Euthalius' Werke. Untersuchungen und Texte. Anhang: Brief des Eusebios von Kaisareia an Karpianos. Hergestellt und herausgegeben* (Kritische Ausgabe der altarmenischen Schriftsteller und Uebersetzungen, t.3 fasc.1) (Viena 1930).—Nueva edición crítica de la carta al pueblo de Cesarea: H. G. OPITZ, *Athanasius' Werke* II,1 (Berlín 1935) 28-31; para las numerosas versiones latinas de esta carta, cf. C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima* t.1 fasc.2 (Oxford 1913) 297.—El texto de la carta a Constancia: PG 20,1545-9.

Estudios: J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 213-230, hace un examen completo de la carta al pueblo de Cesarea, de su credo y de sus relaciones con el símbolo de Nicea.—Para la carta a Constancia, cf. W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern* (Leipzig 1930) 47-53; G. FLOROVSKY, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*: CH 19 (1950) 3-22.—Para la carta a Carpiano, cf. H. H. OLIVER, *The Epistle of Eusebius to Carpianus. Textual Tradition and Translation*: Novum Testamentum 3 (1959) 138-145.

ACACIO DE CESAREA

El sucesor de Eusebio en la sede de Cesarea fue su discípulo Acacio, que fue elegido el año 340 y murió el 366. San Jerónimo le describe de la siguiente manera:

Acacio, a quien por faltarle la vista de un ojo le pusieron el apodo de «el Tuerto», obispo de la iglesia de Cesarea de Palestina, compuso diecisiete volúmenes *Sobre el Eclesiastés* y seis de *Cuestiones misceláneas*, además de otros muchos tratados sobre diversos temas. Tuvo tanta influencia en el reinado del emperador Constancio, que nombró a Félix como obispo de Roma en lugar de Liberio (*De vir. ill.* 98).

La última frase puede ser un tanto exagerada, pero queda el hecho de que Acacio jugó un papel importante en la política eclesiástica (FILOSTORGIO, *Hist. eccl.* 5,1). Fue el principal representante de los homoianos, partido de compromiso que pretendía ser el centro de reunión de todos los moderados bajo la enseña «semejante en todo». Atanasio (*De synodis* 29), Epifanio (*Haer.* 73,25) y Sócrates (*Hist. eccl.* 2,40) nos han conservado el símbolo que él propuso en el concilio de Seleucia del año 359. Filostorgio refiere (*Hist. eccl.* 4,12) que fue Acacio quien redactó las actas del sínodo homoiano de Constantinopla del 360. Pero de todos estos documentos alambicados no queda nada. Aunque, bajo Joviniano, firmó el símbolo de Nicea el año 363 en Antioquía, volvió al arrianismo bajo Valente y fue depuesto por esta razón por el sínodo homoiusiano de Lampsacus el año 365.

Las dos obras que menciona Jerónimo, *Sobre el Eclesiastés* y *Cuestiones misceláneas*, ya no existen, fuera de unos fragmentos. Jerónimo (*Ep.* 119,6) nos ha conservado un pasaje de la segunda; como trata de 1 Cor 15,51, se piensa que toda la obra trataría de cuestiones bíblicas. En algunas *catenae* exe-

géticas se han encontrado fragmentos de un comentario a los Romanos y al Octateuco. Sócrates (*Hist. eccl.* 2,4) atestigua que Acacio publicó, entre otros libros, una biografía de su maestro y predecesor Eusebio (εἰς τὸν βίον τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ), que se ha perdido. Epifanio (*Haer.* 72,5-10) copia parte de un tratado polémico contra Marcelo de Ancira (cf. *supra*, p.217). De todas estas fuentes se deduce que Acacio se interesaba por la ciencia. Así se explica también que renovara la famosa biblioteca de Cesarea (JERÓNIMO, *Ep.* 34,1).

Ediciones: Fragmentos del Comentario a los Romanos: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 53-6.--- Fragmentos del Comentario al Octateuco: R. DEVREESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*: RBibl 44 (1935) 186-189; Id., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 105-122.

Estudios: J. GUMMERUS, *Die homoeousianische Partei bis zum Tode des Konstantius* (Leipzig 1900) 63ss.138ss; J. LEBON, *La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*: RHE 20 (1924) 181-210.357-386 (Acacio y Cirilo); G. BARDY, *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte*: RBibl 41 (1932) 341ss (sobre las Cuestiones misceláneas); J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 290-292; J. M. LEROY, *Acace, évêque de Césarée de Palestine (341-365)*: SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 82-85.

GELASIO DE CESAREA

El segundo sucesor de Eusebio como obispo de Cesarea fue Gelasio, sobrino de Cirilo de Jerusalén. Teodoreto (*Hist. eccl.* 5,8) le llama «hombre distinguido por la pureza de su doctrina y por la santidad de su vida». Fue un firme defensor de la fe de Nicea. Elegido para la sede de Cesarea el año 367, fue depuesto durante el reinado de Valente. Volvió, sin embargo, cuando Teodosio subió al trono, el 379. San Jerónimo nos informa (*De vir. ill.* 130) que escribió en un estilo más o menos cuidadosamente refinado, pero que no publicó sus obras. Pero debieron de circular algunas, pues se encuentran citas suyas en algunos escritores, como Teodoreto, Leoncio de Bizancio y el compilador de la *Doctrina Patrum*.

Edición: F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) (Roma 1938) 42-9, publicó 17 fragmentos de sus tratados dogmáticos, algunos de ellos desconocidos hasta entonces.

1. *Historia eclesiástica*

Según Focio (*Bibl. cod.* 89), Gelasio escribió una continuación a la *Historia eclesiástica* de Eusebio (cf. *supra*, p.350). A. Glas, P. Heseler y otros opinaban que la obra de Gelasio sirvió de base a los dos libros de la *Historia eclesiástica* de Rufino, mientras que P. van den Ven, P. Peeters y F. Diekamp, por el contrario, piensan que esta sección es original. Al decir de Focio, Gelasio declaraba en su obra que fue su tío Cirilo,

obispo de Jerusalén, quien le animó a escribirla. Añade Focio: «He leído en otra parte que este Cirilo y Gelasio tradujeron al griego la *Historia* de Rufino el Romano, pero que no computaron por su cuenta ninguna historia» (l.c.). No parece posible esto último, pues, como lo ha probado E. Honigmann, Gelasio había muerto para cuando Rufino empezó, después del 401, su traducción de Eusebio. Supone Honigmann que el autor de los libros noveno y décimo de la *Historia eclesiástica* de Rufino no fue Rufino el Romano, sino algún escritor griego del mismo nombre, que desconocemos. Scheidweiler rechaza esta nueva teoría y piensa que es posible reconstruir en su mayor parte la *Historia eclesiástica* de Gelasio de Cesarea, pues Rufino, Gelasio de Cícico, el autor de la *Vita Metrophanis*, Jorge el Monje y Sócrates copiaron de ella.

Estudios: A. GLAS, *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins* (Diss. Munich) (Leipzig 1914); P. VAN DEN VEN, *Fragments de la récénsion grecque de l'Histoire ecclésiastique de Rufin dans un texte hagiographique*: Mus 2 (1915) 92-115 (contra Glas); P. HESELER, *Hagiographica I-II. Beiträge zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia* (Phil. Diss. Bonn) (Atenas 1934). Cf. F. DIEKAMP: ThR 34 (1935) 235-236; J. BIDEZ, *Fragments nouveaux de Philostorge sur la vie de Constantin*: Byz 10 (1935) 438-442; P. HESELER, *Hagiographica*: BNJ 9 (1932) 113-137.320-337; 1 (1936) 347-351; P. PEETERS, *Les débuts du christianisme en Géorgie*: AB 50 (1932) 5-58 (contra Glas); F. DIEKAMP, *Gelasius von Cesarea in Palaestina*: Analecta Patristica (Roma 1938) 16-32; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia. His Life and His Works* (Washington 1945) 160-164; P. VAN DEN VEN, *Encore le Rufin grec*: Mus 59 (1946) 281-294; Id., *Gélase de Césarée et Rufin*: AIPh 12 (1952) 648; Id., *La légende de saint Spyridon* (Lovaina 1953) 195-200; H. GRÉGOIRE, *Gélase ou Rufin? Un fait nouveau*: NC 5 (1953) 472; F. SCHEIDWEILER, *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*: BZ 46 (1953) 277-301; E. HONIGMANN, *Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée*: BAB 40 (1954) 122-161; F. SCHEIDWEILER: BZ 48 (1955) 162-164 (contra Honigmann); Id., *Nochmals die Vita Constantini*: BZ 49 (1956) 2-6; Id., *Die Bedeutung der Vita Metrophanis et Alexandri für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern*: BZ 50 (1957) 74-98 (Gelasio es la fuente principal de la *Vita*); F. WINKELMANN, *Das Problem der Rekonstruktion der Historia Ecclesiastica des Gelasius von Caesarea*: FF 10 (1964) 311-314; Id., *Die vormetaphrastischen griechischen hagiographischen Vitae Constantini Magni*: Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines, vol.2 (Beograd 1964) 405-414; Id., *Die handschriftliche Ueberlieferung der Vita Metrophanis et Alexandri (BHG 1279)*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 106-116; Id., *Die Quellen der Historia Ecclesiastica des Gelasius von Cyzikus (nach 475). Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Gelasius von Caesarea*: Byzantinoslavica 27 (1966) 104-130; Id., *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia* (Berlín 1966); Id., *Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*: Byzantinische Forschungen 1 (1966) 346-385.

2. *Expositio Symboli*

La *Doctrina Patrum* (31,92 ed. Diekamp) atribuye a Gelasio una *Explicación del Símbolo*. Solamente se han salvado unos fragmentos, que dan pie a suponer que acaso haya sido

una serie de instrucciones catequéticas parecidas a las de su tío Cirilo, a base de los artículos del Credo y explicando las principales doctrinas de la Iglesia.

3. *Contra los anomeos*

Focio (*Bibl. cod.* 88) recuerda haber leído un escrito polémico *Contra los anomeos*, y dice que el título daba el nombre de Gelasio, obispo de Cesarea de Palestina, como autor de la obra. El tratado se ha perdido.

EUZOIO DE CESAREA

Cuando Gelasio fue desterrado, eligieron obispo de Cesarea al arriano Euzoio. Jerónimo (*De vir. ill.* 113) nos informa que fue educado, juntamente con Gregorio Nacianceno, en Cesarea por Tespio el retórico, y que cuando le hicieron obispo hizo lo posible por restaurar la biblioteca de Orígenes y Pánfilo (cf. vol. I p.358.451; *supra*, p.345), que había sufrido ya considerables destrozos. Cuando Teodosio tomó posesión del poder, Euzoio fue expulsado. Aunque Jerónimo declara que «están en circulación muchos y diversos tratados suyos, que uno puede conocer con facilidad», el hecho es que han desaparecido todos y no conocemos ni siquiera sus títulos.

EUSEBIO DE EMESA

Eusebio de Emesa es un discípulo de su homónimo Eusebio de Cesarea. Nació en Edesa hacia el 300. Desde muy temprana edad le atraieron los estudios bíblicos. Como su lengua materna era el siríaco, para aprender el griego hubo de acudir a la escuela local. Su primer profesor de Escritura fue el obispo arriano Patrófilo de Scitópolis. Tanto éste como, sobre todo, Eusebio de Cesarea tuvieron una influencia decisiva en sus ideas teológicas. Pasó a Antioquía a ampliar sus estudios exegéticos. Se encontraba en esta ciudad cuando, el año 326 ó 330, fue depuesto el patriarca Eustacio por la comunidad antinicensa. Completados sus estudios en Antioquía, marchó al otro gran centro de estudios, Alejandría, a cursar filosofía. Aquí se hizo amigo íntimo de Jorge, futuro obispo de Laodicea, natural de Alejandría y secuaz de Arrio. Sin embargo, cuando, a su retorno a Antioquía, el sínodo arriano de esta ciudad, el 340, le eligió para suceder a Atanasio en la sede de Alejandría, él declinó el honor con mucha prudencia. Poco después fue nombrado obispo de la pequeña diócesis de Emesa (hoy Homs), capital de la Fenicia libanesa y antiguo centro del culto pagano al sol. Cuenta Sócrates (*Hist. eccl.* 2,9) que la gente del pueblo se amotinó contra este nombramiento, porque no querían un obispo sabio. Tuvo que huir a donde Jorge de Laodicea, quien le llevó a Antioquía. Gracias a la inter-

vención del patriarca de esta ciudad pudo volver, finalmente, a Emesa. Según Jerónimo (*De vir. ill.* 91), fue enterrado en Antioquía, lo cual hace pensar que murió allí, evidentemente antes del concilio de Seleucia del 359. Jorge de Laodicea escribió un elogio acerca de él; han conservado algunos pasajes Sócrates (*Hist. eccl.* 2,9) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 3,6).

Aunque San Jerónimo llama a Eusebio de Emesa «portabandera de la facción arriana» (*Chronicon: GCS* 7,1 p.236), no hay razón para considerarle arriano. Fue, sin género de duda, antinicensio; pero en sus escritos ataca duramente al arrianismo puro. Teodoro de Ciro es más circunspecto que Jerónimo; afirma en su *Eranistes* (PG 83,312) que las obras de Eusebio están escritas bajo la influencia de la doctrina arriana, dado que tratan de probar que el Padre es mayor que el Hijo, pero añade que defiende con razón la absoluta imposibilidad de la naturaleza divina de Cristo. Se le podría, pues, llamar semiarriano.

SUS ESCRITOS

Sabemos por San Jerónimo (ibid.) que Eusebio tuvo mucho éxito como escritor. «Eusebio de Emesa, que tenía fino talento retórico, compuso innumerables obras aptas para granjearse el aplauso popular, y sus escritos históricos los leen con diligencia cuantos practican la oratoria. Entre éstos, los principales son *Contra los judíos, gentiles y novacianos* y *Homilias sobre los evangelios*, breves, pero numerosas». En el prólogo a su propio comentario a la Epístola a los Gálatas, Jerónimo menciona un comentario de Eusebio a esta misma epístola en diez libros. Teodoreto de Ciro (*Haer. fab. comp.* I 25-6) habla de sus tratados contra los marcionitas y los maniqueos.

Afortunadamente, de sus obras se conserva mucho más de lo que se creía hasta hace poco. Unos treinta discursos se conservan íntegros, y algunos otros en fragmentos griegos, siríacos y armenios. Uno de estos sermones, *De poenitentia*, que se encuentra entre los apócrifos de Basilio el Grande (PG 31, 1476-1488), ha llegado hasta nosotros en su texto original griego. Otros veintinueve, editados recientemente por E. M. Buytaert, se han salvado en una antigua versión latina de fines del siglo IV o principios del V. De ellos, catorce habían sido publicados ya por J. Sirmond en 1643, aunque con el nombre de Eusebio de Cesarea. Partes de otros se conservan en otras lenguas: del n.1, en griego, en *Eranistes*, de Teodoreto; del n.2, en armenio; del n.26, en siríaco. Las homilias más importantes son las diecisiete que descubrió A. Wilmart en el manuscrito latino *Troyes* 523, que antiguamente había pertenecido a Clavaul. Dos de ellas, los n.3 y 4 *adversus Sabellianos*, aparecen en la vieja edición de Sirmond, pero las restantes eran total-

mente desconocidas. Wilmart mismo sólo publicó los n.5 y 6: la publicación de la colección entera ha sido obra de Buytaert. La autenticidad del n.12 no es más que probable. Extractos de otros ocho sermones, por lo menos, se conservan en veintisiete citas que hace Filoxeno de Mabbug. Tres discursos han llegado hasta nosotros en fragmentos armenios. Tenemos motivos más que suficientes para esperar que aún se vayan a descubrir más sermones suyos en manuscritos armenios.

Ediciones: PG 86,1,509-562: *Orationes sacrae et fragmenta*.—PG 24,1047-1208 reimpresión de *Eusebii Pamphili Caesareae in Palaestina ep. opuscula XIII nunc primum in lucem edita studio et opere J. SIRMONDI* (París 1643); A. WILMART, *Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse. Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche Bernice, Prosdoce et Domnine*: AB 38 (1920) 263-284 (discurso VI *De martyribus*); ID., *Un discours théologique d'Eusèbe d'Émèse: Le Fils image du Père*: ROC 22 (1921) 72-94 (discurso V *De imagine*).—Nueva edición crítica: E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. I. La collection de Troyes (Discours I à XVII)* (Lovaina 1953). II. *La collection de Sirmond (Discours XVIII à XXIX)* (Lovaina 1957).—Una nueva edición del texto griego del sermón *De poenitentia* se encuentra en E. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique. Textes* (Bibl. du Mus. 24) (Lovaina 1949) 16*-29*.—Fragmentos siríacos y armenios de sermones: ibid., 31*-92* (con una traducción latina); V. BULHART, *Textkritisches*: RB 69 (1959) 86-89 (sermones 18-29).

Estudios: J. C. THILO, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa* (Halle 1832); P. GODET, *Eusèbe d'Émèse*: DTC 5 (1913) 1537-1539; M. ESPOSITO, *Notes on Learning and Literatur in Mediaeval Ireland*: *Hermathena* 22 (1932) 253-271. Según Esposito, Eusebio de Emesa es quizás el autor del *Liber de tribus habitaculis* (PL 40,991-998), que unos manuscritos atribuyen a San Patricio, otros a Cesáreo de Arlés, otros a Eusebio de Emesa y otros, en fin, a San Agustín. Sin embargo, W. DELIUS, *Die Verfasserschaft der Schrift De tribus habitaculis*: *ThStKr* 108 (1937) 28-29, opina que este tratado se compuso en el siglo XII.—E. M. BUYTAERT, *L'authenticité des dix-sept opuscles contenus dans le ms. T. 523 sous le nom d'Eusèbe d'Émèse*: RHE 43 (1948) 5-89; ID., *L'héritage littéraire* (cf. *supra*) 3-192; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG I (1951) 130-135; E. M. BUYTAERT, *On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa*: FS 14 (1954) 34-48; S. DERNERSESSIAN, *An Armenian Version of the Homelies on the Harrowing of Hell*: DOP 8 (1954) 201-224 (versión armenia del siglo V o VI de homilías atribuidas a Eusebio de Alejandría y Eusebio de Emesa); E. AMAND DE MENDIETA, *La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IV^e siècle*: RHE 50 (1955) 777-820 (sobre las homilías VI *De martyribus* y VII *De virginibus*); O. PERLER, *Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa*: HJG 77 (1958) 73-82; J. MUYLDERMANS, *Les homélies d'Eusèbe d'Émèse en version arménienne* (Cod. Ven. Mench. 1706): Mus 71 (1958) 51-56; P. AKINIAN NERSES, *Die Reden des Bischofs Eusebius von Emesa*: HA 70 (1956) 289-300, 385-416; 71 (1957) 97-130, 257-366; 72 (1958) 1-22, 161-182, 449-474; J. M. LEROUX, *Eusèbe d'Émèse*: DSp 4,12 (1961) 1690-1695; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 250-256; I. BERTEN, *Cyrile de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne*: RSPT 52 (1968) 38-75. Para la colección pseudoeusebiana de sermones galicanos atribuidos a Eusebio de Emesa en las ediciones de J. GAIGNY, *Divi Eusebii episcopi Emiseni homiliae ad populum et ad monachos* (París 1548), y de A. SCHOTT, *Maxima*

Bibliotheca Veterum Patrum 6 (Lyon 1677) 618-686, cf. G. MORIN, *La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent*: ZNW 34 (1935) 92-166, quien ve en este corpus una obra de algún compilador del siglo vi. Las homilias 9.10.13.26.33.34.37.42.44.51.61 pertenecen a Fausto de Riez, pero no es él el autor de toda la colección. El sermo 50 parece ser de San Hilario de Arlés. Sobre el texto latino y bíblico de la colección, cf. A. SOUTER, *Observations on the Pseudo-Eusebian Collection of Gallican Sermons*: JThSt 41 (1940) 47-57. Para otras ediciones, cf. E. DEKKERS y A. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum* (SE 3) (Steenbrugge 1951) 167-168 (n.966).—E. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire* 159-161, llegó a la siguiente conclusión: aunque el contenido de estos sermones no impide que se le puedan atribuir a Eusebio de Emesa, no hay absolutamente ninguna razón positiva para hacerlo. Ningún sermón contiene nada de las colecciones auténticas de Troyes y Sirmond.—B. LEEING, *The False Decretals, Faustus of Riez and the pseudo-Eusebius*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 122-125; E. GRIFFE, *Les sermons de Fauste de Riez. La «Collectio gallicana» du pseudo-Eusèbe*: BLE 61 (1960) 27-38; M. L. GUILLAUMIN, *Eusèbe le Gaulois*: DSp 4,2 (1960) 1695-1698.

Comentarios bíblicos

Parece que su comentario a la Epístola a los Gálatas, mencionado por San Jerónimo, se perdió, a excepción de unos fragmentos. Las demás obras exegéticas se conservan en parte en una versión armenia. Se han recogido en las *catenae* muchísimos fragmentos griegos, especialmente de sus comentarios sobre el Génesis y sobre la Epístola a los Gálatas. La interpretación de Eusebio sigue el método racionalista de los teólogos antioquenos.

Ediciones: R. DEVRESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*: RBibl 45 (1936) 201-211; K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 46-52 (fragmentos de comentarios sobre Romanos y Gálatas); E. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire*: 95* 122* (*In Genesim*), 123*-133* (*In Exodum*), 134*-135* (*In Leviticum*), 136*-139* (*In Numeros*), 140*-142* (*In Deuteronomium*), 143* (*In Iosue*, *In Iudices*), 144* (*In Romanos*), 145*-152* (*In Galatas*). Correcciones propuestas por R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 55-103.

Estudios: A. ZANOLLI, *Una interpretazione caratteristica di Eusebio Emeseno e la questione del «Pseudo-Cirillo»*: Bazmavop 92 (1934) 186-192 (comentario del Génesis); Id., *Nuove identificazioni nel commentario di Procopio per mezzo del «Pseudo-Cirillo»*: Bazmavop 93 (1935) 413-418; V. HOVHANNESIAN, *El comentario de Eusebio de Emesa (In Genesim)*: Bazmavop 93 (1935) 345-352 (en armenio); K. STAAB, c. c. XXI-XXIII; E. M. BUYTAERT, o.c., 169-188.

NEMESIO DE EMESA

Nemesio fue uno de los sucesores de Eusebio en la sede de Emesa. Fuera de esto no sabemos nada más de su vida. A pesar de ello, es una personalidad interesante a causa del tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, que escribió en la última década del siglo iv. De esta obra surge él como hombre de una educación griega liberal, de mucha erudición en filosofía y medicina y con grandes conocimientos de psicología

y fisiología. Su obra es una excelente cantera para los filólogos clásicos y para los historiadores de la filosofía; es de menos utilidad para el teólogo, aunque, esencialmente, sea una pieza de apologética cristiana. El autor, basándose principalmente en el platonismo, trata de construir una doctrina del alma y de su unión con el cuerpo que esté en concordancia con la revelación.

En la introducción (c.1) trata de la naturaleza del hombre, que consta de cuerpo y alma. Fue creado para ser lazo de unión entre dos mundos, el fenoménico y el inteligible. El mundo fue hecho para el hombre, y las criaturas inferiores existen para él. El capítulo primero termina con un panegírico del hombre:

¿Quién podrá admirar suficientemente la nobleza de este ser viviente, que junta, en su propia persona, lo mortal con lo inmortal, lo racional con lo irracional, y que en su propia naturaleza lleva un reflejo de la creación entera, por lo que se le llama «microcosmo»? Dios lo consideró digno de una providencia tan especial, que todas las criaturas, tanto las presentes como las futuras, existen por consideración a él. Por él, Dios mismo se hizo hombre. Tendiendo a la incorrupción y huyendo de la corrupción, reina en los cielos como imagen y semejanza de Dios; convive con Cristo, es hijo de Dios y preside sobre todo poder y dominación...

Conociendo, pues, la nobleza de que formamos parte y que somos «planta celeste», no deshonremos nuestra naturaleza ni nos mostremos indignos de tan grandes dones ni nos despojemos de todo este poder, gloria y bendición, renunciando al disfrute de todos los bienes eternos a cambio de un breve y pasajero momento de placer. Por el contrario, protejamos nuestra elevada posición haciendo el bien y evitando el mal y persiguiendo un fin recto, para lo cual Dios suele ayudar sobre todo y por medio de la oración.

Los capítulos siguientes estudian el alma (2), la unión del alma y del cuerpo (3), el cuerpo (4), los elementos (5), la facultad de la imaginación (6), la vista (7), el sentido del tacto (8), del gusto (9), del oído (10), del olfato (11), la facultad de la inteligencia (12), la memoria (13), el pensamiento y la expresión (14). Después de esto, el autor discute una nueva manera de dividir el alma (15), la parte irracional del alma, llamada también las pasiones (16); la concupiscencia (17), los placeres (18), el dolor (19), el miedo (20), la ira (21), la parte irracional del alma sobre la cual la razón no tiene control (22), la facultad de nutrición (23), la pulsación (24), la facultad generativa (25), otro sistema de dividir las facultades que controlan la vida de un ser viviente (26), el impulso que

depende de la voluntad (27), la respiración (28), los actos voluntarios e involuntarios (29-34). Los capítulos 35-38 constituyen una polémica contra el fatalismo. El tratado termina con una defensa del libre albedrío (39-41) y de la doctrina cristiana de la providencia divina (42-44).

Este sumario está indicando que le falta unidad y lógica en la disposición del material y que el libro es incompleto. De hecho, el autor promete en varias ocasiones discutir más adelante algunos detalles; pero no los vuelve a mencionar más. Es probable que la muerte le sorprendiera antes de que pudiera revisar su obra.

En cuanto al método, no quiere empezar inmediatamente por la fe como centro, sino que prefiere establecer primeramente contacto con el pensamiento no cristiano y hacer una exposición de las opiniones de los filósofos antiguos. Sólo entonces pasa a elegir, de entre las diversas teorías contradictorias entre sí, la idea que él prefiere desde su punto de vista cristiano. Así, pues, discute las concepciones de Platón, Aristóteles, Epicuro, y de la filosofía estoica, del médico Galeno y del peripatético Aecio, de Ammonio, Plotino, Porfirio, Jámblico y de muchos más. Cree, con Platón, en la preexistencia de las almas, pero rechaza la tricotomía de los neoplatónicos. Sigue a Aristóteles en sus nociones sobre las facultades del alma y sobre la libertad de elección. Su teología es, básicamente, la de la escuela de Antioquía, aunque en la sección cristológica del capítulo 3 refuta la opinión extremista «de ciertos hombres de nota» según la cual la unión de la divinidad con la humanidad en Cristo es moral y no hipostática; lo es solamente por favor divino, pero no fundado en naturaleza. Parece que alude a la obra que escribiera en su juventud Teodoro de Mopsuestia *Sobre la Encarnación* (cf. *infra*, p.456). Nemesio resume con estas palabras la manera como concibe él esta unión:

El Verbo de Dios no sufre alteración por su asociación con el cuerpo y con el alma, ni participa de la enfermedad de ellos; compartiendo con ellos su divinidad, se hace uno con ellos, permaneciendo donde estaba antes de la unión. Esta manera de mezcla o de unión es algo nuevo. Se mezcla y, a pesar de eso, permanece absolutamente sin mezclarse, sin confundirse, sin corromperse, sin transformarse; no sufre alteración con ellos, pero sí toma parte en su actividad; no perece con ellos ni se muda como se mudan ellos; por una parte, contribuye a su crecimiento, y por otra, no sufre mengua a causa de ellos; continúa inmutable y sin confusión, ya que no tiene absolutamente parte en ninguna especie de alteración (3).

A Eunomio alude dos veces y a Apolinar de Laodicea tres como contemporáneos suyos. Teniendo en cuenta que Teodoro fue consagrado obispo de Mopsuestia el año 392 y que Eunomio murió hacia ese mismo año y Apolinar por la misma época, podemos concluir con seguridad que Nemesio escribió esta obra, a más tardar, el año 400. No hay en ella la menor indicación de que Orígenes hubiera sido condenado ya oficialmente ni hay tampoco ninguna alusión a Nestorio, Eutiques o Pelagio.

En la Edad Media se leyó mucho el tratado de Nemesio y se tradujo a varias lenguas. San Juan Damasceno lo utilizó mucho en los capítulos antropológicos (1.2, 12-29) de su *Explicación exacta de la fe ortodoxa*, pero sin mencionar explícitamente su fuente. Un siglo más tarde, poco más o menos, un monje del monasterio de la Santísima Trinidad, en las cercanías de Tiberiópolis, en Frigia, Melecio, lo copió tan al pie de la letra, que su *Sinopsis de las opiniones de los Padres de la Iglesia y de distinguidos filósofos sobre la constitución del hombre* equivale prácticamente a un nuevo manuscrito de Nemesio. Pero tampoco él menciona el nombre de nuestro autor. Por confundirlo probablemente con la obra, de título parecido, *De officio hominis*, de Gregorio de Nisa, se citó muchas veces el libro de Nemesio como si fuera de Gregorio. Así, por ejemplo, un obispo armenio del siglo VIII, que lo tradujo al armenio, lo atribuye a Gregorio. De las dos versiones latinas más antiguas, una la preparó Nicholaus Alfanus, médico y futuro arzobispo de Salerno († 1085); la otra fue obra de Ricardo Burgundio, profesor de leyes de la Universidad de Pisa († 1194). El primero no da el nombre de ningún autor y hasta cambia el título por *Llave de la Naturaleza (Premnon physicon)*, mientras que el segundo atribuye el original a Gregorio de Nisa. La traducción de Alfanus es artística y muy superior a la de Burgundio, que es muy literal. Pedro Lombardo y Santo Tomás utilizaron la segunda; en cambio, Alberto Magno manejó la primera. En el Renacimiento vieron la luz pública dos nuevas versiones latinas: la primera, del enciclopedista italiano Georgio Valla († 1499), la publicó el año 1533 en Leyden Sebastián Gryphius; la segunda, del dominico Juan Konow, de Nuremberg, se publicó en Estrasburgo el año 1512 y fue reeditada en la edición de Basilea de las obras de Gregorio de Nisa, en 1562. La versión armenia del siglo VIII que hemos mencionado más arriba la publicó el mequitarista J. Tasean en 1889 en la imprenta San Lazzaro, de Venecia. Como es una traducción servilmente literal, es un testigo importante de la tradición manuscrita griega.

El texto griego más antiguo se conserva en un códice de Patmos del siglo X. Las ediciones de J. Fell (Oxford 1671) y C. F. Matthaei (Halle 1802) son anticuadas, pues ninguna

de las dos utilizó el manuscrito de Patmos. F. Lammert publicará pronto una nueva edición. Migne reproduce la edición de Matthaei.

Ediciones: PG 40,508-818. La mejor edición de la traducción latina de Alfano: C. J. BURKHARD, *Nemesii episcopi Premnon Physicon sive Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber ab Alfano in Latinum translatus* (Bibliotheca Teubneriana) (Leipzig 1917). La traducción latina de Burgundio la editó C. J. BURKHARD, *Gregorii Nysseni (Nemesii Emesini) Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a Burgundione in Latinum translatus* (5 Progr. del Gymnasium Wien-Untermeidling) (Viena 1891.1892.1896.1901.1902).—Para la tradición manuscrita, cf. C. J. BURKHARD: WSt 10 (1888) 93-135; 11 (1889) 143-152.243-267.—Para la versión armenia, cf. E. TEZA, *La «Natura dell'uomo» di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno*: Reg. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 3, ser.7 (1892) 1239-1279; *Id.*, *Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della «Natura dell'uomo» in armeno*: RAL vol.2 fasc.1 (1893) 1ss; A. ZANOLLI, *Osservazioni sulla traduzione armena del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio*: Giornale della Società Asiatica Italiana 19,2 (1906) 213ss; 21 (1908) 81ss; 22 (1909) 155ss. Para los fragmentos siríacos, cf. J. DRÄSEKE: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 46 (1903) 506ss. Para la versión georgiana: A. ZANOLLI, *Sulla versione georgiana del trattato di Nemesio*: Atti de l'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali e lettere 107 (1948-49) 1-17.

Traducciones: Alemanas: W. ÖSTERHAMMER, *Nemesius, Über die Natur des Menschen* (Salzburgo 1819); E. ORTH, *Nemesius von Emesa, Anthropologie* (Maria-Martental bei Kaiseresch 1925).—Francesa: M. J. B. THIBAUT, *Némésius. De la nature de l'homme. Traduit pour la première fois du grec en français* (París 1844).—Inglesas: G. WITHER, *The Nature of Man. A Learned and Useful Tract written in Greek by Nemesius, surnamed the Philosopher. Englished and divided into sections* (Londres 1636); R. CROFT, *The Character of Man, or his Nature exactly displayed, in a Philosophical Discourse by the Learned Nemesius, now made English* (Londres 1657); W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (LCL 4) (Londres y Filadelfia 1955) 224-453.—Italiana: D. PIZZIMENTI, *Operetta d'un autore incerto, Della natura degli animati* (s.a.).

Estudios: Generales: E. AMANN, *Némésius d'Émèse*: DTC 11 (1931) 62-67; E. SKARD, *Nemesios*: PWK Suppl.-Band 7 (1940) 562-566.—Especiales: M. EVANGELIDES, *Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen* Diss. (Berlín 1882); D. BENDER, *Untersuchungen zu Nemesius von Emesa* Diss. (Leipzig 1898); B. DOMANSKI, *Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele* Diss. (Münster 1897); *Id.*, *Die Psychologie des Nemesius* (Münster 1900); C. BURKHARD, *Kritische und Sprachliches zu Nemesius*: WSt 30 (1908) 47-58; *Id.*, *Johannes von Damaskus' Auszüge aus Nemesius*: Wiener Eranos (Viena 1909) 89-101; *Id.*, *Zur Kapitelfolge in Nemesius' Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*: Phil 69 (1910) 35-39; W. JAEGER, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios* (Berlín 1914); H. A. KOCH, *Quellenuntersuchungen zu Nemesius von Emesa* Diss. (Leipzig 1921); A. FERRO, *La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa*: RR 1 (1925) 227-238; V. VALDENBERG, *La philosophie byzantine aux IV^e-V^e siècles*: Byz 4 (1929) 237-268; R. ARNOU, *Nestorianisme et néoplatonisme: l'unité du Christ et l'union des Intelligibles*: Greg 17 (1936) 116-131; E. SKARD, *Nemesiosstudien*: SO 15-16 (1936) 23-43; 17 (1937) 9-25; 18 (1938) 31-45; 19 (1939) 46-56; 22 (1942) 40-48 (Nemesio depende de Orígenes y Galeno); G. KLINGE, *Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam*: ZKG 58 (1939) 363-373 (psicología de Nemesio en Moisés bar Kepha); F. LAMMERT, *Hellenistische Medizin bei Ptolomaios und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie*: Phil 94

(1940) 125-141 (Nemesio no depende de Galeno); E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 549-569; I. BRADY, *Remigius and Nemesius*: FS 8 (1948) 275-284; F. LAMMERT, *Zur Lehre von den Grundeigenschaften bei Nemesios, cap.5*: Hermes 81 (1953) 488-491; W. TELFER, o.c., 203-223; E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin* (Friburgo 1956); H. DÖRRIES, *Porphyrios Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus* (Munich 1959) (*passim*); F. M. MÄRZ, *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesius von Emesa*, Phil. Diss. (Munich 1959); F. LAMMERT, *Über die Neuausgabe der Schrift Περὶ φύσεως ἀνθρώπου des Nemesius von Emesa*: Pepragmena tu Th' Diethnus Byzantinologiku Synhedriu (Atenas) 3 (1959) 169-177; W. LACKNER, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesiosziten bei Maximus dem Bekenner* (diss.) (Graz 1962); E. A. WYLLER, *Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und die Alkibiades I-Tradition*: SO 44 (1969) 126-145.

CRISTIANISMO Y MANIQUEISMO

El paso del siglo III al siglo IV vio el comienzo de la lucha entre la Iglesia y la más extraña de todas las herejías, el maniqueísmo. Era éste un sincretismo radical, afín al gnosticismo, que llevaba el dualismo a sus consecuencias lógicas extremas. La luz es el poder del bien; toda materia es mala; las obras de la creación surgieron de una mezcla de la luz con las tinieblas. El fundador de esta secta, Mani, «el mensajero de la luz», se puso a predicar la nueva religión de la cual él era profeta el año 240, a la edad de veinticuatro años, en Persia y Babilonia. Fue crucificado por orden de un monarca sasánida el año 273. Pero, para su muerte, su religión había echado ya profundas raíces en todo el Oriente, y en el siglo siguiente se extendió por todo el Imperio romano, donde perduró hasta la Edad Media.

Nuestro conocimiento del maniqueísmo ha progresado mucho gracias a descubrimientos importantes hechos recientemente. Cuatro expediciones científicas al Turkestán chino en 1902-1903 sacaron a la luz pública centenares de fragmentos de manuscritos maniqueos. Algunos están escritos en una especie de lengua persa; la mayoría lo están en un dialecto turco, y uno en chino. Fue aún más sorprendente el descubrimiento de una pequeña biblioteca maniquea que hizo G. Schmidt en 1931 en Egipto, cerca de Licópolis, que se compone de seis volúmenes en copto, que contienen himnos, cartas, algunas narraciones históricas de la trágica muerte de Mani y de su sucesor Sisinio y, sobre todo, una extensa obra titulada *Capítulos o Primeros principios* (κεφάλαια).

Encontramos aún más información sobre el maniqueísmo en unas refutaciones cristianas de esta herejía. Esta oposición literaria debió de comenzar casi inmediatamente. C. H. Roberts

ha publicado la segunda parte de una pastoral escrita contra los maniqueos ya en el siglo III.

Textos: A. ADAM, *Texte zum Manichäismus* (KT 175) (Berlín 1954); F. C. ANDREAS y W. HENNING, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I-III*: SAB (1932-34); H. J. POLOTSKY, *Manichäische Homilien* (Stuttgart 1934); C. SCHMIDT, H. J. POLOTSKY y A. BÖHLIG, *Kephalaia I Hälfte* (Stuttgart 1940); C. R. C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book parte II* (Stuttgart 1938). Véase la lista de las fuentes: A. ADAM, o.c., VI-IX; C. H. ROBERTS, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* 3 (1938) n.469.

Estudios: G. BARDY, *Manichéisme*: DTC 9 (1927) 1841-1895. Bardy da un repaso a los escritos antimaniqueos de los autores patristicos: DTC 9 (1927) 1954-1957; H. H. SCHAEEDER, *Manichäismus*: RGG² 3 (1929) 1959-1973; H. LECLERCO, *Manichéisme*: DAL 10 (1931) 1390-1441; H. J. POLOTSKY, *Manichäismus*: PWK Suppl.-Band 6 (1935) 240-271; F. C. BAUR, *Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* (Tubinga 1831; reimpresión, Gotinga 1928) (no superado aún); F. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme*. I. *La cosmogénie manichéenne* (Bruselas 1908); II. *Extrait de la CXXIII^e homélie de Sévère d'Antioche*; III. *L'inscription de Salone* (Bruselas 1912); P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes* (París, I, 1918; II, 1919); F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Cambridge 1925); H. H. SCHAEEDER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems* (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25) (Leipzig 1927); F. J. DÖLGER, *Konstantin der Grosse und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus*: AC 2 (1930) 301-314; A. V. W. JACKSON, *Researches in Manichaeism* (Nueva York 1932); C. SCHMIDT, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten*: ZKG (1933) 1-28; G. BARDY, *Le manichéisme et les découvertes récentes*: RAp 58 (1934) 541-559; H. S. NYBERG, *Forschungen über den Manichäismus*: ZNW 34 (1935); 70-91; H. H. SCHAEEDER, *Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen*: Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, hrsg. v. F. Taeschner (Morgenland 28) (Leipzig 1936) 80-109; H. C. PUECH, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus* (Zurich 1937); C. R. C. ALLBERRY, *Manichaean Studies*: JThSt (1938) 337-349; E. ROSE, *Christologie des Manichäismus* Diss. (Marburg 1942); G. WIDENGREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala 1946); A. BÖHLIG, *Die Bibel bei den Manichäern*. Diss. (Münster 1947) (mecanografiado); G. MESSINA, *Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica* (Roma 1947); H. C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (París 1949); T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook* (Uppsala 1950); R. H. STOCKS, *Zum Canon Salemannius*: ZKG 63 (1950-51) 333-337 (canon maniqueo de las Escrituras); Id., *Manichäische Miscellen*: ZRG 3 (1951) 148-151.258-261.358-363; 4 (1952) 77-78; A. BÖHLIG, *Probleme des manichäischen Lehrvortrags* (Munich 1953); R. MANSELLI, *Mani e il manicheismo alla luce di testi recentemente scoperti*: Humanitas 12 (1954) 1212-1223; M. CRAMER, *Zur dualistischen Struktur der manichäischen Gnosis nach den koptischen Manichaica*: OC 39 (1955) 93-101; P. SIWEK, *The Problem of Evil in the Theory of Dualism*: Laval Théologique et Philosophique (1955) 67-80; J. RIES, *Introduction aux études manichéennes*: ETL 33 (1957) 453-482; 35 (1959) 362-409; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961); H. C. PUECH, *Manichäismus*: LThK² 6 (1961) 1352-5; B. ABEL, *Les sources arabes sur le manichéisme*: AIPhO 16 (1961-1962) 31-73; J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani*: Augustiniana 14 (1964) 437-454; C. RIGGI, *Epifanio contro Mani* (Roma 1967) 403-423 (fuentes y bibliografía sobre el maniqueísmo).

H E G E M O N I O

Entre las numerosas refutaciones de esta herejía merecen especial mención las llamadas *Acta Archelai*, que constituyen la fuente común de todas las obras posteriores, tanto griegas como latinas, sobre el maniqueísmo. Contienen la narración de una disputa entre Arquelao, obispo de Cárcar, en Mesopotamia, y Mani (Manes), sostenida en presencia de árbitros sabios, que decidieron en favor de Arquelao. Una segunda disputa terminó igualmente en una espléndida victoria del prelado. No hay prueba alguna en favor del carácter histórico de ninguno de los que participaron en los debates, si se exceptúa Mani. La forma de la obra es, pues, un simple artificio literario para presentar eficazmente los argumentos del autor contra el sistema maniqueo.

Este autor, según Heracliano de Calcedonia (FOCIO, *Bibl. cod.* 85), fue un tal Hegemonio, de quien no sabemos nada más. Pero la afirmación de Heracliano ha quedado confirmada por un nuevo manuscrito de la versión latina que termina con esta rúbrica: *Ego Egemonius scripsi disputationem istam exceptam ad describendum volentibus.*

La fecha de composición es la primera mitad del siglo IV, probablemente después del concilio de Nicea (325), pues Arquelao usa la palabra *homoousios* (c.36 p.52 Beeson) y declara (c.31 p.44) que, si Mani tuviera razón, Jesús habría enviado al Paráclito sólo después de trescientos o más años. Tuvo que estar escrito ya para el año 348, pues Cirilo de Jerusalén, en su *Catechesis* 6,20ss, cita de memoria parte del diálogo entre Arquelao y Manes.

San Jerónimo escribe (*De vir. ill.* 72): «Arquelao, obispo de Mesopotamia, compuso en siríaco un libro sobre la discusión que sostuvo con Manes cuando éste llegó de Persia. El libro, traducido al griego, lo poseen muchos. Floreció bajo el emperador Probo, que sucedió a Aureliano y a Tácito». Esta información es totalmente falsa. Jerónimo pensó equivocadamente que las disputas se celebraron realmente. En consecuencia, creyó que originariamente fueron transcritas en siríaco. La verdad es que la obra en su forma original se compuso en griego. Lo podemos probar por Epifanio, quien no solamente cita al pie de la letra en su *Panarium* (*Haer.* 66,6-7.25-31) un largo pasaje del texto griego, sino que la mayor parte de su historia del maniqueísmo la toma de las *Acta Archelai*. Por desgracia, el original griego se ha perdido, salvo unas pocas citas. Sin embargo, el tratado completo se ha salvado en una traducción latina de fines del siglo IV. Aunque de calidad más bien deficiente, se ve que esta versión se hizo de un original griego, y no siríaco. La editó primeramente L. A. Zaccagni en Roma el año 1698; su edición fue reproducida mu-

chas veces, por ejemplo, en PG 10,1405-1528. L. Traube, en 1903, descubrió un manuscrito de gran valor, desconocido hasta entonces; al final de este manuscrito se da una lista de herejes redactada en la segunda mitad del siglo IV. Proporciona, pues, una prueba más en favor de la antigüedad de la traducción latina. Empieza con estas palabras: *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen*. Este parece ser el título original de la obra, que pretendía ser una refutación del tratado maniqueo titulado *Thesaurus*, mencionado en el capítulo 62.

Ediciones: PG 10,1405-1528; M. J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae* 2.^a ed. 5 (Oxford 1848) 1-206; nueva edición crítica: C. H. BEESON, *Hegemonius, Acta Archelai*: GCS 16 (1906).

Estudios: H. v. ZITZWITZ, *Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht*: Zeitschrift für historische Theologie 43 (1873) 467-528; A. OBLASINSKI, *Acta disputationis Archelai et Manetis* Diss. (Leipzig 1874); K. KESSLER, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion* I (Berlín 1889) 87-171 (lenguaje y forma de composición); cf. T. NÖLDEKE: ZDMG 43 (1889) 535-549; A. HARNACK, *Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians* (TU 1,3) (Leipzig 1883); Id., *Geschichte der altchrist. Literatur* 1,2.540s; 2,2.163ss. Harnack pensó primeramente en un original siríaco, pero más tarde cambió de opinión. L. TRAUBE, *Acta Archelai. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe*: SAM Phil-hist. Klasse (1903) 533-549; H. J. POLOTSKY, *Koptische Zitate aus den Acta Archelai*: Mus 45 (1932) 18-20; A. L. KATZ, *Maniqueísmo en el Imperio Romano según las Acta Archelai* (en ruso): Vestnik Drevnej Istorii (Moscú) 1 (1955) 3 n.53.168-179; G. C. HANSEN, *Zu den Evangelienzitaten in den Acta Archelai*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 473-485.

TITO DE BOSTRA

El 1 de agosto del 362, el emperador Juliano el Apóstata dirigió una carta (*Ep.* 52) al pueblo de Bostra, capital de la provincia de Arabia (Hauran), donde atacaba a su obispo Tito:

Tengo el gusto de declarar y hacer público a todo el mundo, por medio de este edicto, que no deben instigar las sediciones del clero ni permitir que les induzcan a arrojar piedras y a desobedecer a los magistrados. Pueden reunirse, si así les place, y ofrecer las plegarias que ellos mismos se han establecido. Pero si el clero se empeña en persuadirles a fomentar disturbios por su cuenta, absténganse de colaborar, so pena de castigo.

Juzgué conveniente hacer esta declaración en particular a la ciudad de Bostra, porque el obispo Tito y el clero, en un memorial que me han presentado, han acusado al pueblo de estar inclinado a provocar disturbios, si ellos no le hubieran contenido con sus exhortaciones. Copio las palabras que el obispo se ha atrevido a insertar en ese memorial: «Aunque los cristianos son tan numerosos como los gentiles, nuestras exhortaciones les frenan de ser tumultuosos». Estas son las palabras del obispo respecto de vosotros. Observad que no atribuye vuestra re-

gularidad a vuestra propia inclinación; contra vuestra voluntad, dice él, os frenáis «por sus exhortaciones». Como acusador vuestro que es, expulsadle, por tanto, de la ciudad.

De estas palabras del emperador se deduce que el obispo Tito había recibido una comunicación del emperador que le hacía responsable del desasosiego que reinaba en el pueblo de Bostra. Entonces Tito contestó a Juliano llamando su atención sobre la situación tensa que existía, y que controlaba gracias a las exhortaciones que les dirigía como obispo. No fue habilidad de estadista, sino el deseo deliberado de fomentar la sedición entre los cristianos, lo que movió al emperador a responder inmediatamente, animando a los ciudadanos a expulsar al obispo de la ciudad por hablar mal de ellos. No hay ningún indicio de que la ciudad de Bostra haya seguido esta sugerencia. Por el contrario, Tito seguía allí de obispo a fines del 363, cuando aparece su firma en una declaración de un sínodo de Antioquía aceptando el *homoousion* y ratificando el símbolo niceno. Jerónimo (*De vir. ill.* 102) atestigua que Tito murió bajo Valente (363-378).

SUS ESCRITOS

Nos informa el mismo Jerónimo (*ibid.*) que el obispo de Bostra escribió «obras llenas de vigor contra los maniqueos, y algunas otras cosas».

1. *Contra los maniqueos*

Este tratado le ha hecho famoso. Consta de cuatro libros y debió de componerlo después de la muerte de Juliano (26 de junio del 363), a quien alude (2,28). En el libro primero vindica la justicia de Dios al permitir que exista el mal, y pone en guardia contra las especulaciones subjetivas sobre este problema. No se le puede encontrar solución fuera de la doctrina católica, según la cual el mal no es un principio cósmico y eterno, sino algo que hay que atribuir a la libre elección del hombre y a sus pasiones. Se refuta con éxito, usando hábil lógica y razonamientos minuciosos, el mito maniqueo de la incursión de las Tinieblas en la Luz y del combate sin cuartel entre ambos. El libro segundo es una defensa de la doctrina cristiana de la creación y de la providencia divinas contra la idea maniquea de la existencia eterna de la materia y del mal. El autor pasa luego de la teología especulativa a la teología bíblica. En el libro tercero examina el concepto maniqueo de la revelación y de la inspiración. Prueba el origen divino del Antiguo Testamento y refuta la opinión de aquellos herejes que lo consideraban obra del maligno y afirmaban que sólo parte del Nuevo Testamento estaba inspirado por el Espíritu Santo.

Demuestra el carácter no cristiano de los escritos propios de Mani y la falsedad de su interpretación de algunos pasajes del Antiguo Testamento. En el libro cuarto vuelve su atención al Nuevo Testamento y pone al descubierto la tendencia de los adversarios a revisar su texto para acomodarlo a su propio sistema. Se da una cuidadosa explicación de la doctrina de la Encarnación y del nacimiento virginal y de los textos bíblicos que tratan del demonio, comparándolos con el dualismo de los herejes.

La obra tuvo gran reputación, y con todo merecimiento. La usaron una y otra vez los escritores antimaniqueos de épocas posteriores y los compiladores de antologías dogmáticas. Tiene un valor histórico especial por sus muchas citas exactas y párrafos de obras maniqueas. En cambio, no se distinguen claramente las enseñanzas del mismo Mani y las de sus discípulos. Esta deficiencia, que Tito comparte con otros muchos autores antiheréticos, explica quizás la razón por la cual Heracliano de Calcedonia (FOCIO, *Bibl. cod.* 85) le critica diciendo que Tito se presenta como adversario de los maniqueos, y en realidad atacó los escritos de Addas.

De todos modos, los cuatro libros demuestran la habilidad retórica y la excelente formación filosófica del autor, así como su sobrio juicio exegético. Pone de relieve la importancia de la autoridad en la doctrina de la Iglesia, como guía y guardiana de la razón humana. Se abstiene de usar en su cristología toda terminología controvertida. Aunque defiende claramente la preexistencia y la generación eterna de Cristo, no adopta ninguna postura definida sobre las relaciones entre el Padre y el Hijo. Por esta razón tiene mayor interés el que subscribiera el *homoousion*, como hemos dicho más arriba. El libro segundo representa el tratado de teodicea más detallado de la literatura cristiana antigua.

La obra completa se conserva solamente en una traducción siríaca hecha dentro de los cinco primeros años después de la muerte del autor; se encuentra en el manuscrito *Brit. Mus. add.* 12150, fechado el año 411. Del texto original griego sólo subsisten los dos primeros libros y una pequeña parte del tercero (c.1-7) en el *Codex Genova, Biblioteca della Missione urbana gr 37* y en varias copias de este códice; por ejemplo, en *Athos Vatopedi 236*. La nueva edición crítica proyectada por Brinkmann y Nix no ha llegado a completarse nunca; en cambio, la de R. P. Casey para la GCS parece estar a punto de salir.

Ediciones: PG 18,1069-1264; texto griego. El texto siríaco lo editó P. A. DE LAGARDE, *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor Syriace* (Berlín 1859; reimpresión: Hannover 1924); Id., *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt Graece* (Berlín 1859).

Estudios: R. P. CASEY, *The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*. HThR 21 (1928) 97-111;

Id., *Titus von Bostra*: PWK II. Reihe 6 (1937) 1586-1591; R. REITZENSTEIN, *Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus*: NGWG (1931) 28-58 (Alejandro de Licópolis y Tito de Bostra); A. BAUMSTARK, *Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Übersetzung des Titus von Bostra*: OC (1931) 23-42; Id., *Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron*: Bibl 16 (1935) 257-299; W. FRANKENBENG, *Die Streitschrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer*: ZDMG (1938) 28-29.

2. Comentario sobre San Lucas

De su *Comentario sobre San Lucas* sólo han llegado hasta nosotros unos fragmentos. Se encuentran en las *catenae* de Nicetas de Heraclea (siglo XI) y de otros, en un comentario sobre Daniel de Johannes Drungarius (s.VII-VIII) y en una compilación a manera de *catena* de citas de Tito, Cirilo de Alejandría y de otros Padres, que no puede ser anterior al siglo VI. Estos fragmentos cubren casi todos los capítulos del evangelio de San Lucas y dan la impresión de que el comentario consistía en una serie de homilías. La exégesis tiene muchos puntos de contacto con la interpretación sobria que hemos encontrado en el *Adversus Manichaeos* de Tito.

Ediciones: J. SICKENBERGER, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien* (TU 21,1) (Leipzig 1901); P. BELLET, *Excerpts of Titus of Bostra in the Coptic Catena on the Gospels*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 10-14.

Estudios: J. SICKENBERGER, *Über griechische Evangelienkommentare*: BiZ 1 (1903) 182-193.

3. Sermón sobre Epifanía

El llamado *Florilegium Edessenum* (*Brit. Mus. add.* 12156), del siglo VI, contiene varios fragmentos de un sermón de Tito sobre Epifanía, que parece genuino.

No puede decirse otro tanto de una *Oratio in ramos palmarum* que editó Combefis con el nombre de Tito en 1648 (reproducido en Migne, PG 18,1263-78). Hay, en primer lugar, una decidida predilección por la interpretación alegórica de la Escritura, rasgo que no cuadra al autor del *Adversus Manichaeos*. En segundo lugar, el sermón refleja una pronunciada parcialidad en favor del monofisitismo. En tercer lugar supone la celebración litúrgica del domingo de Ramos en conexión con una conmemoración de la resurrección de Lázaro. Ahora bien, esta fiesta no era todavía universal en tiempos de Tito, aunque existía ya en el calendario litúrgico de Jerusalén, por lo menos en tiempos de Teodosio, y se menciona en la llamada *Peregrinatio Aeternae* (81-84 Geyer).

La *Explicación de las parábolas del juez injusto y del fariseo y del publicano*, que se atribuye a Tito, no es más que una copia del comentario al evangelio de San Lucas de Pseudo-Tito, editado como obra auténtica de Tito por Fronto Ducaeus

en 1624, que no debe confundirse con el comentario auténtico mencionado arriba.

Edición: I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (SAM Phil. hist. Abt. Heft 5) (Munich 1933) 82-87 (fragmentos siríacos del sermón de Epifanía).

CIRILO DE JERUSALEN

Entre los obispos de Jerusalén del siglo IV sólo uno alcanzó fama como escritor eclesiástico, Cirilo, el famoso autor de las célebres series de instrucciones catequéticas. No conocemos ni el lugar ni la fecha de su nacimiento, aunque se supone generalmente que nació en Jerusalén hacia el 315. De todos modos, fue nombrado obispo de aquella ciudad el año, 348. Como le consagró el metropolitano de Cesarea, el obispo arriano Acacio, se despertó muy pronto la sospecha de que obtuvo su nombramiento por concesiones hechas al arrianismo. Sócrates (*Hist. eccl.* 2,38) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 4,20) van aún más allá y afirman que el predecesor de Cirilo, Máximo, fue expulsado por su ortodoxia y que Cirilo se introdujo de manera intrusa como arrianizante. Pero contra estas afirmaciones están las de Teodoreto (*Hist. eccl.* 2,22) y de la carta sinodal del concilio de Constantinopla del año 382 (*ibid.*, 5,9). El hecho es que poco después de su consagración sobrevino un conflicto entre Cirilo y Acacio, y los arrianos empezaron a atacar al obispo de Jerusalén como confesor y defensor de la fe niceana. Fue arrojado de su sede por tres veces. Primeramente le depusieron en un concilio de Jerusalén, el año 357, y se refugió en Tarso. Después que el concilio de Seleucia le restableció al año siguiente, Acacio le desterró nuevamente el 360; pero, cuando subió al trono Juliano, le permitieron volver a su sede. Aunque Acacio murió el año 366, el destierro más largo de Cirilo no había ocurrido aún. El año 367, el emperador Valente le privó una vez más de su sede; no pudo volver a ella hasta once años más tarde (378), después de la muerte del príncipe. Tomó parte, el 381, en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla. Probablemente murió el 18 de marzo del 387, el mismo día en que celebran su fiesta los calendarios litúrgicos del Oriente y del Occidente.

Estudios: J. MADER, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften* (Einsiedeln 1891); E. H. GIFFORD, *Cyril of Jerusalem* (Londres 1893); J. LEBON, *La position de St. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme*: RHE 20 (1924) 181-210.357-386; J. PHOKYLIDES, 'Ο ἅγιος Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων: NS 25 (1933) 294-300; X. LE BACHELET: DTC 3 (1908) 2527-2577; G. BARDY, *Cyrille de Jérusalem*: DHG 13 (1956) 1181-1185; *Id.*: DSp 2 (1953) 2683-7; M. JUGIE, *Cirillo di Gerusalemme*: EC 3 (1950) 1725-9; P. NAUTIN, *La date du «De viris illustribus» de Jérôme, de la morte de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze*: RHE 56 (1961) 33-5 (la fecha de su muerte: 387); M. VERICEL, *Cyrrill*

von Jerusalem (Stuttgart 1962); E. BILHAIN, *La source d'un texte de Socrate (H. E. II, 38, 2) relatif à Cyrille de Jérusalem: Byz 32 (1962) 81-91*; Id., *Le «Contre Eunome» de Théodore de Mopsueste, source d'un passage de Sozomène et d'un passage de Théodoret concernant Cyrille de Jérusalem: Mus 75 (1962) 331-355*; Id., *Une vie arménienne de saint Cyrille de Jérusalem: ibidem 76 (1963) 319-348*; G. D. FEE, *The Text of John and Cyril of Alexandria: A Contribution to Methodology in the Recovery and Analysis of Patristic Citations: Biblica 52 (1971) 357-394*.

SUS ESCRITOS

1. *Las Instrucciones catequéticas*

La serie de veinticuatro conferencias catequéticas, que probablemente pronunció en su mayor parte en la iglesia del Santo Sepulcro, es uno de los más preciados tesoros de la antigüedad cristiana. Una nota que se conserva en varios manuscritos hace constar que están tomadas taquigráficamente, lo cual quiere decir que estamos ante una transcripción hecha por uno de sus oyentes, y no ante un escrito del obispo. Las instrucciones se dividen en dos grupos. El primero comprende la *Procatechesis*, o discurso introductorio, y dieciocho *Catecheses* dirigidas a los candidatos para el bautismo, a los φωτιζόμενοι que habían de recibir este sacramento en la Pascua próxima. Las pronunció durante la cuaresma. El segundo grupo lo forman las cinco últimas instrucciones, llamadas *Catequesis mistagógicas* y dirigidas a los neófitos (νεοφώτιστοι) en la semana de Pascua.

La *Procatechesis* se abre con unas palabras entusiastas de bienvenida. «Ya llegáis a percibir el olor de la bienaventuranza, ¡oh iluminados!; ya estáis recibiendo las flores de la vida sobrenatural para tejer las coronas celestiales; ya se derramó la fragancia del Espíritu Santo. Ya estáis ante la puerta del palacio real, y ojalá seáis introducidos por el mismo Rey». Luego el obispo recalca la seriedad del paso que van a dar los candidatos, la necesidad de hacer penitencia y oración, de dominarse y fortalecer la voluntad, de tener recta intención y motivos muy puros al acercarse al sacramento de la iniciación. Insiste grandemente en la disciplina del arcano (*disciplina arcani*). Advierte solemnemente a los candidatos que no revelen lo que aprendan, ni siquiera a los catecúmenos ordinarios:

Cuando se pronuncie la catequesis, si algún catecúmeno te pregunta qué dijeron los maestros, no le digas nada, pues te encomendamos los misterios y la esperanza del siglo futuro. Guarda el secreto a quien te hace la merced. Y no te diga nadie: «¿Qué mal te va a ti con que yo también lo sepa?...» Tú ya estás en la proximidad [de los misterios], pero guárdate de hablar nada temerariamente (12, trad. A. Ortega, p.22s).

Este aire de misterio invade todos los sermones, especialmente los cinco últimos.

La primera catequesis prebautismal trata del temple de espíritu que hace falta para recibir el bautismo. Se insiste en que se ha de renunciar a toda preocupación mundana, perdonar a los enemigos personales y nutrir el espíritu con la lectura de la Biblia. La segunda trata de la penitencia y del perdón de los pecados, del demonio y sus tentaciones. La tercera, del bautismo y de la salvación, del rito bautismal, de su significado y efectos. La cuarta da un resumen de la doctrina cristiana. En la quinta se discuten la naturaleza y el origen de la fe. Las restantes trece catequesis (6-18) contienen una exposición de los siguientes artículos del símbolo jerosolimitano, que presenta grandes semejanzas con el llamado símbolo del concilio Constantinopolitano del año 381.

Las cinco *Catequesis mistagógicas* (19-23) parten de las ceremonias litúrgicas de los tres sacramentos que han de recibir los neófitos en el transcurso de la noche de Pascua. Las dos primeras (19-20) tratan del bautismo; la tercera (21), de la confirmación; la cuarta (22), de la doctrina eucarística, y la quinta (23), de la liturgia de la misa.

Los sabios no han llegado a un acuerdo acerca del año exacto en que se pronunciaron estos sermones. Se ha intentado determinar la fecha a base de una o dos referencias incidentales, especialmente de la afirmación que se hace en la *Cat.* 6,20 de que la herejía de Manes empezó setenta años antes de la fecha en que estaba hablando San Cirilo. Según esto, resultaría el año 347 o 348, lo cual implicaría que predicó estos sermones siendo todavía presbítero, ya que en la cuaresma del año 348 seguía en vida su predecesor Máximo, pues, según la *Crónica* de Jerónimo, murió entre mayo del 348 y mayo del 349. Sin embargo, no hay nada en sus sermones que dé a entender que Cirilo está hablando como un presbítero a quien su obispo le ha encomendado el oficio de instruir a los candidatos. Por esta razón, otros estudiosos han concluido que era ya obispo cuando pronunció estos sermones, y la fecha más probable es la del año 350.

Son más serias las diferencias de opinión respecto de la autenticidad. Si bien todos aceptan unánimemente como auténticas las catequesis prebautismales, en nuestros días se han formulado dudas acerca de la autenticidad de las *Catequesis mistagógicas*. Es un hecho que el *Codex Monac. gr. 394* atribuye expresamente estas últimas al sucesor de Cirilo, al obispo Juan de Jerusalén (386-417). Otros tres manuscritos, *Ottobón. 86* y *466*, y *Monac. gr. 278*, las atribuyen a Cirilo y a Juan, mientras que otros traen solamente las instrucciones prebautismales y no las suplementarias. Esta prueba manuscrita es la razón principal que aducen Th. Schermann, W. J. Swaans,

M. Richard, W. Telfer y otros para pensar que las *Catequesis mistagógicas* se han de atribuir a Juan y no a Cirilo. Los demás argumentos no parecen tan convincentes. Swaans considera relativamente tardíos los testimonios externos, puesto que es Eustracio de Constantinopla quien por vez primera en el siglo VI o VII cita explícitamente los sermones mistagógicos como de Cirilo. Schermann y Telfer opinan que algunos detalles característicos de la liturgia descrita en estas cinco catequesis se comprenden en una obra del año 390, pero sorprenderían cincuenta años antes. Contra todas estas consideraciones, F. L. Cross y otros han señalado cierto número de referencias de un grupo al otro, que arguyen una paternidad común. Así, por ejemplo, en la *Cat.* 18,33, Cirilo anuncia las *Catequesis mistagógicas*:

Después de la santa y saludable fiesta de Pascua, a partir del lunes, oiréis, Dios mediante, nuevas instrucciones, si es que venís todos los días de la semana de Pascua, después de la liturgia, al lugar santo de la resurrección. En ellas se os enseñarán nuevamente las razones que hay para cada una de las cosas que se hicieron. Se os darán pruebas tomadas del Antiguo y Nuevo Testamento, en primer lugar, naturalmente, de las cosas que se hicieron inmediatamente antes del bautismo; luego, cómo has sido purificado de tus pecados por el Señor «con el lavacro del agua por la palabra»; después, cómo has adquirido el derecho a que te llamen «Cristo» en virtud de tu «sacerdocio»; después, cómo has recibido el «sello» de amistad con el Espíritu Santo; luego, sobre los misterios del altar de la nueva alianza que tuvieron su origen aquí, lo que la Escritura dice acerca de ellos, de qué virtud están llenos; luego, cómo hemos de acercarnos a estos misterios y cuándo y cómo hemos de recibirlos, y, finalmente, cómo has de comportarte durante el resto de tu vida, dignamente, conforme a la gracia que has recibido, tanto de obra como de palabra, de manera que todos alcancéis el goce de la vida eterna. Así, pues, se os darán, Dios mediante, estas instrucciones.

No cabe duda de que el contenido de las cinco *Catequesis mistagógicas* corresponde muy de cerca a lo que promete aquí Cirilo. Con todo, queda la dificultad de que anuncia una instrucción para cada día de la semana de Pascua y sólo hay cinco en los manuscritos. Esto no prueba que las cinco no sean de Cirilo, sino parece indicar que, si lo son, no pertenecen al mismo año que las catequesis prebautismales. Además, en 16,26 da a entender que en una instrucción posterior hablará a sus oyentes de cómo la imposición de las manos les traerá el don del Espíritu:

En tiempo de Moisés era comunicado el Espíritu por la imposición de las manos, y Pedro lo daba también de

la misma manera. También a ti, cuando seas bautizado, ha de llegar esta gracia. Mas de qué modo se hará eso, no quiero decírtelo ahora para no anticipar los misterios (trad. A. Ortega).

Pero no llegó a cumplir esta promesa, pues en la tercera catequesis mistagógica, sobre la confirmación, no hace ninguna referencia a la imposición de las manos, aunque aluda a la unción de Aarón por Moisés. Por otra parte, las *Catequesis mistagógicas* contienen varias alusiones claras (19,9; 23,1) a una serie anterior de instrucciones prebautismales.

En estas circunstancias, no parece que la tradición manuscrita ni las alusiones basten a establecer o rechazar la paternidad de Cirilo. Tampoco vale como argumento para dilucidar la cuestión la liturgia que describe el autor de las *Catequesis mistagógicas*. El hecho de que contengan una epiclesis, la recitación del Padrenuestro y una oración por el emperador en plural, no demuestra que estas cinco instrucciones se hayan atribuido erróneamente a San Cirilo y que haya que atribuírselas a Juan de Jerusalén. Tampoco es argumento el que el autor atribuya a la tercera Persona de la Trinidad el efecto de la confirmación y que enseñe una presencia eucarística de Cristo por metabolismo de los elementos. A pesar de todo, Telfer se inclina a pensar que las instrucciones de Cirilo, pero sólo las que dio antes de Pascua, fueron transcritas efectivamente, y que para el año 390, más o menos, la falta de instrucciones mistagógicas se empezó a sentir como un defecto del libro que estaba en circulación y se le añadieron cinco que había compuesto Juan, pero sin que esta atribución a Juan se hiciera constar siempre. Sin embargo, se podría dar otra explicación al argumento de los manuscritos: Que uno de los códices haya atribuido a Juan las instrucciones mistagógicas y otros tres a Cirilo y a Juan podría indicar que fue Cirilo quien las preparó y las pronunció primero, pero que más tarde las revisó su sucesor Juan.

Ediciones: A. A. TOUTTÉE y P. MARAN (París 1720), Maurinos; reimpresión: PG 33,331-1180; edición más reciente: W. K. REISCHL y J. RUPP (Munich 1848-1860) (mejoras de texto a base de Cod. Monac. gr. 394); J. QUASTEN, *S. Cyrilli Catecheses mystagogicae*: FP 7 (1935) 69-111; F. L. CROSS, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Procatechesis and the Five Mystagogical Catecheses* (SPCK) (Londres 1951); A. PIÉDAGNEL, *Catéchèses mystagogiques*. Introd., texte critique et notes; trad. de P. PARIS (SCH 126) (París 1966).—Los mequitaristas (Venecia 1832) publicaron una versión armenia de las *Catecheses* (sin las mistagógicas). Para otra versión armenia de los capítulos 8 y 9, cf. R. P. CASEY, *Armenian inedita*: Mus 68 (1955) 55-9. Cf. también G. GARITTE, *Les Catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem en armenien. Fragments d'un manuscrit du IX^e siècle*: Mus 76 (1963) 95-108.—Los fragmentos de una versión palestinese-aramaica han sido recogidos por H. DUENSING, *Christlich palästinisch-aramäische Texte und Fragmente* (Gotinga 1906) 41-62.—Para versiones árabes, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del

Vaticano 1944) 335.—A. VAILLANT, *La traduction vieux-slave des Catéchèses de Cyrille de Jérusalem, La dernière Catéchèse*: Byzantinoslavica 4 (1932) 253-302, tiene, además de la versión eslavónica antigua, un texto muy mejorado de la *Catechesis* segunda.

Traducciones: Españolas: A. UBIERNA, *San Cirilo de Jerusalén. Las Catequesis traducidas directamente del griego y precedidas de una introducción* (Los grandes maestros de la doctrina cristiana 2) (Madrid 1926); A. ORTEGA, *Las Catequesis de San Cirilo de Jerusalén* (Colección Excelsa 21-22) (Madrid 1946); J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos I* (BAC 88) (Madrid 1952) 322-337 (*Cat. mist.* 4-5).—*Alemanas*: J. NIRSCHEL: BKV (1871); P. HÄUSER: BKV² 41 (1922); L. A. WINTERSWYL, *Des hl. Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung (Catequesis mistagógicas)* (Friburgo i. B. 1939); 2.^a ed. 1954).—*Francesas*: M. J. GRANCOLAS (París 1715); A. FAIVRE (Lyón 1844); M. VÉRICEL, *Cyrille de Jérusalem* (Collection Église d'hier et d'aujourd'hui) (París 1957) (textos selectos); L. BOUVET, *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses (dogmatiques et mystagogiques)* (Namur 1962); P. PARIS, o.c.—*Holandesa*: J. VAN RUYVEN, *Cyrellus van Jerusalem, Catechesen of toespraken tot de doepelingen I* (Getuigen, 1^o reeks, dl.4) (Amsterdam 1941).—*Inglesa*: R. W. CHURCH: LFC 2 (1838), con pref. de J. H. NEWMAN; rev. por E. H. GIFFORD: LNPF ser.2 vol.7 (1894); H. DE ROMESTIN, *The Five Lectures of St. Cyril on the Mysteries* (Oxford 1887) (con texto griego); F. L. CROSS, o.c. (reproduce la traducción de R. W. CHURCH); R. M. WOOLLEY, *Instructions on the Mysteries of St. Cyril of Jerusalem* (Londres 1930); W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* (LCC 4) (Londres y Filadelfia 1955) 64-192 (pasajes selectos de las *Catequesis mistagógicas*); L. P. MCCAULEY y A. A. STEPHENSON, *The Works of Saint Cyril of Jerusalem. I: Procathechesis. Catecheses I-XII* (FC 61) (Washington 1969); *II: Catecheses XIII-XVIII; Mystagogical Lectures; Sermon on the Paralytic; Letter to Constantius* (FC 64) (Washington 1970).

Estudios: L. L. ROCHAT, *Le catéchuménat au IV^e siècle d'après les Catéchèses de St. Cyrille de Jérusalem* (Ginebra 1875); C. P. CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols* (Cristianía 1879) 146-160 (*Cat.* 4); T. BARNS, *The Magnificat in Nicetas of Remesiana and Cyril of Jerusalem*: JThST 7 (1906) 449-453; A. HEISENBERG, *Grabeskirche und Apostelkirche* (Leipzig 1908) I 47-89; J. P. BOCK, *Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis des Universalgebetes und einchlägiger liturgisch-patristischer Fragen* (Paderborn 1911) (*Cat. Myst.* 5). Cf. T. SCHERMANN: ThR 10 (1911) 575-579; J. DORN, *Zur zweiten Katechese des Cyrill von Jerusalem*: Didaskaleion 3 (1914) 1-39; L. H. VINCENT y F. M. ABEL, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire: II. Jérusalem nouvelle* (París 1914); S. SALAVILLE, *Les «Catéchèses mystagogiques» de S. Cyrille de Jérusalem. Une question critique littéraire*: EO 17 (1915) 531-537 (contra Schermann); T. H. BINDLEY, *On Some Points Doctrinal and Practical in the Catechetical Lectures of St. Cyril of Jerusalem*: American Journal of Theology 21 (1917) 598-607; A. BLUDAU, *Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jahrhundert*: ThGl 16 (1924) 225-242; Id., *Die Pilgerreise der Aetheria* (Paderborn 1927) 41-190 (liturgia de Jerusalén); L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* 5.^a ed. (París 1925) 57-65; H. LECLERCQ, *Jérusalem (La liturgie à)*: DAL 7 (1927) 2374-2392; M. BULACU, *El problema de la conciencia cristiana, según las Catequesis de Cirilo de Jerusalén* (en rumano) Studii Teol. 7 (1939) 141-178; W. J. SWAANS, *À propos des «Catéchèses mystagogiques» attribuées à S. Cyrille de Jérusalem*: Mus 55 (1942) 1-43. Cf. M. RICHARD: MSR 6 (1948) 282; P. PEETERS: AB (1943) 270s (contra Swaans); M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres*: RSR (1944) 129-156 (influencia de Cirilo); D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 383 (catequesis 4); G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1945) 187-209.349-354; D. MORAITIS, *Cirilo de Jerusalén como catequista y educador* (en griego): Greg. Palamas 30 (1948) 57-59.122-130.187-200.238

246.283-286; J. C. M. FRUYTIER, *Het woord μυστήριον in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem* (Nimega 1950); Id., *Cyrillus' auteurschap van de Mystagogische Catechesen toch nog te redden?*: StC 26 (1951) 282-288; G. TOUTON, *La méthode catéchétique de S. Cyrille de Jérusalem comparée à celles de St. Augustin et de Théodore de Mopsueste*: Proche-Orient Chrétien 1 (1951) 265-285; F. CROSS, o.c., IX-XLI; W. TELFER, o.c., 9-63; J. H. GREENLEE, *The Gospel Text of Cyril of Jerusalem* (Copenhague 1955); A. A. STEPHENSON, *St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage*: TS 15 (1954) 573-593; Id., *The Lenten Catechetical Syllabus in the Fourth-Century Jerusalem*: TS 15 (1954) 103-116 (el símbolo de Jerusalén como tema de la enseñanza de Cirilo); Id., *St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Christian Gnosis*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 147-156; A. PAULIN, *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète* (col. Lex orandi 29) (París 1959); C. VIOREL, *Las catequesis de San Cirilo de Jerusalén como fuente para la historia del culto cristiano* (en rumano): Studii teologice 12 (1960) 161-176; S. KOLANDZJAN, *El descubrimiento de nuevos fragmentos armenios del siglo IX que contienen las Catequesis de Cirilo de Jerusalén* (en armenio, con resumen en ruso): Vestnik Matenadarana 5 (1960) 201-238; C. BEUKERS, «*For Our Emperors, Soldiers and Allies*»: *An Attempt at Dating the Twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem*: VC 15 (1961) 177-184 (la fecha sería 383); A. A. STEPHENSON, *The Text of the Jerusalem Creed*: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 303-313; P. DACQUINO, *La Cresima e il suo contesto biblico nella catechesi di Cirillo di Gerusalemme*: SC 90 (1962) 291-306; W. R. JENKINSON, *The Image and Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyril of Jerusalem*: ETL 40 (1964) 48-72; A. RENOUX, *Les catéchèses mystagogiques dans l'organisation liturgique hiérosolymitaine du IV^e et du V^e siècle*: Mus 78 (1965) 355-359; C. M. IANA, *Concepto de la S. Escritura como tema de la doctrina eclesiológica en las Catequesis de San Cirilo de Jerusalén* (en rumano): Studii teologice 19 (1967) 446-455; A. PIÉDAGNEL, *À propos des catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem*: RQ 62 (1967) 222-231; Id., *À propos des catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem*: RSR 55 (1967) 565; C. GARCÍA DEL VALLE, *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica* (Madrid 1968); A. PIÉDAGNEL, *Les «Catéchèses Mystagogiques» de Saint Cyrille de Jérusalem. Inventaire de la tradition manuscrite grecque*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 141-145.

2. Carta al emperador Constancio

La carta da cuenta de la aparición milagrosa de una cruz luminosa que se vio desde Jerusalén el 7 de mayo del año 351:

En estos mismos días de la santa fiesta de Pentecostés, en las nonas de mayo, hacia la hora tercera, una gigantesca cruz luminosa apareció en el firmamento por encima del santo monte Gólgota, que se extendía hasta el santo monte de los Olivos. No fueron uno o dos los que la vieron, sino que se dejó ver con toda claridad por toda la población de la ciudad. Ni tampoco desapareció inmediatamente, como alguno podría creer, como fruto de la imaginación, sino que estuvo visible sobre la tierra durante algunas horas, brillando más que los rayos del sol; a buen seguro hubiera sido dominado y ocultado por ellos si es que no hubiera presentado a los que lo vieron un brillo más potente que el del sol. Así es que todos los habitantes de la ciudad corrieron raudos al martirio, presa de temor mezclado con alegría por la celeste visión.

Jóvenes y ancianos, hombres y mujeres, de toda edad, llegaron... no sólo cristianos, sino también paganos de fuera que estaban en Jerusalén. Todos ellos, como con una sola boca, elevaron un himno de alabanza a Jesucristo nuestro Señor, Hijo unigénito de Dios, hacedor de milagros (4).

La carta termina deseando al emperador que Dios le conceda salud y perseverancia en su habitual solicitud por las santas iglesias y la soberanía de Roma durante muchos ciclos de años pacíficos, «para que sea siempre glorificada la santa y consubstancial Trinidad, nuestro verdadero Dios, a quien sea, como es justo, dada toda gloria por generaciones sin fin. Amén». Siendo así que Cirilo, en sus *Catequesis*, nunca emplea la palabra *homoousios*, la presencia de esta expresión en este pasaje ha dado pie a algunos sabios para poner en tela de juicio la autenticidad de la carta. Pero no hay razón para ello. El vocabulario y el estilo son, decididamente, de Cirilo. Se dan, además, muchas coincidencias sorprendentes con el lenguaje de las instrucciones. Sozomeno (*Hist. eccl.* 4,5) menciona la carta de Cirilo al emperador y dice que los peregrinos esparcieron por todo el mundo la noticia del milagro del año 351. Los manuscritos atribuyen unánimemente la carta a Cirilo. De la palabra *homoousios* son posibles dos explicaciones. Puede ser que, entre tanto, Cirilo hubiera cambiado de actitud respecto de la expresión o que un escriba haya añadido la doxología al final de la carta con el ánimo de vindicar la ortodoxia de Cirilo. El fundamento para esta segunda hipótesis está en que toda la frase desde «para que sea siempre glorificada» falta en el ejemplar que hizo Andrés Damarius en el siglo XVI.

Otro aspecto interesante de la carta lo constituye la referencia que hace de paso a la Invención de la Vera Cruz, «preñada de salvación», en los días de Constantino Magno (c.3). Este hecho lo menciona también en *Catecheses* 4,10; 10,19, y 13,4. Con todo, Cirilo no alude para nada a la leyenda posterior de los milagros relacionados con el descubrimiento.

Ediciones: PG 33,1165-1176; J. RUPP, o.c., II 434-440; V. INGLISIAN, *La carta de Cirilo de Jerusalén al emperador Constancio. Investigación y texto* (en armenio): Handes Amsorya. Monatschrift für armenische Philologie 78 (1964) 289-300.449-458; 79 (1965) 1-16.

Traducciones inglesas: W. TELFER, o.c., 193-199; A. A. STEPHENSON: FC 64 (Washington 1970).

Estudios: A. HEISENBERG, o.c. I 85ss; J. STRAUBINGER, *Die Kreuzauf- findungslegende* (Paderborn 1912) 104ss; F. J. DÖLGER, *Das Anhängen- kreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel:* AC 3 (1932) 100-102 (*homoousios* interpolado); J. VOGT, *Berichte über Kreuzes- erscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.:* AIPh 9 (1949) 593-606; V. INGLISIAN, l.c.

3. Homilias

De sus homilias sólo poseemos una completa, la del paralítico: *In paralyticum iuxta piscinam iacentem* (Io 5,5). La debió de pronunciar Cirilo cuando aún era presbítero, pues menciona (c.20) la exhortación que el obispo había de dirigir después de la suya. Esta homilia presenta paralelismos sorprendentes de expresión con las *Catequesis*.

De sus restantes homilias no quedan más que cuatro breves fragmentos. La homilia sobre la fiesta de Hypapante y otros escritos que se le atribuyen no son suyos.

Ediciones: Sermón *Sobre el Paralítico*: PG 33,1131-1154; J. RUPP, o.c., II 406-426.—Homilia sobre la fiesta de Hypapante: PG 33,1187-1204.—Fragmentos: PG 33,1181-1182; F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (Münster 1907) 20.92-93. El fragmento publicado por F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Roma 1938) 10-12, es espurio.—Para otros escritos atribuidos erróneamente a Cirilo, cf. A. RAES, *Anaphora Cyrilli Hier.* (Anaphorae Syriae I 3) (Roma 1944); E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts* (Londres 1915) 49-73.183-230.—Para los escritos espurios árabes: P. CARALI, *L'exaltation de la Croix, homélie attribuée à S. Cyrille de Jérusalem*: Al-Machriq (Beirut) 31 (1933) 575-589.743-754.839-852.883-907; 32 (1934) 37-65.212-234.367-392.510-539. Aunque Carali defiende la autenticidad, no parece ser auténtica esta homilia; cf. G. GRAF: OC 32 (1935) 274-6; Id., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (Roma 1944) 335-337, da una lista de otras obras árabes atribuidas a Cirilo.—Sobre el carácter «alejandrino» del sermón *Sobre el Paralítico*, cf. A. A. STEPHENSON: SP I (1957) 142-7.—Para una versión copta, cf. H. HYVERNAT, *Bibliothecae Pierpont Morgan* (Roma 1922) 15.33.34.35.41.42.44.—Para una versión armenia: J. MUYLDERMANS, *Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise*: Mus 47 (1934) 265-293.—Para una versión georgiana: G. GARITTE, *Catalogue des MS Géorg. Litt. du Sinäi*: CSCO 165 (1956) 78.82.84.86.

Traducción inglesa: A. A. STEPHENSON: FC 64 (Washington 1970) (sermón sobre el Paralítico).

ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE CIRILO

Es hoy opinión general que no hay razón para pensar que, en su juventud, Cirilo haya compartido los puntos de vista arrianos, como se le acusó (cf. *supra*, p.403). Ante las controversias dogmáticas de su tiempo adoptó, al parecer, durante mucho tiempo una actitud de reserva. Acaso su espíritu fuera demasiado práctico para interesarse realmente en aquellas cuestiones. En sus *Catequesis* nunca alude al arrianismo. Sin embargo, se opone con frecuencia a sus enseñanzas y defiende con decisión la unidad perfecta de esencia entre el Padre y el Hijo.

1. Cristología

En su catequesis II enseña claramente la divinidad de Cristo y rechaza el argumento arriano de que «hubo un tiempo en que Él no existía» y que es Hijo de Dios «por adopción»:

Siendo engendrado por el Padre, es Hijo de Dios por naturaleza, no por adopción... Ahora bien, cuando oigas hablar de que Dios engendra, no empieces a pensar en términos corpóreos ni te pongas en peligro de blasfemar, imaginando una generación corruptible. «Dios es espíritu» (Io 4,24). La generación divina es espiritual. Los cuerpos son engendrados por los cuerpos y necesitan un intervalo de tiempo para perfeccionarse. En cambio, el tiempo no entra en la generación del Hijo por el Padre. Los cuerpos son engendrados en estado imperfecto, mas el Hijo de Dios fue engendrado perfecto. Lo que es ahora, fue engendrado eternamente desde el principio. Nosotros somos engendrados de forma que nos vamos desarrollando desde la infancia hasta el uso de razón. Siendo como eres hombre, tu primer estado es imperfecto y tu progreso es por etapas. Pero no imagines nada de esto en la generación divina, ni atribuyas falta de poder al Padre. En efecto, atribuirías falta de poder al Padre si es que el Engendrado al principio fue imperfecto y luego, con el tiempo, alcanzó la perfección, es decir, si es que el Engendrador no le concedió desde el principio lo que se le otorgó, según hipótesis, después de cierto lapso de tiempo.

No pienses, pues, en términos de generación humana, como cuando Abrahán engendró a Isaac. Porque Abrahán engendró en verdad a Isaac; pero lo que él engendró no era producto de su voluntad, sino lo que otro le diera. En cambio, cuando Dios Padre engendró, no lo hizo como desconociendo lo que sería o sólo después de deliberarlo algún tiempo. Sería una enorme blasfemia decir que Dios no sabía a quién iba a engendrar, y no sería menor blasfemia el afirmar que el Padre se hizo Padre después de deliberarlo. Pues que Dios no fue primeramente sin Hijo, y luego, después de cierto tiempo, vino a ser Padre, sino que tuvo a su Hijo desde toda la eternidad, pero no engendrándole como los hombres engendran a los hombres, sino como sólo sabe quien le engendró, verdadero Dios antes de todos los tiempos. Siendo el Padre Dios verdadero, engendró a su Hijo semejante a El, Dios verdadero (θεὸς ἀληθινός).

La postura arriana queda aquí refutada con acierto, y la doctrina de Cirilo está completamente de acuerdo con la fe nicena. Cristo es «verdadero Dios» en el mismo sentido que el Padre (11,14) y es uno con el Padre: «Son uno a causa de la dignidad que pertenece a la divinidad; uno respecto de su reino; uno, porque no hay discordia ni división entre Ellos; uno, porque las obras creadoras del Hijo no son distintas de las del Padre» (11,16). Afirma explícitamente: «Aquel que

descendió al infierno por causa del hombre es el mismo que al principio creó del barro al hombre» (11,24).

Con todo, queda en pie el hecho de que Cirilo nunca usa el *ὁμοούσιος* niceno. Esto no puede ser casual. Tiene que haber soslayado el término deliberadamente. Se dan dos explicaciones de esta extraña actitud, que está en contradicción con sus creencias. Como insiste en la necesidad de emplear un lenguaje escriturístico (*Cat.* 5,12), es posible que censurara la introducción en el símbolo de palabras nuevas que no se encuentran en los escritos inspirados de los evangelistas y de los apóstoles. Hasta entonces, todos los símbolos habían sido compuestos con expresiones tomadas de la Biblia. Así describe Cirilo el símbolo que han de aprender de memoria los candidatos al bautismo: «Mas al aprender y confesar la fe, guarda solamente aquella que ahora te entrega la Iglesia, defendida por todas las Sagradas Escrituras. Pues, como no todos pueden leer las Sagradas Escrituras, ya que a muchos les impide su rudeza, y a otros sus ocupaciones, para que el alma no perezca de ignorancia, vamos a reunir en pocos versículos todo el dogma de la fe... El símbolo de la fe no lo ha compuesto el capricho de los hombres, sino que los principales puntos, sacados de las Sagradas Escrituras, perfeccionan y completan esta única doctrina de la fe» (*Cat.* 5,12; trad. A. Ortega). La otra razón que tendría para oponerse al término *homoousios* podría ser el sentido sabelianista que muchos veían en dicha expresión. Repetidas veces (*Cat.* 4,8; 11,13.16.17; 15,9; 16,4) previene a sus oyentes contra esta herejía. Demuestra estar a igual distancia de Arrio como de Sabelio, frente a ambos, cuando afirma:

Cree también en el Hijo de Dios, único, nuestro Señor Jesucristo, Dios de Dios, vida engendrada de la vida, luz de luz en todo semejante a su Engendrador (ἐν παντί ὁμοίος τῷ γεγεννηκότι). Que no recibió el ser en el tiempo, sino que antes de todos los siglos, y antes de todo lo que se pueda pensar, fue engendrado por el Padre. El es la sabiduría y el poder y la justicia de Dios, y está sentado a la diestra del Padre antes de todos los siglos. Porque no recibió este trono, como algunos pensaron, después de la pasión y como premio y corona de sus sufrimientos, sino que desde que existe (y estuvo engendrado desde toda la eternidad) tiene esta real dignidad y está sentado con el Padre, porque, siendo Dios con el mismo poder y sabiduría, como está dicho, tiene que ser creador de todo con el Padre y reinar también juntamente con el Padre. Así, pues, nada le falta a su dignidad de Dios; El conoce a Aquel que le engendró del mismo modo que es conocido por el Engendrador. Y para decirlo más brevemente: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie tampoco al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27).

No separes al Hijo del Padre [como hiciera Arrio], ni, confundiendo los dos conceptos, creas en la Filio-paternidad (*υιοπατρειαν*) [como hizo Sabelio]; sino que cree que el Hijo es el Unigénito del único Dios, que es el Verbo, Dios antes de todos los siglos (*Cat.* 4,7-8; trad. A. Ortega).

Estudios: G. MARQUARDT, *S. Cyrilli Hieros. de contionibus et placitis Arianorum sententia* (Braunsberg 1881); J. LEBON, cf. *supra*, p.403; B. NIEDERBERGER, *Die Logosidee des heiligen Cyrillus von Jerusalem* (FLDG 14,5) (Paderborn 1923); V. ILIEV, *The Orthodoxy of St. Cyril of Jerusalem: Duchovna Kultura* (1930) 237-248: (1932) 136-151. Cf. RHE 28 (1932) 64* n.1109 y 29 (1933) 73* n.1209; BZ 34 (1934) 187; H. A. WOLFSON, *Philosophical Implications of the Theology of Cyril of Jerusalem: DOP* 11 (1957) 1-19 (*homousios*); I. BERTEN, *Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Emèse et la théologie semi-arienne: RSPT* 52 (1968) 38-75; A. A. STEPHENSON, *St. Cyrill of Jerusalem's Trinitarian Theology: SP* 11 (TU 108) (Berlín 1972) 234-241.

2. *Espíritu Santo*

Al igual que el Hijo, también el Espíritu Santo participa de la divinidad del Padre:

Sólo puede verle como conviene el Espíritu Santo con el Hijo. Aquél todo lo escudriña, y hasta conoce todas las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), lo mismo que el Hijo unigénito. «Al Padre, dice Cristo en el Evangelio, no le conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo haya revelado» (Mt 11,27). Jesucristo ve, pues, al Padre como conviene, y por medio del Espíritu Santo le revela, según la capacidad de cada uno. Como el Hijo unigénito participa de la divinidad del Padre con el Espíritu Santo... (*Cat.* 6,6; trad. A. Ortega).

Cirilo afirma repetidas veces que el Espíritu es persona distinta, y llama la atención sobre la acción directamente personal que se le atribuye: «El que habla y envía es viviente, subsistente [personal] y operante» (*Cat.* 17,9.28.33.34). En una ocasión afirma lo siguiente:

Está establecido que existen varias apelaciones, pero uno solo e idéntico es el Espíritu, el Espíritu Santo, viviente y personalmente subsistente y siempre presente con el Padre y con el Hijo; no como algo que se pronuncia o se respira con la boca y los labios del Padre y del Hijo, o algo que está difundido en el aire, sino como un ser que existe personalmente, y que habla, y que obra, y que realiza su dispensación y su santificación, porque es cierto que la economía de la salvación con respecto de nosotros, que procede del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, es indivisible y concorde y único (*Cat.* 17,11).

Resume así su fe trinitaria: «Nuestra fe es indivisa, nues-

tra reverencia es inseparable. Ni separamos la Trinidad santa ni la confundimos, como hace Sabelio» (*Cat.* 16,4).

Estudios: T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Friburgo i. B. 1901) 17-47 (Cirilo de Jerusalén); P. GALTIER, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946) 105-115.

El interés teológico de las *Catequesis* de Cirilo estriba principalmente en su importancia como fuente valiosísima de información sobre la historia de la liturgia y de los sacramentos. Tenemos aquí, por vez primera, una descripción detallada de los ritos bautismales y eucarísticos y lo esencial de una teología de la liturgia.

3. *Bautismo*

Para explicar la liturgia primitiva del bautismo, Cirilo expone el capítulo sexto de la epístola a los Romanos: el pecador era sumergido en el agua, de la misma manera que Cristo fue enterrado en el sepulcro, y, siguiendo el ejemplo del Señor, el bautizado salía de las aguas y resucitaba a una vida nueva:

Después fuisteis llevados a la santa piscina del bautismo, del mismo modo que Cristo lo fue desde la cruz al sepulcro. Y se os preguntó a cada uno de vosotros si creía en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y después de confesar esto, fuisteis sumergidos por tres veces en el agua, y otras tantas sacados; y con esto significasteis la sepultura de los tres días del mismo Jesucristo. Porque así como nuestro Salvador estuvo tres días y tres noches en el vientre de la tierra, así vosotros imitasteis con la primera inmersión la primera noche de Cristo, y con la salida, el primer día. Porque así como el que se encuentra de noche no ve nada y el que anda de día todo lo percibe, del mismo modo en la inmersión no visteis nada, como si fuera de noche, mas en la salida fuisteis sacados como a la luz del día (*Cat. myst.* 2,4; trad. A. Ortega).

Combinando la teología de San Pablo (Rom 6,3-5; Col 2, 10.12) con la de San Juan (1,12-13; 3,3-5), presenta el bautismo como tumba y como madre:

En el mismo momento quedasteis muertos y nacisteis, y aquella agua salvadora os sirvió a la vez de sepulcro y de madre. Y lo que Salomón decía de otras cosas, a vosotros os cuadra admirablemente, porque decía él: «Hay tiempo de nacer y tiempo de morir» (Eccl 3,2). Y a vosotros, por el contrario, tiempo de morir y tiempo de nacer; es decir, que un mismo instante hizo ambas cosas, y vuestra muerte concurrió con vuestra natividad (*Cat. myst.* 2,4; trad. A. Ortega)

El bautismo es una participación en la muerte y resurrección de Cristo por vía de imitación y de imagen. Es más que simple remisión de pecados y adopción:

¡Oh nuevo e inaudito género de cosas! No hemos muerto ni hemos sido sepultados, ni hemos resucitado después de habernos crucificado con toda la realidad de la palabra (ἀληθῶς), sino que hemos imitado la figura de esas cosas (ἐν εἰκόνι ἢ μίμησις) y hemos obtenido la verdadera salud. Cristo sí que realmente fue crucificado y sepultado y resucitó; y todo esto se nos ha concedido a nosotros por la gracia, para que, siendo participantes de sus pasiones por la imitación, ganásemos también de hecho la salvación. ¡Oh exuberante amor para con los hombres! Cristo recibió los clavos en sus inmaculados pies y manos, sufriendo el dolor, y a mí, sin experimentar ningún trabajo ni dolor, se me dio la salvación por la comunicación de sus sufrimientos.

No piense nadie, pues, que el bautismo fue hecho sólo para la remisión de los pecados y para la adopción, como era el bautismo de Juan, que sólo perdonaba los pecados, sino que, como bien sabemos todos, además de quitar el pecado y darnos el don del Espíritu Santo, es también el tipo y expresión de la pasión de Cristo. Por esto, el mismo Pablo decía clamando: «¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo hemos sido bautizados en su muerte? Pues hemos sido consepultados en la muerte con El por medio del bautismo» (Rom 6,3). Y esto lo decía por aquellos que piensan que el bautismo sólo concede la adopción y remisión de los pecados, pero no la participación de los verdaderos sufrimientos de Cristo, según cierta imitación.

Pues para que sepamos que Cristo padeció todo esto por nosotros y por nuestra salvación, no solamente en apariencia, sino real y verdaderamente, y que nosotros somos hechos participantes de sus dolores, Pablo con mucha insistencia clamaba: «Si hemos sido hechos participantes por semejanza de su muerte, también lo seremos de su resurrección» (Rom 6,5). Hermosamente dice «injertados»; porque aquí está plantada la verdadera vida, y nosotros, por la comunicación de la muerte del bautismo, hemos sido injertados en él. Advierte, pues, con mucha atención la mente del Apóstol; pues no dijo: «Si hemos sido injertados en El por la muerte», sino «por la semejanza de la muerte». Pues en Cristo se dio verdaderamente la muerte, ya que el alma estuvo separada de su cuerpo, y fue verdadera su sepultura, porque su cuerpo fue envuelto en una sábana limpia, y todo esto sucedió en él verdaderamente; mas en nosotros existe sola-

mente la semejanza de la muerte y de los dolores; aunque de la salvación, no la semejanza, sino la misma realidad (*Cat. myst.* 2,5-7, trad. A. Ortega).

En su *Procatechesis* (16) llama al bautismo «santo sello indeleble» (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος), y como efectos suyos menciona: «rescate para los cautivos, remisión de ofensas, muerte del pecado y regeneración del alma». Está firmemente convencido de que nadie puede salvarse sin bautismo o martirio:

Quien no recibe el bautismo no puede salvarse, excepto los mártires, que aun sin el agua alcanzan el cielo. Pues el Salvador, que redimió al mundo por la cruz, emitió de su costado abierto sangre y agua, para que unos, en el tiempo de paz, fuesen bautizados con el agua, y otros, en tiempo de persecuciones, con su propia sangre. Porque también acostumbró el Salvador a señalar-nos el martirio con el nombre de bautismo, como cuando decía: «¿Podéis beber el cáliz que yo bebo y ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?» (Mc 10,38). Y los mártires, ciertamente, dan testimonio del mundo, de los ángeles y de los hombres (cf. 1 Cor 4,9) (*Cat.* 3,10, trad. A. Ortega).

Cirilo conoce una bendición de las fuentes bautismales en forma de *epiclesis*. Para explicar la eficacia y poder de esta invocación recurre a paralelismos paganos:

No atiendas a la acción del lavatorio, como si fuese un agua común y sencilla, sino espera la gracia que se da juntamente con el agua. Porque así como todo aquello que se ofrece en las aras de los ídolos, aunque de suyo son cosas naturales y comunes, mas con la invocación (ἐπικλήσει) de los ídolos se vuelven contaminadas, del mismo modo, pero en otro sentido, el agua, al recibir la invocación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, recibe la fuerza de la santidad (*Cat.* 3,3, trad. A. Ortega).

Habla de las fuentes bautismales como de «aguas que llevan a Cristo» (*Procat.* 15) y afirma que Cristo «comunicó a las aguas los efluvios olorosos de su divinidad cuando fue bautizado en el Jordán» (*Cat. myst.* 3,1).

Estudios: G. MARQUARDT, *S. Cyrilli Hieros. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres* (Leipzig 1882); J. DANÉLOU, *Le symbolisme des rites baptismaux: Dieu vivant* 1 (1945) 17-43; J. QUASTEN, *The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century: TS* 7 (1946) 309-313; B. BOTTE, *Le baptême dans l'Église syrienne: OrSyr* 1 (1956) 137-155; F. BOULLY, *Le mystère de la croix d'après S. Cyrille de Jérusalem: Assemblées du Seigneur* 37 (1965) 89-98; P. T. CAMELOT, *Note sur la théologie baptismale des Catéchèses attribuées à saint Cyrille de Jérusalem: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol.2* (Münster 1970) 724-729.

4. *Eucaristía*

Donde Cirilo hace claros progresos con respecto a sus predecesores es en la doctrina eucarística. Acerca de la presencia real se expresa con más claridad que cualquier escritor anterior. Después de haber citado 1 Cor 11,23-25, añade:

Habiendo, pues, pronunciado El y dicho del pan: «Este es mi cuerpo», ¿quién se atreverá a dudar en adelante? Y habiendo El aseverado y dicho: «Esta es mi sangre», ¿quién podrá dudar jamás y decir que no es la sangre de El? (*Cat. myst.* 4,1).

Por tanto, con plena seguridad participamos del cuerpo y sangre de Cristo. Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre, para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y consanguíneo suyo (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ), y porque así como somos hechos portadores de Cristo (χριστοφόροι), al distribuirse por nuestros miembros su cuerpo y sangre, así, según el bienaventurado Pedro, somos hechos «consortes de la divina naturaleza» (2 Petr 1,4; *ibid.*, 4,3).

Lo que parece pan no es pan, aunque así sea sentido por el gusto, sino el cuerpo de Cristo, y lo que parece vino no es vino, aunque el gusto así lo quiera, sino la sangre de Cristo (*ibid.*, 4,9).

No lo tengas, pues, por mero pan y mero vino, porque son cuerpo y sangre de Cristo, según la aseveración del Señor. Pues aunque los sentidos te sugieran aquello, pero la fe debe convencerte. No juzgues en esto según el gusto, sino según la fe cree con firmeza, sin ninguna duda, que has sido hecho digno del cuerpo y sangre de Cristo (*ibid.*, 4,6; BAC 88,323-6, trad. J. Solano).

Según San Cirilo, esta presencia real se explica porque ha habido un cambio de las sustancias de los elementos (μεταβάλλεσθαι); por esta razón él es el primer teólogo que entiende esta transformación en el sentido de una transubstanciación. La ilustra con el cambio de agua en vino en Caná:

En otra ocasión convirtió (μεταβέβληκεν) con una señal suya el agua en vino en Caná de Galilea, ¿y no hemos de creerle cuando convierte (μεταβαλὼν) el vino en sangre? (*ibid.*, 4,2; BAC 88,323, trad. J. Solano).

Cirilo atribuye a la invocación del Espíritu Santo sobre la ofrenda por medio de la epiclesis el cambio del pan y vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Afirma con toda claridad que «el pan y el vino de la Eucaristía, antes de la santa invocación (ἐπικλήσεως) de la adorable Trinidad, son simple pan y vino, mientras que después de la invocación (ἐπικλήσεως) el pan se convierte en el cuerpo de Cristo y el vino en la sangre de Cristo» (*Cat. myst.* 1,7). Cirilo es el primer testigo de la forma

básica de la epiclesis, que más adelante será típica de las liturgias orientales:

Invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su Santo Espíritu sobre la oblación, para que haga al pan cuerpo de Cristo y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que tocara el Espíritu Santo será santificada y cambiada (μεταβέβληται) (*Cat. myst.* 5,7; BAC 88,329, trad. J. Solano).

El concepto muy desarrollado que tiene Cirilo de la Eucaristía en cuanto sacrificio ofrece grandísimo interés. La llama sacrificio espiritual, culto incruento, sacrificio propiciatorio ofrecido a modo de intercesión por todos cuantos necesitan ayuda, aun por los difuntos (*Memento pro defunctis*). Es nada menos que Cristo inmolado por nuestros pecados lo que se ofrece en esta oblación:

Después de realizado el sacrificio espiritual, culto incruento, rogamos a Dios sobre aquel sacrificio de propiciación por la paz común de las iglesias, por el recto orden del mismo, por los reyes, por los soldados y los aliados, por los enfermos, por los afligidos, y en general oramos por todos nosotros y ofrecemos este sacrificio por todos los que necesitan de ayuda.

Después nos acordamos también de los que durmieron, primero de los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, para que Dios, por sus súplicas e intercesión, reciba nuestra oración. Después, por todos los Santos Padres y obispos difuntos, y generalmente por todos los que murieron de entre nosotros, creyendo que esto será de gran utilidad para las almas por quienes se ofrece la oración, mientras yace delante la víctima santa y que hace estremecer de respeto..., ofrecemos a Cristo sacrificado por nuestros pecados, haciendo propicio por ellos [los difuntos] y por nosotros al Dios misericordioso (*Cat. myst.* 5,8-10; BAC 88,329-330, trad. J. Solano).

Cirilo es el primer teólogo que llama a la Eucaristía sacrificio «tremendo» y «que hace estremecer de respeto» (φρικωδέστατος), preparando así el camino para este sentimiento religioso que se encuentra también en otras fuentes de la liturgia de Antioquía, las *Constituciones apostólicas* (cf. vol.1 p.489s), San Juan Crisóstomo, Teodoro de Popsuestia y Narsés.

Estudios: BECKER, *Der hl. Cyrillus von Jerusalem über die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie: Der Katholik* 1 (1872) 422-449.539-554.641-661; V. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. 6) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus* (Würzburg 1903); R. RIOS, *St. Cyril of Jerusalem on the Holy Eucharist: Pax* 25 (1935) 77-81; J. C. M. FRUYTIER, *Het woord 'mysterion' in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem* (Diss. Nimega) (Nimega 1950); J. QUASTEN, *Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts: Vom christlichen Mysterium* (Festschrift O. Casel) (Düsseldorf 1951) 66-75; K. BAUS, *Die eucha-*

ristische Glaubensverkündigung der alten Kirche in ihrem Grundzügen: Die Messe in der Glaubensverkündigung (Festschrift J. A. Jungmann), ed. por F. X. Arnold y B. Fischer (Friburgo i. B. 1953) 55-70; D. S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius and the Institution Narrative in the Eastern Liturgies: JThSt 4* (1953) 41-42 (Cirilo y la anáfora de Jerusalén).

APOLINAR DE LAODICEA

Apolinar es el autor de la primera gran herejía cristológica. Nació en Laodicea de Siria hacia el año 310, hijo de un presbítero y gramático llamado asimismo Apolinar. Fue íntimo amigo de San Atanasio, lo que le valió ser excomulgado el 342 por Georgio, obispo arriano de su ciudad natal. Sin embargo, el 346 pudo recibir a Atanasio a su vuelta del exilio, y hacia el año 361 fue elegido obispo de la comunidad nicena de Laodicea, cargo que ocupó hasta su muerte. Tuvo gran éxito como profesor que sabía combinar la erudición clásica con la habilidad retórica, hasta el punto de contar entre sus alumnos en Antioquía a San Jerónimo el año 374 (cf. *Ep.* 84,3). Uno de los escritores eclesiásticos más fecundos y versátiles de su tiempo, combatió a los arrianos al flanco de Atanasio y Basilio Magno, hasta que él mismo fue condenado al final como hereje. Vivía aún el año 385, cuando Gregorio de Nisa escribió su *Antirrheticus* contra él (cf. *supra*, p.287); debió de morir hacia el 390.

Estudios: R. AIGRAIN: DHG 3 (1924) 962-982; C. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics* (Oxford 1940) 195-246; G. GENTZ: RACH 1 (1942) 520-522; W. SCHNEEMELCHER: RGG³ 1 (1957) 474-5; F. L. CROSS: ODC (1957) 70-1; H. DE RIEDMATTEN: LThK² 1 (1957) 714; J. STEINMANN, *Saint Jérôme* (París 1958) 87-91; R. COUFFIGNAL, *Apollinaire et la Bible* (diss.) (Brujas-París 1964); R. CADIOU, *Apollinaire plotinien*: BAGB 25 (1966) 450-547; E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea* (FKDG 23) (Gotinga 1969).

SUS ESCRITOS

1. Obras exegéticas

Según San Jerónimo (*De vir. ill.* 104), compuso «innumerales volúmenes sobre las Sagradas Escrituras».

De estos *Comentarios* a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento sólo quedan algunos fragmentos diseminados en numerosas *catenae*, donde esperan una mano que los reúna y edite críticamente. Ha empezado a hacerlo ahora H. de Riedmatten. San Jerónimo menciona explícitamente sus escritos sobre el Eclesiastés (*Comm. in Eccl.* ad 4,13s y ad 12,5), sobre Isaías (*Comm. in Is.*, pról.), sobre Oseas (*Comm. in Hos.*, pról.) y sobre Malaquías (*Comm. in Mal.*, pról.); pero da a entender que escribió también sobre otros profetas (*Comm. in Hos.*, pról.). Siempre según la misma fuente, Apolinar compuso además comentarios sobre el evangelio de San Mateo (*Comm.*

in *Matth.*, pról.), sobre la primera a los Corintios (*Ep.* 49,3; 119,4), sobre las epístolas a los Gálatas (*Comm. in Gal.*, pról.) y a los Efesios (*Comm. in Eph.*, pról.). Tenemos igualmente noticia de un comentario a los Romanos; los fragmentos de esta obra, recogidos por K. Staab en varias *catenae*, arrojan una luz interesante sobre el método exegético del autor. Su interpretación subraya la importancia dogmática de la epístola, pero no revela la más mínima inclinación ni hacia el método filológico de la escuela de Antioquía ni hacia el método alegórico de los Alejandrinos. Jerónimo advierte que los comentarios de Apolinar fueron muy breves y pocos en número y que a veces eran poco más que un índice de materias (*Comm. in Is.*, pról.).

Fragmentos: R. DEVRESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*: RBibl 45 (1936) 213-216; Id., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 128-154; K. STAAB, *Pouluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 57-82; J. REUSS, *Matthäus-, Markus- und Johanneskatenen* (Münster 1941); Id., *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 61) (Berlín 1957) 1-54; Id., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 89) (Berlín 1966) 3-64.

Estudios: H. DE RIEDMATTEN, *Le texte des fragments exégetiques d'Apollinaire*: RSR 44 (1956) 560-566.

2. Obras apologéticas

Entre sus numerosas obras apologéticas merecieron de San Jerónimo y de Filostorgio una mención honorífica especial los treinta libros contra el neoplatónico Porfirio. San Jerónimo dice (*De vir. ill.* 104) que «se los consideraba generalmente como una de sus mejores obras»; Filostorgio no duda en declarar (*Hist. eccl.* 8,14) que los tratados escritos anteriormente contra Porfirio por Metodio (cf. vol. I p.444) y por Eusebio quedaron eclipsados por la gran refutación de Apolinar.

Otra obra apologética, titulada *La Verdad* (ὑπὲρ ἀληθείας) la dirigió contra el emperador Juliano. Probaba en ella, sin recurrir a la autoridad de la Escritura y sólo por argumentos de razón, que los filósofos paganos, en los cuales se apoyaba el emperador, estuvieron muy lejos de haber alcanzado ideas justas sobre Dios (SOZOMENO, *Hist. eccl.* 5,18).

Fuera de unos fragmentos, los dos escritos se han perdido.

3. Obras polémicas

Sólo sabemos de unos pocos escritos antiheréticos. Uno de ellos iba dirigido contra el obispo arriano Eunomio de Cícico (cf. *supra*, p.342), y otro contra Marcelo de Ancira (cf. *supra*, p.217), a quien acusó de sabelianismo (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 86). Se han salvado solamente los títulos. En cambio, se conservan algunos fragmentos de sus tratados contra Diodoro de Tarso y contra Flaviano de Antioquía, donde defendía la

unidad de divinidad y humanidad en Cristo. No queda nada de las obras que escribió contra Orígenes y contra Dionisio de Alejandría.

4. Obras dogmáticas

A primera vista resulta extraño que se haya conservado el texto íntegro de algunas de sus obras donde se encuentran sus errores cristológicos. La explicación está en que han sobrevivido con nombres falsos o de escritores ortodoxos a quienes se los atribuyeron intencionadamente sus seguidores para ocultar que su verdadero autor era un hereje. El *Adversus fraudes Apollinaristarum*, atribuido a Leoncio de Bizancio (485-543), asegura que los apolinaristas y monofisitas pusieron en circulación algunos escritos de Apolinar bajo los autorizados nombres de Gregorio Taumaturgo, Atanasio y Julio Papa. Las investigaciones de Caspari, Lietzmann y De Riedmatten han venido a corroborar esta afirmación. De esta manera han llegado hasta nosotros los siguientes escritos de Apolinar:

a) Una *Profesión detallada de fe* (ἡ κατὰ μέρος πίστις), atribuida a Gregorio Taumaturgo.

b) A San Atanasio le fueron atribuidas tres obras: 1) Un sermón de Epifanía, titulado *Quod unus sit Christus* (ὅτι εἷς ὁ Χριστός); 2) *De incarnatione Dei Verbi* (περὶ σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ λόγου), y 3) una *Profesión de fe* dirigida al emperador Joviano.

c) Bajo el nombre del papa Julio I (337-352) se han podido descubrir tres obras: 1) *De unione corporis et divinitatis in Christo*; 2) *De fide et incarnatione*, y 3) una extensa carta dirigida al presbítero Dionisio.

d) Su obra dogmática más importante se puede reconstruir en parte gracias a la refutación de Gregorio de Nisa en su *Antirrheticus*, mencionado más arriba (p.287). Su título era *Demostración de la encarnación de Dios según la imagen de Dios* (Ἀποδείξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως). La compuso entre los años 376 y 380. Seguía en ella la división tripartita del hombre, que había puesto en circulación Platón: cuerpo, alma y espíritu. Gregorio rechaza esta «tricotomía», basándose en que la Escritura sólo reconoce una «dicotomía» en cuerpo y alma, como puede verse en la narración de la creación del hombre en el Génesis y en la narración de la muerte del Señor en los Evangelios (*Antirrheth.* 8,35).

e) Del diálogo 5 pseudoatanasiano *De sancta Trinitate* se puede entresacar un corto tratado, *Recapitulatio* (Ἀνακεφαλαίωσις). Resume las principales doctrinas cristológicas y es, al parecer, un epítome de una obra más extensa que ya no existe.

f) En florilegios y en citas de otros autores se conservan numerosos fragmentos de sus estudios cristológicos. Por ejem-

plo, el *Eranistes* de Teodoreto contiene algunos fragmentos muy extensos.

Textos: H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (TU 1) (Tubinga 1904).—Textos siríacos: J. FLEMMING y H. LIETZMANN, *Apollinaristische Schriften. Syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister* (GAb N.F. 7,4) (Berlín 1904); cf. H. GRESSMANN: ZDMG 59 (1905) 674-686; I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (Munich 1933) 25s.47-50; H. DE RIEDMATTEN, *Les fragments d'Apollinaire à l'Eranistes*: CGG (1951) 203-212. Para los fragmentos antiapolinaristas, cf. A. SOUTER, *An Unpublished Latin Fragment against the Apollinarists*: Miscellanea F. Ehrle (ST 37) (Roma 1924) 39-49; F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Roma 1938) 50-53 (Pedro de Mira).

5. Poesía

Cuando el emperador Juliano, por decreto del año 362, prohibió a los hijos de los cristianos frecuentar las escuelas públicas y estudiar los poetas y escritores griegos, para compensarles de la pérdida, Apolinar y su padre transcribieron en formas clásicas gran parte de la Biblia. Tomando materiales de la Biblia, hizo comedias, tragedias y poemas épicos:

La única razón que tuvo [Juliano] para impedir que los hijos de padres cristianos se instruyeran en la cultura de los griegos fue el considerar que tales estudios llevaban a la adquisición del poder dialéctico y persuasivo. Por tanto, Apolinar empleó su gran cultura e ingenio en la producción de un poema épico heroico sobre las antigüedades de los hebreos hasta el reino de Saúl, que sustituyera al poema de Homero. Dividió su obra en veinticuatro partes, dando a cada una de ellas el nombre de una de las letras del alfabeto griego, según su número y orden. También escribió comedias al estilo de Menandro, tragedias parecidas a las de Eurípides y odas según el modelo de Píndaro. Para decirlo brevemente, tomando de las Escrituras temas de todo el ámbito del conocimiento, produjo en breve espacio de tiempo un conjunto de obras que en estilo, expresión, carácter y composición se consideran semejantes a las literaturas griegas (SOZOMENO, *Hist. eccl.* 5,18).

Llegó aun a componer diálogos platónicos con material tomado de los evangelios (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 3,16). Todas estas obras se han perdido, a excepción de una *Paráfrasis de los Salmos* en hexámetros, abundantemente entretejida de reminiscencias de antiguos poetas griegos. Pero aun ella es de autenticidad dudosa. Golega cree que su autor fue quizás el presbítero Marciano, que murió en Constantinopla después del año 471. Según Sozomeno (*Hist. eccl.* 6,25,4/5), Apolinar compuso también himnos litúrgicos, que por su dulzura indujeron a muchos a adherirse a él, y cantos religiosos para uso privado: «Los hombres cantaban sus melodías en los banquetes

y durante su trabajo diario, y las mujeres las cantaban mientras tejían. Pero, aunque sus tiernos poemas se adaptaban a las fiestas, a los festejos y a otras ocasiones, todos ellos eran igualmente para honra y gloria de Dios». De ellos no ha quedado nada.

Ediciones: PG 33,1313-1538: edición crítica: A. LUDWICH, *Apollinaris Laodicensis, Metaphrasis psalmorum* (Bibliotheca Teubneriana) (Leipzig 1912); R. CANTARELLA, *Poeti bizantini* (Milán 1948) 1-8, reproduce la edición de *Protheoria* de Ludwich.

Estudios: R. GANSZYNIEC, *Zu Apollinarios von Laodicea*: BNJ (1920) 375-376 (pretende que el autor de la *Paráfrasis de los Salmos* era ciego y no puede ser Apolinar); R. KEYDELL, *Über die Echtheit der Bibeldichtungen des Apollinaris und des Nonnos*: BZ 33 (1933) 243-254; P. S. MILLER, *The Greek Psalter of Apollinarius*: TP 65 (1934); J. GITSCHHEL, *War der Verfasser der dem Apollinarios zugeschriebenen Psalmenmetaphrase wirklich körperlich blind?*: *Munera philologica I*. Cwiklinski oblata (Poznán 1936) 104-110 (contra Ganszyniec); J. GOLEGA, *Verfasser und Zeit der Psalterparaphrase des Apollinarios*: BZ 39 (1939) 1-22 (no auténtica: compuesta quizá a requerimientos de cierto presbítero de nombre Marciano, que murió en Constantinopla después del 471); F. SCHEIDWEILER, *Zur Protheoria der unter dem Namen des Apollinarios überlieferten Psalmenparaphrase*: BZ 49 (1956) 335-344 (la *Paráfrasis de los Salmos* es obra auténtica de Apolinar el Joven); J. GOLEGA, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase* (*Studia Patristica et Byzantina* 6) (Ettal 1960); R. KEYDELL, *Textkritische Bemerkungen zur Psalmenparaphrase des Ps.-Apollinaris*: BZ 54 (1961) 286-290 (en contra de la autenticidad); K. THRAEDE, *Epos*: RACH 5 (1962) 1003-1006.

6. Correspondencia con Basilio Magno

Su correspondencia con Basilio el Grande, que se encuentra entre las cartas de este último (*Epp.* 361-4), y que consiste en dos cartas de San Basilio y dos respuestas de Apolinar, hay que considerarla probablemente como auténtica, según se desprende de las últimas investigaciones hechas por Prestige, De Riedmatten y Weijenberg (cf. *supra*, p.247), aun cuando sigan sin disiparse algunas dudas.

ASPECTOS DE SU TEOLOGÍA

No obstante ser Apolinar un extraordinario campeón y abogado valeroso de la doctrina nicena en contra de los arrianos, se ha tratado de hacer derivar su cristología particular de la doctrina de éstos. Otros se inclinan a creer que el apolinarismo representa la forma científica de un monofisitismo simplista basado en la antropología de Platón. Ambas interpretaciones no tienen en cuenta sus razones últimas. Sus obras nos le muestran como un teólogo de mente penetrante y reflexiva y de una habilidad dialéctica excepcional. Su filosofía es sincretista, que combina elementos tanto peripatéticos como estoicos. Fue su oposición a los arrianos la que le llevó a inventar su teoría.

Uno de sus principales motivos fue su celo por la absoluta

unidad de la divinidad y de la humanidad en Cristo y por la divinidad del Redentor. Vio un posible peligro contra estos dogmas en la doctrina de los arrianos sobre el desarrollo y crecimiento moral en la vida de Cristo. La doctrina corriente en la escuela de Antioquía no le satisfacía, y quiso buscar una solución mejor que excluyera toda tendencia a interpretar como una doble personalidad la estrecha unión de Dios y hombre en Cristo. El miedo a separar las dos naturalezas y el deseo de comprender lo más profundamente posible la unidad del Logos encarnado dominaron todo su pensamiento. Por esta razón recurre a las actas del sínodo del año 268, que condenó a Pablo de Samosata y su herejía.

Sin embargo, su propia teoría no era en absoluto una solución. Su error fundamental consistía en la mutilación de la humanidad de Cristo. Siguiendo a Platón, afirmaba que en el hombre coexisten cuerpo, alma y espíritu (*νοῦς*). El segundo de estos tres elementos es el alma irracional o animal (*ψυχὴ ἄλογος*), el principio de la vida; el tercero, el espíritu o mente, es el alma racional (*ψυχὴ λογική*), el principio determinante, que controla. Según Apolinar, en Cristo se daban el cuerpo humano y el alma irracional, los dos primeros elementos; pero no así el tercero, el espíritu humano o alma racional, estando éste reemplazado por el Logos divino. De esta manera poseía la divinidad completa, pero su humanidad era incompleta. Esta solución le parecía a Apolinar que daba cuenta de todas las dificultades e interpretaba correctamente el pasaje del prólogo del evangelio de San Juan: «El Verbo se hizo carne», que significa que la divinidad del Logos se unió solamente a la corporalidad del hombre y habitó como alma en el cuerpo que recibiera de la Virgen María. Cristo no pudo tener una humanidad completa por dos razones. La razón metafísica es que dos seres perfectos, Dios y hombre, no pueden producir una unidad, sino sólo un ser híbrido. Por esta razón considera absurda la doctrina de la unión de la divinidad perfecta con la humanidad perfecta en una sola persona, porque dos enteros no pueden estar en un solo entero. La razón psicológica es que el alma racional constituye la sede y el centro del poder de autodeterminarse para el bien o para el mal, lo cual atribuiría a Cristo la posibilidad de pecar. Mas el Salvador tiene que permanecer sin pecado si es que ha de realizarse la redención. Apolinar estaba convencido de que en Cristo no había más que una sola naturaleza, la única naturaleza encarnada del Verbo Dios (*μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*), porque, para él, «naturaleza» completa es lo mismo que «persona» (*πρόσωπον, ὑπόστασις*). Es difícil en extremo determinar hasta qué punto esta conclusión era el resultado de no haberse puesto de acuerdo sobre el uso de los términos *φύσις, πρόσωπον* e *ὑπόστασις*. Pero no cabe duda de que Apolinar pensó en una única unidad

real y biológica en Cristo, que une directamente la divinidad con su cuerpo y forma una sola naturaleza (μία φύσις). Vio en esta fórmula la única genuina explicación de la *communicatio idiomatum*, de la concepción virginal, del poder redentor de la muerte de Cristo y del carácter salvífico de su carne, que recibimos en la Cena del Señor. En *De fide et incarn.* 6 (ed. Lietzmann 198/9) afirma lo siguiente: «No hay separación entre el Logos y su carne mencionada en las Sagradas Escrituras, sino que el mismo (αὐτός) es una sola *physis*, una sola *hypostasis*, un solo poder (ἐνέργεια), un solo *prosopon*, perfecto Dios y perfecto hombre».

Su solución satisfizo a las inteligencias superficiales y racionalistas, porque parecía responder con facilidad a una difícil cuestión y aportar una prueba evidente en favor de la impecabilidad de Cristo. Se explica, pues, que hiciera adeptos en las distintas provincias de Oriente, aun entre obispos. Pero pronto surgieron las dudas, porque su atrevida teoría estaba en contradicción directa con la doctrina de la Iglesia sobre la humanidad completa y perfecta de Cristo. Al negar a la persona de Cristo un alma humana, el elemento más importante de la naturaleza humana, Apolinar vaciaba de su significado la encarnación y la redención. Por eso Atanasio, Basilio Magno, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia escribieron sendas refutaciones. En el sínodo de Alejandría del año 362 se rechazó una doctrina parecida a la de Apolinar formulando la tesis de que «el Salvador no poseyó un cuerpo sin alma, sin percepción sensorial ni entendimiento. Como el Salvador se encarnó por nosotros, era imposible que su cuerpo careciera de inteligencia (νοῦς). Además, no fue sólo el cuerpo el que fue redimido por el Logos, sino también el alma». Sus errores pasaron inadvertidos por largo tiempo a causa de su amistad con Atanasio y su fama de teólogo. Su doctrina no fue censurada explícitamente hasta los años 377 y 382 en dos sínodos romanos bajo el papa Dámaso. Finalmente, fue condenada en el concilio ecuménico de Constantinopla el 381.

Estudios: G. VOISIN, *L'Apollinarisme* (Lovaina 1901); G. FURLANI, *Studi Apollinaristici: I. La dottrina trinitaria di Apollinario di Laodicea: Studi filos. e relig. II* (1921) fasc. 2-3; C. A. RAVEN, *Apollinarianism* (Cambridge 1923); cf. H. LIETZMANN: *ThLZ* 50 (1925) 374-378; J. LEBON: *RHE* 26 (1925) 285-288; C. GORE: *ChQ* 98 (1924) 120-134; G. FURLANI, *I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodicea: RSFR* 4 (1923) 129-146; E. WEIGL, *Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites* (Munich 1925) 6-18; A. D'ALÈS, *Apollinaire. Les origines du monophysitisme: RAp* 42 (1926) 13-149; G. BARDY, *Paul de Samosate 2.^a ed.* (Lovaina 1929) 139-144; C. PAPADOPOULOS, 'Ο ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ Ἀπολλιναρίου: *Θεολογία* 10 (1932) 97-105; M. JUGIE, *Quelques témoignages grecs nouveaux ou peu connus sur la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit: Apollinaire de Laodicée: EO* (1936) 257-274; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augus-*

tin (Lovaina 1945) 485-489; M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*: MSR 2 (1945) 5-32.243-270; H. DE RIEDMATTEN, *Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology*: Dominican Studies 1 (1948) 239-260; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG I (1951) 102-117; H. RISTOW, *Zwei Haeretiker der alten Kirche: Apollinaris von Laodicea und Nestorius*. Diss. (Berlín 1954) (mecanografiado); P. GALTIER, *Saint Athanase et l'âme humaine du Christ*: Greg 36 (1955) 553-589 (comparado con el concepto de Apolinar); Id., *Saint Cyrille et Apollinaire*: Greg 37 (1956) 584-609 (la influencia de Apolinar sobre la cristología de Cirilo de Alejandría); H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers I. Faith, Trinity and Incarnation* (Cambridge 1956) 433-444 (Cristología); H. DE RIEDMATTEN, *La Christologie d'Apollinaire de Laodicée*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 208-234; H. J. M. DIEPEN, *Stratagèmes contre la théologie de l'Emmanuel. À propos d'une nouvelle comparaison entre saint Cyrille et Apollinaire*: Divinitas 1 (1957) 444-478; H. A. WOLFSON, *Philosophical Implications of Arianism und Apollinarianism*: DOP 12 (1958) 3-28; A. GESCHÉ, *L'âme de Jésus dans la christologie du IV^e s.*: RHE 54 (1959) 403-406; W. H. BATES, *The Background of Apollinaris's Eucharistic Teaching*: JEH 12 (1961) 139-154; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 220-233.

EPIFANIO DE SALAMIS

La isla de Chipre sólo produjo un teólogo importante, Epifanio, obispo de Constancia, la antigua Salamis. Nació en un villorrio cerca de Eleuterópolis, no lejos de Gaza, en Palestina, hacia el 315, y en temprana edad adquirió conocimientos de griego, siríaco, hebreo, copto y algo de latín, según nos informa San Jerónimo (*Adv. Ruf.* 2,22). Partidario entusiasta del movimiento monástico, después de una visita que hizo a los más famosos monjes de Egipto hacia el año 335 fundó un monasterio cerca de su pueblo natal, a cuyo frente estuvo él mismo durante unos treinta años. La fama de su saber y santidad movió a los obispos de Chipre a elegirle el 367 como metropolitano suyo. En calidad de tal ocupó la sede de Constancia durante toda una generación.

Su vida y sus escritos reflejan un celo ardiente por la pureza de la doctrina eclesiástica, al mismo tiempo que falta de discernimiento, de moderación y tacto. Es el más antiguo representante de una corriente de pensamiento que se ha venido en llamar realista-tradicionalista. Ardiente defensor de la fe de los Padres, se oponía a toda especulación metafísica. Esto explica su absoluta incapacidad para entender a Orígenes, que se fue convirtiendo en un odio auténtico contra el gran Alejandrino, a quien le consideraba responsable del arrianismo y cuya interpretación alegórica era para él raíz de todas las herejías. Como condenaba el origenismo como la más peligrosa de todas ellas (*Haer.* 64), fue inflexible e implacable en su persecución. El 392 fue a Jerusalén, patria de los más decididos e influyentes admiradores de Orígenes, y en presencia de Juan, obispo de la ciudad, y ante una gran multitud congregada en la iglesia del Santo Sepulcro, pronunció un dis-

curso vehemente contra Orígenes. Dio origen a una seria disputa, en la cual Jerónimo, hasta entonces defensor ardiente de Orígenes, cambió su manera de pensar y trató de obtener de Juan, obispo de Jerusalén, la condenación de Orígenes. Ante la negativa de Juan, Epifanio rompió la comunión eclesiástica con él. La controversia que siguió alcanzó su momento álgido en la condena de Orígenes, el año 400, por un concilio de Alejandría, convocado por el metropolitano local Teófilo, quien en su carta festal del 402 se refirió a Orígenes como la «hidra de las herejías». Epifanio no titubeó en aunar sus fuerzas con el violento y astuto patriarca de Alejandría para expulsar de sus monasterios del desierto de Nitria a los famosos «Hermanos Largos» y a otros adeptos egipcios de Orígenes. Les dio asilo San Juan Crisóstomo, mientras que Epifanio, el año 400, a instigación de Teófilo, fue a Constantinopla, no obstante su avanzada edad, a emprender la guerra personalmente contra el obispo Crisóstomo y contra todos los origenistas de aquella ciudad. Cuando, al final, se dio cuenta de que Teófilo se había valido de él como de un instrumento, no aguardó a la deposición de Crisóstomo en el «sínodo de la Encina», de triste memoria, sino que embarcó para Chipre, y murió en alta mar el 12 de mayo del 403.

Epifanio fue uno de los pocos obispos de su época que fue objeto de una biografía (PG 41). La obra contiene más leyenda que historia, y aunque pretende estar escrita por sus discípulos Juan y Polibio, en realidad fue compuesta muy posteriormente.

Estudios: B. EBERHARD, *Die Beteiligung des Epiphanius an dem Streit über Origenes* (Tréveris 1859); J. MARTIN, *St. Epiphane: Annales de philosophie chrétienne* 155 (1907-1908) 113-150.606-618; 156 (1908-1909) 32-49; K. HOLL, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites*: SAB (1916) 226-255; A. JÜLICHER, *Bemerkungen*: ibid. 256-275; ambos artículos se reproducen en K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I* (Tubinga 1928) 310-350; M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour Origène (rôle d'Épiphane de Salamine)*: RSR 37 (1937) 5-18; F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia* (Washington 1945) 59-81 (la querrela en torno a Orígenes: primera fase); J. STEINMANN, *Saint Jérôme* (París 1958) 243-246 (las coladuras de San Epifanio); J. TANDONNET, *Epiphane de Constantia*: DSp 4,1 (1959) 854-861; W. SCHNEEMELCHER, *Epiphanius von Salamis*: RCh 5 (1961) 909-927; P. NAUTIN, *Épiphane de Salamine*: DHG 15 (1962) 617-631; C. RICCI, *La figura di Epifanio nel IV secolo*: SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 86-107.

SUS ESCRITOS

Según Jerónimo (*De vir. ill.* 114), las obras de Epifanio eran «leídas con avidez por la gente culta a causa de los temas, y también por la gente sencilla por razón de su lenguaje». Tenemos que tener en cuenta que este juicio proviene de un amigo que tuvo en gran veneración al *papa Epiphanius πεντάγλωτος* (*Adv. Rufin.* 3,6) y tiene fama de ser muy parcial. No cabe duda de que los escritos de Epifanio siguen te-

niendo gran valor, por conservarnos abundante material de inapreciable valor para la historia de la Iglesia y de la teología. Además, son importantísimos para la reconstrucción de muchísimas fuentes que ya no existen, en particular el texto griego de San Ireneo y el *Syntagma* de Hipólito. Por desgracia, son de una falta absoluta de agudeza crítica y de profundidad y demasiado parciales. La mayor parte de sus tratados son compilaciones precipitadas, superficiales y sin orden, del fruto de sus vastas lecturas. Su estilo es descuidado, difuso y, según Focio (*Bibl. cod.* 122), «como de uno que no es familiar con la elegancia ática». Este rasgo no sorprende en quien, como Epifanio, era enemigo de toda educación clásica. Catalogaba las escuelas filosóficas griegas entre las herejías y sospechaba de toda la cultura helénica. En este punto difiere de la mayoría de sus contemporáneos cristianos que expresaron vehementes protestas cuando el emperador Juliano, por medio de su edicto del 17 de junio del 362, les cerró las puertas para el estudio de los escritores antiguos.

A juicio de K. Holl (GCS 25 p.VII), el lenguaje de Epifanio es un ejemplo interesantísimo de «Koiné elevado». Esto explica que, por una parte, como nos informa Jerónimo, la gente sencilla gustara de leer sus obras, y, por otra, se hayan hecho varias tentativas para poner en ático sus obras más importantes. El juicio de U. v. Wilamowitz-Möllendorff (SAB [1912] 759s) es más severo. Opina que el lenguaje de Epifanio contiene más elementos vulgares que el de la mayoría de sus contemporáneos.

Anteriormente se creía que su producción literaria igualaba en volumen a la de los grandes teólogos de su tiempo. Sin embargo, la crítica moderna ha probado que algunas de las obras que se le han atribuido son espurias. El prestigio de que goza entre los Padres del siglo IV se lo debe especialmente a sus dos escritos extensos, el *Ancoratus* y el *Panarion*. Los dos se ocupan de la refutación de las herejías.

Ediciones: PG 41-43; W. DINDORF, *Epiphanií episc. Constantíae opera* (Leipzig 1859-1862) 5 vols.; nueva edición crítica; K. HOLL: GCS 25 (1915), 31 (1922), 37 (1933).

Traducciones. Alemanas: C. WOLFSGRUBER: BKV (1880); J. HÖRMANN: BKV² 38 (1919).—Otras traducciones, cf. *infra.*, al hablar de cada una de las obras.

Estudios: K. HOLL, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)* (TU 36,2) (Leipzig 1910); O. VIEDEBANTT, *Quaestiones Epiphanianae metrologicae et criticae* (Leipzig 1911).

Estudios teológicos: T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Friburgo i. B. 1901) 233-242 (doctrina de Epifanio sobre el Espíritu Santo); E. R. SMOTHERS, *Saint Epiphanius and the Assumption*: AER 125 (1951) 355-372; T. GALLUS, *Ad Epiphanií interpretationem mariologicam in Gen. III 15: Verbum Domini* 34 (1956) 272-279; D. FERNÁNDEZ, *De perpetua Mariae virginitate iuxta S. Epiphanium*: Marianum 20 (1958) 129-154; M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarna-*

tion: MSR 2 (1945) 5-32.243-270; D. FERNÁNDEZ, *De cultu et veneratione B. M. V. apud S. Epiphanium*: Ephemerides Mariologicae 8 (1958) 271-290; Id., *De morte et assumptione Mariae iuxta S. Epiphanium*: ibid., 385-408; Id., *La integridad original de María en San Epifanio*: Virtud y Letras 17 (1958) 135-147; Id., *Función de María en la economía de la salvación según San Epifanio*: RES 19 (1959) 253-276; G. JOUASSARD, *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e siècle: S. Epiphane et S. Ambroise*: Greg 42 (1961) 5-20; E. MOUTSOULAS, *Der Begriff «Häresie» bei Epiphanius von Salamis*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 362-371; J. DUMMER, *Die Sprachkenntnisse des Epiphanius*: Die Araber in der Alten Welt V/1 (Berlín 1968) 392-435; D. FERNÁNDEZ, *De mariologia Sancti Epiphanii* (Roma 1968); B. HEMMERDINGER, *Saint Épiphane, iconoclaste*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 118-120.

1. *Ancoratus* (Ἀγκυρωτός)

El más antiguo de los dos es el *Ancoratus*, es decir, *El hombre firmemente anclado*, escrito el año 374 a petición de la comunidad cristiana de Syedra de Panfilia, que se encontraba perturbada por los pneumatómacos. Pone a disposición de sus lectores el ancla de la fe para darles seguridad en medio de las tempestades de la herejía. Aunque atiende especialmente a la doctrina de la Trinidad, y más en particular al Espíritu Santo, prácticamente viene a ser un compendio del dogma de la Iglesia. Se apoya solamente en la Escritura y en la Tradición, y se le podría comparar con el *Gran Catecismo* de Gregorio de Nisa (cf. *supra*, p.291), a no ser por su tendencia polémica y por sus frecuentes digresiones antiheréticas. El autor explica en los capítulos 2-75 la doctrina de la Iglesia sobre la Trinidad contra las objeciones de los arrianos y pneumatómacos. Encuentra pruebas en la fórmula del bautismo (c.8), en el trisagio de los ángeles (c.10-26) y en muchos pasajes de la Escritura. El Espíritu (c.5-7), al igual que el Hijo (c.45-63), es verdadero Dios. Los capítulos 65-71 describen la consubstantialidad del Hijo, y los capítulos 72-74, la del Espíritu Santo. Aunque ya trató de la encarnación en los capítulos 27-38, el autor vuelve sobre este dogma en los capítulos 75-82 y lo defiende contra Apolinar. Los capítulos 83-100 tratan de la resurrección de la carne, con apremiantes invitaciones a los paganos (83-86) y a los herejes, es decir, a los origenistas (87-100), para que crean en este dogma. Epifanio exhorta a los fieles a cooperar con Dios en la conversión de los paganos (100-109). Refuta las opiniones de los maniqueos y marcionitas respecto del Dios del Antiguo Testamento, deplora la infidelidad de los judíos y condena las enseñanzas de Sabelio. Al final, vuelve a discutir los errores de los arrianos y pneumatómacos, y exhorta a sus lectores a mantenerse firmes en su fe. Siguen dos credos, que Epifanio recomienda para su uso en el bautismo. El primero y más corto (119) es el símbolo bautismal de la sede metropolitana de Constancia (Salamis), que empezó a usarse como tal poco antes de la elección de San Epifanio. El concilio ecuménico Constantinopolitano II del 381 aceptó esta pro

lesión de fe con ligeras modificaciones, convirtiéndola de este modo en el símbolo bautismal de todo el Oriente. El segundo y más extenso (120) lo compuso el mismo Epifanio (EP 1081/9; ES 13s). El texto del *Ancoratus* va precedido en los manuscritos por dos cartas de la comunidad de Syedra pidiendo a Epifanio una amplia explicación de la fe sana y verdadera acerca de la Santísima Trinidad y del Espíritu Santo.

Ediciones: PG 43,17-236; F. OEHLER, *Corpus haereseologicum* t.2 (Berlín 1859); nueva edición crítica: K. HOLL: GCS 25 (1915) 1-149. Para el fragmento de una versión sahídica antiquísima que comprende los capítulos 104-108, cf. J. LEIPOLDT, *Epiphanius' von Salamis «Ankoratus» in saidischer Uebersetzung: Berichte über die Verhandl. der K. Sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse* (1902) 136-171.

Traducciones alemanas: C. WOLFSCRUBER: BKV (1880) 35-229; J. HÖRMANN: BKV² 38 (1919) 6-182.

Estudios: U. v. WILAMOWITZ-MOLLENDORFF, *Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius*: SAB (1911) 759-772 (c.103-106, que contienen una crítica de las leyendas griegas de los dioses); H. RASCHKE, *Der Römerbrief des Markion nach Epiphanius*: *Abhandlungen und Vorträge der Bremer wissenschaftlichen Gesellschaft I* (1926) 128-201; J. DUMMER, *Epiphanius, Ancor. 102, 7 und die Sapientia Salomonis*: Klio 43-45 (1965) 344-350; V. PALACHKOVSKY, *Une interpolation dans l'Ancoratus de S. Épiphane*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 265-273 (símbolo).—Para los símbolos de los capítulos 118-119, cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres 1950) 318-322.335-338.

2. *Panarion* (Πανάριον)

Su tratado más importante es el *Panarion* o *Botiquín*, citado comúnmente *Haereses*. El título griego halla su explicación en la intención del autor de proporcionar un antídoto a los que han sido mordidos por la serpiente de la herejía y de proteger a los que se han mantenido sanos en su fe. Trata de ochenta herejías, pero las veinte primeras pertenecen al período anterior al cristianismo; son el barbarismo, el escitismo, el helenismo, con sus diferentes escuelas filosóficas, y el judaísmo con sus sectas. Entre las herejías cristianas, la primera es la de Simón Mago, y la última, la de los mesalianos (cf. *supra*, p.170). La obra se cierra con un resumen de la fe de la Iglesia católica y apostólica (*De fide*).

El *Panarion* es, con mucho, la más extensa descripción de herejías que nos ha llegado de la antigüedad. Para su información sobre los errores más antiguos, el autor recurrió largamente a San Justino, al *Adversus haereses* de San Ireneo y al hoy perdido *Syntagma* de San Hipólito (cf. vol.1 p.475). Las extensas citas que toma al pie de la letra de estas y otras muchas fuentes desparramadas no tienen precio, aunque el conjunto sea un tanto confuso y falto de espíritu crítico. La obra se divide en tres libros o siete volúmenes; el primer libro comprende tres volúmenes, y los otros dos libros, dos volúmenes cada uno. El número «ochenta» (ochenta herejías) está toma-

do probablemente de las «cuatro veintenas de concubinas» de que habla el Cantar de los Cantares (6,7) y aparece por vez primera en *Ancoratus* 12-13, lo cual indica que ya para entonces tenía concebido el plan del *Panarion*. Cuando el año 375 dos lectores del *Ancoratus*, Acacio y Pablo, le pidieron un análisis más detallado de las ochenta herejías, Epifanio ya había comenzado a trabajar en la obra siguiente (*Pan.* 1,2). Nos informa él mismo que el 376 o 377 ya había llegado al sistema de los maniqueos (*Haer.* 66,20) y debió de dar término a toda la obra dentro del año 377. El prefacio consiste en la respuesta a la carta de los dos archimandritas Acacio y Pablo.

Los manuscritos de las obras de Epifanio contienen un breve epítome del *Panarion*, llamado *Anakephalaiosis* o *Recapitulatio*. Aunque se le atribuye al mismo Epifanio, y San Agustín, que lo utilizó ampliamente el año 482 en su *De haeresibus*, está firmemente convencido de su autenticidad, parece una torpe compilación de un autor posterior. Reproduce únicamente los índices de materias que preceden a cada volumen en el *Panarion*, más unos pocos pasajes pobremente seleccionados.

Ediciones: PG 41-42; F. OEHLER, *Corpus haereseologicum* t.2-3 (Berlín 1859-1861); nueva edición crítica: K HOLL: GCS 25 (1915) 153-464 (*Panarion: Haer.* 1-33); GCS 31 (1922) *Panarion: Haer.* 34-64; GCS 37 (1933) *Panarion: Haer.* 65-80; *Anakephalaiosis:* PG 42.833-886; C. RIGGI, *Epifanio contro Mani. Revisione critica, trad. italiana e commento storico del Panarion di Epifanio (Haer. LXVI)* (Roma 1967); J. DASHIAN publicó una versión armenia antigua (Viena 1895).

Traducciones: Alemanas: *Anakephalaiosis:* C. WOLFSRUBER: BKV (1880) 236-286; J. HÖRMANN: BKV² 38 (1919) 185-263.—Italiana: C. RIGGI, l.c. (sólo *Haer. LXVI*).

Estudios: Para la tradición manuscrita, cf. K. HOLL: TU 36,2 (1910), especialmente 95-8 (carácter espurio de la *Anakephalaiosis*); R. A. LIPSIVS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius* (Viena 1865); Id., *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht* (Leipzig 1875) (fuentes de *Haer.* 13-57); A. CONDAMIN, *St. Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère?*: BLE (1900) 16-21 (*Haer.* 59,4ss); C. H. TURNER, *Epiphanius' Chronology of the Ministry:* JThSt 3 (1901) 115-120; R. P. CASEY, *Note on Epiphanius' Panarion 31,5-6:* JThSt 29 (1927) 34-40; C. R. C. ALBERRY, *Das manichäische Bema-Fest:* ZNW (1938) 2-10 (*Haer.* 66,20); W. SESTON, *Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme (chez Épiphane):* Mélanges Dussaud I (París 1939) 227-234; J. HERING, *Dieu, Moïse et les anciens. Réflexions sur la critique du Pentateuque faite par le gnostique Ptolémée:* RHPR (1941) 192-206 (*Haer.* 33,3-7); G. BLOND, *L'hérésie encratite vers la fin du IV^e siècle (chez Épiphane):* RSR (1944) 157-210; E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 440-460; E. PETERSON, *Ein Fragment des Hierakas:* Mus (1947) 257-260 (*Haer.* 67); J. DORESSE: *Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes. Ophites et Séthiens:* Bulletin de l'Institut d'Égypte 31 (1948-1949) 409-419 (*Haer.* 40,7); J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949) 457-479 (Epifanio y las Pseudoclementinas); P. NAUTIN, *Deux interpolations orthodoxes dans une lettre d'Arius:* AB 67 (1949) 131-141 (*Haer.* 69,6); B. ALTANER, *Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie:* Mélanges J. De Ghellinck (Gembloux 1951) 265-275 (San Agustín utilizó la *Anakephalaiosis* en su *De haeresibus*, pero no así el *Ancoratus* ni el *Panarion*); M. TETZ, *Zwei De fide-Frag-*

mente des Epiphanius: ThZ 11 (1955) 466-7 (dos fragmentos en el Cod. Coislinianus 37, atribuidos a San Atanasio, pertenecen en realidad a San Epifanio; son extractos del c.22 de la sección final del *Panarion. De fide*); A. J. VISSER, *Der Lehrbrief der Valentinianer*: VC 10 (1958) 27-36 (*Panarion* 31,5ss); J. DUMMER, *Die Angaben über die gnostischen Literatur bei Epiphanius*, *Pan. haer.* 26: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in Halle* (1965) 191-219; ST. BENKO, *The Libertin Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius*: VC 21 (1967) 103-119; M.-J. RONDEAU, *À propos d'une prophétie non canonique citée par Épiphane*: RSR 55 (1967) 210-216 (*Panarion* 51, 24); P. FRAENKEL, *Une réédition du Panarion d'Épiphane*: RTP 19 (1969) 111-114; C. RIGGI, *S. Epifanio divorzista?*: *Salesianum* 33 (1971) 599-665 (*Haer.* 59,4).

3. *De mensuris et ponderibus* (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν)

El título *Sobre pesos y medidas* no da una justa idea del contenido de esta obra, compuesta en Constantinopla el 392 para un presbítero persa. Es la forma previa de un diccionario de la Biblia, que trata, en su primera parte, del canon y de las traducciones del Antiguo Testamento; en la segunda, sobre las medidas y pesos bíblicos, y en la tercera, sobre la geografía de Palestina. El tratado entero se ha conservado en una versión siríaca que editó por vez primera Lagarde; del texto original griego sólo han llegado hasta nosotros la primera parte y un pasaje de la segunda. Existen fragmentos de las versiones armenia y sahídica.

Ediciones: Texto griego: PG 43,237-294 (incompleta); P. DE LAGARDE, *Symmikta* 2 (Gottinga 1880) 149-216.—Versión siríaca: P. DE LAGARDE, *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque* (Gottinga 1880); nueva edición crítica: J. E. DEAN, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version* (Studies in Ancient Oriental Civilization II) (Chicago 1935).

Traducción inglesa: J. E. DEAN, o.c.

Estudios: G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (ST 5) (Roma 1901) 17-27: *Sul canone biblico di S. Epifanio* (*De mens. et pond.* 23); Id., *Opere minori* I (ST 76) (Ciudad del Vaticano 1937) 20-92 (cree que el *De mens. et pond.* se tradujo al latín en el s.VI); A. JEPSEN, *Zur Kanongeschichte des Alten Testaments*: ZAW 71 (1959) 114-136.

4. *De XII gemmis* (Περὶ τῶν δώδεκα λίθων)

El opúsculo *Sobre las doce piedras preciosas* del pectoral del sumo sacerdote del Antiguo Testamento lo escribió el año 394 a petición de Diodoro de Tarso, a quien se lo dedicó. El autor da una interpretación alegórica de las piedras, describe su uso medicinal y las asigna a las doce tribus de Israel. Del texto griego sólo quedan unos fragmentos; en cambio, una versión georgiana antigua nos ha conservado el texto en su integridad. Se conserva también más de la mitad en unas traducciones armenia y latina. Esta última se presenta como apéndice.

ce a las cartas imperiales y papales de la *Collectio Avellana*. Existen, además, fragmentos coptos y etíopes.

Ediciones: PG 43,293-304: fragmentos griegos; PG 43,321-366: versión latina antigua. Edición crítica de esta versión latina de la *Collectio Avellana*: O. GUENTHER: CSEL 35 (*Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum*) 743-773. Facundo de Hermiana. *Pro defens. trium capit.* 4,2 (PL 67,617ss) indica que hacia el 550 existía otra versión latina. Cf. GUENTHER, o.c., p.743A.—Versión georgiana: R. P. BLAKE y H. DE VIS, *Epiphanius: De Gemmis* (Studies and Documents 2) (Londres 1934) 1-96; los cinco fragmentos armenios: *ibid.*, 197-235; los doce fragmentos coptos: *ibid.*, 236-335. Cf. I. RUCKER: ThR 34 (1935) 329-335; G. DEETERS: ZDMG 90 (1936) 209-220; F. DREXL: BZ 37 (1937) 400-411.

Traducciones: *Alemana:* R. BLECHSTEINER, Jahrbuch der österreichischen Leogesellschaft (Viena 1930) 232-270, tradujo la parte de la versión georgiana que publicó DSCHANASHWILI (Tiflis 1898), que comprende solamente los capítulos 6-21.—*Inglésa:* R. P. BLAKE, o.c., 97-193 (versión georgiana); 197-235 (fragmentos armenios).

5. Cartas

Dos de sus cartas se conservan en una traducción latina. Una de ellas está dirigida a Juan de Jerusalén, y la otra a San Jerónimo; los dos documentos provienen de la lucha implacable de Epifanio contra el origenismo. La destinada al obispo de Jerusalén la tradujo al latín San Jerónimo; esta versión, que se encuentra como *Ep.* 51 entre las cartas de Jerónimo, se hizo pública bien pronto y fue objeto de severa crítica. Acusado de haber falsificado el original, Jerónimo hubo de defender su traducción en su carta a Pammaquio *Sobre el mejor modo de traducir* (*Ep.* 57), donde declaró que su intención era «dar sentido por sentido y no palabra por palabra» (*Ep.* 57,5). La carta de Epifanio es una pobre apología por haber ordenado anticanónicamente al hermano de Jerónimo, Pauliniano, cosa que desagradó a Juan. Toda la comunicación, escrita el año 393, arroja una luz interesante sobre la personalidad de Epifanio. Pero especialmente un párrafo (9) tiene un valor excepcional como primer brote del espíritu iconoclasta. Epifanio cuenta cómo destruyó una cortina de iglesia con la imagen de Cristo. Este pasaje demuestra al mismo tiempo el mal genio del metropolitano de Chipre:

Llegué a una villa llamada Anablata y, según pasaba, vi que ardía allí una lámpara. Pregunté qué lugar era aquél y, al enterarme de que era una iglesia, entré a orar y encontré allí una cortina que pendía en las puertas de dicha iglesia, teñida y bordada. Llevaba una imagen de Cristo o de un santo; no recuerdo exactamente cuál. Al verla, irritado de que una imagen pudiera pender en la iglesia de Cristo en contra de la doctrina de las Escrituras, la desgarré y aconsejé a los guardianes del lugar que la usaran como mortaja para alguna persona pobre.

Tenemos restos de otras cartas que han aparecido últimamente: un pasaje de gran interés para la historia de la Sema-

na Santa, publicado por K. Holl; algunas citas en Severo de Antioquía (III 41; CSCO 102 [1933] 235s), y ocho fragmentos en dos florilegios monofisitas, sobre los cuales llamó primero la atención Lebon.

En el prefacio a su *Vida de Hilarión*, San Jerónimo menciona una breve carta de Epifanio sobre las virtudes de este abad, que murió en Chipre el 371. Nada queda de la carta de Epifanio al papa Siricio, donde denunciaba como hereje a Juan de Jerusalén, ni de las que escribió a los monjes de Egipto previniéndoles contra el obispo de Jerusalén (JERÓNIMO, *C. Ioan. Hier.* 14,39). De una carta posterior a San Jerónimo tenemos solamente la traducción latina; es la *Ep.* 91 del *corpus jeronimiano*. La compuso a fines del 400, alegrándose de su victoria sobre el origenismo y de los éxitos del concilio convocado por sugerencia de Teófilo. Le acompañaba una copia de la carta sinodal. Epifanio urgía a Jerónimo a continuar su obra de traducir al latín documentos referentes a la controversia origenista. Se menciona una carta anterior a Jerónimo sobre el mismo tema, que se ha perdido.

Ediciones: PG 43,379-392 (las *Epp.* 51 y 91 de la colección de Jerónimo); nueva edición crítica: I. HILBERG: CSEL 54,395-412 (*Ep.* 51); 55,145-146 (*Ep.* 91); K. HOLL, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius*: Festgabe A. Jülicher (Tubinga 1927) 159-189; reimpresión: K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II* (Tubinga 1928) 204-224; J. LEBON, *Sur quelques fragments de lettres attribuées à saint Epiphane de Salamine*: Miscellanea G. Mercati I (ST 121) (Ciudad del Vaticano 1946) 145-174.—Severo de Antioquía III 41; CSCO 102 (1933) 235ss (fragmentos de tres cartas desconocidas).

Estudios: S. VAILHÉ, *Notes de littérature ecclésiastique*: EO 9 (1906) 219-224, trató de probar que la carta a Juan de Jerusalén con el pasaje iconoclasta es una falsificación del siglo VIII; P. MAAS, *Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes*: BZ 30 (1930) 279-286, refutó esa opinión con éxito.

6. *Tres tratados contra las imágenes*

El pasaje que hemos citado más arriba no es la única prueba de la actitud hostil de Epifanio ante las imágenes. K. Holl ha demostrado plenamente que Epifanio escribió tres tratados en contra de la fabricación y veneración de imágenes. Se han salvado algunos fragmentos en las actas de los concilios de los años 754 y 787, en las obras de San Juan Damasceno y de Teodoro Estudita y, sobre todo, en un opúsculo que compuso Nicéforo el año 815 contra Epifanio. Lo que queda es suficiente para reconstruir las tres obras.

a) *El panfleto contra las imágenes*

La más antigua de las tres es un panfleto que compuso Epifanio poco después de su carta a Juan de Jerusalén, quizás el año 394. El autor califica de idolatría la fabricación de imá-

genes de Cristo, de la Madre de Dios, de los mártires, ángeles y profetas. No admite la excusa de que sirven para honrar a los santos. Son falsificaciones. En primer lugar, los santos están con Cristo y son espíritus. ¿Cómo se les puede representar como cuerpos? Los ángeles y santos no quieren que se veneren sus imágenes, como se puede probar por la Escritura. Es aún más digno de reprensión el pintar a Cristo. ¿Cómo puede atreverse nadie a pintar al que es Inconcebible e Inefable, después que Moisés fue incapaz de mirarle a la cara? El hecho de que Cristo se hiciera hombre no justifica esta costumbre. Cristo nunca la sancionó cuando se hallaba entre nosotros, y si semejante autorización se concedió alguna vez en la Iglesia, es obra del demonio. La costumbre está prohibida lo mismo en el Antiguo que en el Nuevo Testamento, pues en ambos está escrito: «Adorarás al Señor tu Dios y a El solo servirás».

b) *Carta al emperador Teodosio I*

El precedente panfleto no tuvo el éxito que esperaba. Por eso Epifanio creyó necesario escribir una carta al emperador Teodosio I, donde se queja de sus inútiles esfuerzos por impedir la fabricación de imágenes. La gente se burlaba de él, y aun los mismos obispos compañeros suyos se negaban a escucharle. El autor se introduce a sí mismo como nacido de padres cristianos y educado en la fe nicena. No duda que cuenta con el apoyo del emperador, quien se granjeó gran admiración por el celo con que destruyó los ídolos paganos. Explica cómo Satanás, después que han sido alejados los peligros de las herejías y el paganismo, trata de volver a los cristianos a la idolatría. El emperador debería reflexionar sobre si conviene a los cristianos tener un Dios pintado. Es ésta una innovación sorprendente. Ninguno de los Padres o de los obispos anteriores deshonoró jamás a Cristo teniendo una imagen suya en la iglesia o en una casa privada. Los pintores nunca vieron el objeto de sus retratos. Los representan según su propia imaginación. Los santos son unas veces jóvenes y otras viejos. Cristo tiene una cabellera, probablemente porque le llamaban «el Nazareno»; pero Cristo no era «nazareno»: bebía vino, que los «nazarenos» tenían estrictamente prohibido. San Pedro aparece como un anciano con barba corta; a San Pablo le pintan calvo y con barba larga. Todas estas imágenes son unas falsificaciones. Epifanio sugiere que se retiren. Las cortinas pintadas deberían quitarse de las iglesias y emplearse para el entierro de los pobres. Deberían cubrirse con pintura blanca las pinturas murales. Si no se pudieran destruir los mosaicos, al menos se debería prohibir hacer nuevos. La carta la escribió hacia el año 394 y tiene grandísima importancia para la historia del arte cristiano.

c) *El testamento*

Aparentemente la carta hizo poca mella en el ánimo del emperador. Así es que Epifanio aprovechó una última oportunidad: dejó su última voluntad o testamento, en el que ordena solemnemente a su propia comunidad que mantenga la tradición como preciada herencia y jamás la abandone; nunca deberían poner imágenes de los santos en sus iglesias y cementerios, y sí llevar la imagen de Dios en sus corazones. «Si alguien se atreve, usando como excusa la encarnación, a mirar la divina imagen del Logos Dios pintada con colores terrenos, sea anatema».

Ediciones: K. HOLL, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilder- verehrung*: SAB (1916) 828-868: reimpresión: K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II* (Tubinga 1928) 351-398 (356-359: el *Panfleto contra las imágenes*; 360-362: *Carta al emperador Teodosio*; 363: *El testamento*).

Estudios: W. KOCH, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen* (Gotinga 1917) 58ss; J. WILPERT, *Die unbekanntten bilderfeindlichen Schriften des hl. Epiphanius*: HJG (1917) 532-5, considera auténticos estos tratados; G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Breslau 1929) 61ss, los llama falsificaciones del siglo VIII. F. DÖLGER, en su recensión del libro de Ostrogorsky (GGA 191 [1929] 353-372), rechaza esta idea y los cree auténticos; lo mismo H. BARION en su recensión: RQ 28 (1930) 78ss; E. J. MARTIN, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Londres 1930) 134ss, cree que estos escritos son falsificaciones, pues su doctrina es demasiado complicada para la época de San Epifanio; W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten nach den Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller* (Leipzig 1930) 53-60, los considera auténticos.

ESCRITOS NO AUTÉNTICOS

I. *Physiologus*

Entre los escritos espurios atribuidos a Epifanio, el más importante es la recensión griega del *Physiologus* (Ἐπιφανίου ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους φυσιολόγου τῶν ζώων), el léxico o manual medieval del simbolismo cristiano de la naturaleza. Consiste en una colección de historias y alegorías maravillosas donde las verdades religiosas están simbolizadas por costumbres y hábitos de animales. Así, por ejemplo, Cristo, Salvador de la humanidad por su crucifixión, está representado por el pelícano, que alimenta a sus polluelos con su propia sangre. El título le viene a la obra de las palabras con que se introduce cada una de las historias: «El *physiologus* (naturalista) dice». Su forma primitiva deriva de Egipto, como lo dan a entender los nombres de los meses, y remonta a la primera mitad del siglo II de nuestra era. La Epístola de Bernabé, Clemente de Alejandría y Orígenes utilizaron este libro. Pero algunas de sus partes son todavía más antiguas. Aunque el título griego menciona el

nombre de Aristóteles, éste no tiene nada que ver con él. Usaron su nombre, porque también él escribió sobre animales (Περὶ ζῴων) y se le consideraba como el primer naturalista (φυσιολόγος). En la Edad Media se hicieron algunas adaptaciones y revisiones del texto original griego y se tradujo al latín, siríaco, etíope, inglés, alemán, francés y a otras muchas lenguas. Fue la fuente principal de muchísimos *Bestiarios*. Su popularidad fue universal y ejerció vasta influencia en la literatura medieval y en el arte eclesiástico, donde su simbolismo perdura hasta nuestros días.

Ediciones: Texto griego: PG 43,517-534; edición crítica: F. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus* (Estrasburgo 1889) 229-279; nueva edición crítica: F. SBORDONE, *Physiologus* (Milán 1936). Cf. B. E. PERRY: *AJPh* 58 (1937) 488-496.—Versiones latinas: F. WILHELM, *Physiologus. Dicta Chrysostomi* (Münchener Texte 8) (Munich 1916) (una revisión posterior); F. J. CARMODY, *Physiologus Latinus. Versio Y. Berkeley* (Univ. of California Press 1941).—Versión árabe: J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca* IV (Leiden 1875) 115-176. Cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (Ciudad del Vaticano 1944) 548-549.—Para las versiones siríacas, cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 170-171.—N. MARR editó en 1904 una versión georgiana antigua.—A. VAN LANTSCHOOT, *À propos du Physiologus: The Bulletin of the Byzantine Institute* 2 (1950) 339-363, publicó unos fragmentos de una versión copta (con traducción francesa).

Traducciones: Alemanas: E. PETERS, *Der griechische Physiologus und seine orientalischen Uebersetzungen* (Berlín 1898); G. GRAF, *Caucasica* (Leipzig 1926) 93-114 (traducción de la versión georgiana); O. SEEL, *Der Physiologus, übertragen und erläutert* (Zurich 1960).—Francesa: El *Bestiario* de Philippe de Thaon constituye una versión francesa del *Physiologus*. Para su texto y traducción, cf. T. WRIGHT, *Le livre des créatures* (Londres 1841) 74-131.—Inglesas: J. CARLILL, *Physiologus. The Epic of the Beast* (Londres 1924) 153-250; B. THEOBALD y W. RENDALL, *Physiologus, a Metrical Bestiary* (Londres 1928).—Islándica: H. HERMANNSSON, *The Icelandic Physiologus* (Ithaca Cornell University Press 1938) (edición facsímil).

Estudios: C. O. ZURETTI, *Per la critica del Physiologus greco*: *SIF* 5 (1897) 113-219 (texto griego del Cod. Ambros. C. 255); Id., *Ancora per la critica del Physiologus greco*: *BZ* (1900) 170-188; J. STRZYGOWSKY, *Der Bilderkreis des griechischen Physiologus* (Leipzig 1899); Id., *Der illustrierte Physiologus in Smyrna*: *BZ* (1901) 218-222; Id., M. GOLDSTAUB, *Der Physiologus und seine Weiterbildung besonders in der lateinischen und byzantinischen Literatur* (Philologus Suppl.-Band 8) (1901) 337-404; J. SAUER, *Der illustrierte griechische Physiologus der Ambrosiana*: *BNJ* (1921) 428-441; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science* I (Nueva York 1923) 497ss; M. WELLMANN, *Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung* (Philologus Suppl.-Band 22) (Leipzig 1930); F. LAUCHERT, *Zur Eingliederung des Physiologus in die altchristliche Literatur*: *ThR* 30 (1931) 405-417; F. J. CARMODY, *De bestiis et aliis rebus and the Latin Physiologus*: *Speculum* (1938) 153-159; B. E. PERRY, *Physiologus*: *PWK* 20 (1940) 1074-1129; F. J. CARMODY, *Quotations in the Latin Physiologus from Latin Bibles earlier than the Vulgate* (Berkeley y Los Angeles 1944); F. SBORDONE, *La tradizione manoscritta del Physiologus latino*: *Athenaeum* (1949) 246-280; F. CORDASCO, *The Old English Physiologus: Its Problems*: *Modern Language Quarterly* 10 (1949) 351-355; E. PETERSON, *Die Spiritualität des griechischen Physiologus*: *BZ* 47 (1954) 60-72; A. GRILLMEIER, *Der Logos am Kreuz. Zur christlichen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung* (Munich 1956) 84-86; H. MENHARDT, *Der Millstätter Physio-*

logus und seine Verwandten (Klagenfurt 1956); A. VAN LANTSCHOOT, *Fragments syriaques du Physiologus*: Mus 72 (1959) 37-51; U. TREU, «Otterngezücht». *Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus*: ZNW 50 (1959) 297-327; H. BRANDENBURG, *Einhorn*: RCh 5 (1959) 851-3; E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnoiss* (Friburgo i. B. 1959) 236-253 (redacción posterior al año 385); U. TREU, *Das Wiesel im Physiologus*: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock 12 (1963) 275-276; B. WIDMER, *Eine Geschichte des Physiologus auf einem Madonnenbild der Brera*: ZRGG 15 (1963) 313-330; U. TREU, *Zur Datierung des Physiologus*: ZNW 57 (1966) 101-104.

2. Comentario al Cantar de los Cantares

Una versión latina atribuye a Epifanio un comentario al Cantar de los Cantares que en realidad pertenece a su contemporáneo Filón, obispo de Carpasia, en Chipre, como lo prueba el texto abreviado de la obra que editó Giacomelli.

Ediciones: Texto griego: M. A. GIACOMELLI (Roma 1772); reimpresión: PG 40,9-154.—Versión latina: P. F. FOGGINI (Roma 1750).

Estudios: W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche* (Leipzig 1898) 76ss; L. WEL-SERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*: ZkTh 70 (1948) 436-440 (Filón de Carpasia).—Sobre Filón de Carpasia, cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (París 1943) 364-367; E. PETERSON, *Filone*: EC 5,1348-1349.

3. Homilias

No son suyos los cinco sermones *In festo palmarum*, *In sabbato magno*, *In die resurrectionis Christi*, *In assumptionem Christi*, *In laudes S. Mariae Deiparae* y los fragmentos que siguen (el segundo, solamente en latín) (PG 43,428-508). Lo mismo hay que decir de las citas armenias sobre el Génesis y sobre el Evangelio de San Lucas en un manuscrito de 1750, cuya traducción inglesa publicó Conybeare; de la homilía copta sobre Santa María, editada por Budge, y de la *Vita B. M. V.* latina.

P. Nautin publicó recientemente el texto griego de una homilía *Sobre la Resurrección*, que el *Codex Vaticanus gr. 1255* atribuye a Epifanio, mientras que *Vatic. gr. 455*, 2013 y 1636 lo atribuyen a San Juan Crisóstomo. El contenido y el estilo prueban que ninguno de los dos la compuso. Aunque no se conocía el texto original griego, al final de la colección de las obras espurias de Epifanio en Migne (PG 43,505-8) se encuentra una traducción latina. El autor de esta versión es Gerardo Vossius, quien la publicó en Roma el año 1585. Petavio la reprodujo en su *Opera omnia* de Epifanio (París 1922), vol.2 p.310-311, y de aquí pasó a la edición de Migne. Fuera del comienzo y del final, este breve sermón está tomado de la segunda parte de la homilía *De anima et corpore deque passione Domini* de Alejandro de Alejandría (cf. *supra*, p.19s).

Ediciones: PG 43,428-508; F. C. CONYBEARE, *The Gospel Commentary of Epiphanius*: ZNW 7 (1906) 318-332, 8 (1907) 221-225;

E. A. W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts* (Londres 1915) 120-146. 699-724 (homilía sobre la Santísima Virgen); P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* (París 1953) 151-159 (texto griego y traducción francesa).

Estudios: C. MARTIN, *Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Épiphane de Chypre et à Hésychius de Jérusalem*: RHE 31 (1935) 356-359; E. FRANCESCHINI, *Il Περὶ τοῦ βίου τῆς ὑπερ-αγίας Θεοτόκου di Epifanio nella versione latina medioevale di Pasquale Romano*: Studi e note di filologia latina medioevale (1938) 107-128; A. VAILLANT, *L'homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ*: Radovi staroslavenskog instituta 3 (Zagreb 1958) 5-100; R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 173s (fragmentos de las homilías sobre el Octateuco). Sobre el comentario de Pseudo-Epifanio sobre el *Hexamerón*, cf. DSp 4,1 (1959) 861; J. KIRCHMEYER, *Pseudo-Epiphane de Chypre*: DSp 4, 1 (1959) 862ss.

4. La anáfora de San Epifanio

Entre las anáforas que se conservan de las liturgias etíopes hay una que se atribuye a San Epifanio, editada por S. Euringer a base de dos manuscritos de Berlín. Se usaba el Día del Bautismo (11 ó 6 de enero), en que se conmemoraba el bautismo de Cristo; en el Mes de la Lluvia (junio), en la fiesta de San Epifanio (17 de mayo) y en la Oración del Quinto Día, que es probablemente el Jueves Santo. La anáfora presenta unos rasgos característicos. Por ejemplo, la oración eucarística no va dirigida al Padre, sino al Hijo. Es notable la omisión del *Sanctus*. Supone que la Cena del Señor tuvo lugar «en la casa de su amigo Lázaro», tradición que menciona en el siglo XIII el obispo monofisita Salomón de Bosra, en el Iraq. A las palabras de la institución sigue la epiclesis, pidiendo que descienda el Espíritu Santo.

Edición: Texto etíope: S. EURINGER, *Die äthiopische Anaphora des heiligen Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern*: OC 3.^a ser., 1 (1926) 98-142.

Traducciones Alemanas S. EURINGER, l.c.—*Inglesa:* J. M. HARDEN, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (SPCK) (Londres 1928) 101-103.—*Para una anáfora armenia con el nombre de Epifanio*, cf. G. GARITTE, *Une opuscule grec traduit de l'Arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique*: Mus 73 (1960) 297-310; B. BOTTE, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Epiphane*: *ibid.*, 311-5; H. ENGBERDING, *ibid.*, 74 (1961) 135-142.

Estudio: J. M. FOUNTOULES, *La plegaria de la anáfora de San Epifanio de Chipre* (en griego): Θεολογικόν Συμπόσιον. Homenaje a P. K. Christou (Tesalónica 1967) 215-244.

5. Otros escritos espurios

La obrita sobre los lugares de nacimiento y sepultura de todos los profetas y las leyendas de los profetas, apóstoles y discípulos, que se atribuyen a Epifanio, a Doroteo y a Hipólito, son ciertamente espurias. Las leyendas de los profetas derivan de una fuente judía con varias adiciones cristianas hechas en

los siglos III y IV. Las leyendas y listas de apóstoles y discípulos no son anteriores al siglo VIII. El tratado *De numerorum mysteriis* (PG 43,507-18) no es de Epifanio, como tampoco lo es la lista de las iglesias principales y de las sedes patriarcales y metropolitanas (Ἐκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν), que probablemente pertenece a la época del emperador Heraclio (610-641). El texto griego de esta última obra la editó H. Gelzer y nuevamente F. N. Finck, este último con una versión armenia. Este catálogo es la más antigua *Notitiae episcopatum* que poseemos.

El *Opusculum S. Epiphaniï de divina inhumanatione*, publicado por A. Morcelli en 1828 y que no se encuentra en Migne, es una colección de profecías mesiánicas del Antiguo Testamento agrupadas en 102 capítulos. Se desconoce el autor de la compilación.

Ediciones: PG 43.393-413.415-528; nueva edición crítica: T. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorum-que Domini, Dorotheo, Epiphaniio, Hippolyto aliisque vindicatae* (Leipzig 1907); H. GELZER: AAM Philos.-philol. Klasse 21 (1901) 531-549; F. N. FINCK, *Des Epiphanius von Cyprien Ἐκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν armenisch und griechisch* (Marburgo 1902); A. MORCELLI, *Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura* 13 (Módena 1828) 265ss; cf. la edición de DINDORF IV 2 Illss.

Estudio: T. SCHIERMANN, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jünger-katalogen* (TU 31,3) (Leipzig 1907).

DIODORO DE TARSO

La escuela exegética de Antioquía produjo en la persona de Diodoro de Tarso a uno de sus mayores sabios y maestros. Muy estimado en vida como columna de la ortodoxia, un siglo después de su muerte fue acusado de herejía y condenado como causante del nestorianismo. Natural de Antioquía, recibió en esta ciudad su educación teológica como alumno de Silvano, más tarde obispo de Tarso (BASILIO MAGNO, *Ep.* 244,3) y de Eusebio de Emesa (JERÓNIMO, *De vir. ill.* 119). No fueron menores sus éxitos en los estudios clásicos que cursó en Atenas, pues en carta dirigida a Fotino y conservada por Facundo de Hermiana (*Pro defens. trium capit.* 4,2), Juliano el Apóstata afirma que Diodoro había aparejado su malévolos lengua en contra de los dioses con la sabiduría misma de Atenas. Sócrates (*Hist. eccl.* 6,3) y Sozomeno (*Hist. eccl.* 8,2) nos informan que, más tarde, estuvo al frente de una comunidad monástica cerca de Antioquía. Como profesor de la famosa escuela defendió contra los paganos y herejes la fe nicena y contó entre sus discípulos a hombres como San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia. Se sintió herido como nadie por el reto de Juliano el Apóstata, quien durante su desgraciada campaña persa fijó sus cuarteles en Antioquía desde fines de junio del 362 hasta el 5 de marzo del 363 e hizo todo cuanto pudo para restablecer

el culto de los antiguos dioses. Mientras el emperador estaba entregado a la composición de su gran obra *Contra los Galileos*, en la que trabajó «muchas noches» (LIBANIOS, *Or.* 18 n.178), Diodoro se levantó como «una roca fuerte en medio del océano» (TEODORETO, *Hist. eccl.* 4,22) a defender la divinidad de Cristo. Esto no sirvió más que para encender aún más la ira del emperador, hasta el punto de que Juliano le llama (en la carta que hemos mencionado más arriba) «sacerdote hechicero de los galileos» y «astuto defensor de una religión propia de aldeanos», cuya figura desvaída y semblante pálido, así como su mala salud, son otras tantas pruebas de la ira de los dioses. Afirma que la divinidad de Cristo es una invención de Diodoro y afirma que éste funda la eternidad de Cristo en una leyenda, siendo así que en realidad Cristo murió una muerte ignominiosa. El sucesor de Juliano, Valente, desterró a Diodoro, el año 372, a Armenia, donde entró en relaciones con Basilio Magno (*Ep.* 135). A la muerte del emperador volvió a Antioquía y fue nombrado obispo de Tarso y Cilicia el 378. En calidad de tal tomó parte en el concilio ecuménico segundo de Constantinopla el año 381. En el decreto imperial del 30 de julio del 381 con que confirmó sus decisiones, Teodosio I le llama uno de los árbitros seguros de la ortodoxia (*Cod. Theodos.* XVI 1,3). Debió de morir antes del año 394.

Ya para el año 438 Cirilo de Alejandría, en su obra *Contra Diodorum et Theodorum*, acusó a Diodoro de ser el responsable de la doctrina de Nestorio. Fue esa misma acusación la que condujo a su condena final en un sínodo de Constantinopla el año 499.

Estudios: P. GODET, *Diodore de Tarse*: DTC 4 (1911) 1363-1366; P. SHERWOOD: EC 4 (1950) 1657-1660; G. BARDY: DSp fasc.20-21 (1955) 986-995; P. N. FETISOV, *Diodoro de Tarso. Su vida y sus obras* (en ruso) (Kiev 1915). Cf. ROC 20 (1915-1917) 219-220; A. PALMIERI, *Diodoro di Tarso, sua vita e sue gesta*: Bess 20 (1916) 188-197; R. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zu Diodor von Tarsus*: ZNW 30 (1931) 234-262 (edición y traducción de la *Vita* siríaca de Teodoro que se encuentra en la *Historia eclesiástica* de Barhadbesabba, compuesta hacia el año 600); G. DOWNEY, *Julian the Apostate at Antioch*: CH 8 (1939) 303-315; L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor von Mopsuestia zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*: ZKG 67 (1955-1956) 252-287; R. LECONTE, *L'Asceterium de Diodore*: Mélanges Bibliques A. Robert (Paris 1957) 531-6 (la escuela monástica de Diodoro); L. ABRAMOWSKI, *Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 61-69; Id., *Diodore de Tarse*: DHG 14 (1958) 496-504; A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (Paris 1959); W. JAEGER, *Studia in Photium*: RhM 103 (1960) 168-171 (examen de los pasajes donde Focio trata de Diodoro) L. ABRAMOWSKI, *La prétendue condamnation de Diodore de Tarse en 499*: RHE 60 (1965) 64-65.

SUS ESCRITOS

La herencia literaria de Diodoro fue muy cuantiosa. Comprendía gran número de obras de exégesis, apologética, dogma, cosmología, astronomía y cronología. El sirio Ebedjesu (muerto el año 1318) habla de sesenta tratados. Desgraciadamente, sólo quedan fragmentos. Ha habido repetidos intentos de reunirlos en colección. El primer intento remonta al jesuita Garnier († 1681), quien en su edición de Mario Mercator (reeditada en Migne, PL 48,1146ss.III,8) trató de juntar los restos. Su colección no merece confianza ni es completa. Lo mismo ha de decirse de la que hizo el propio Migne (PG 33,1545ss), que intentó ampliar la de Garnier. Recientemente R. Abramowski ha reunido en una nueva edición, con traducción alemana, todos los fragmentos teológicos. La mayor parte nos ha llegado a nosotros en florilegios siro-jacobitas, y unos poquísimos en textos nestorianos. Hay, además, algunas citas armenias y latinas y un corto número en la lengua original griega. Brière y Lebon han incluido traducciones francesa o latina en las ediciones que han hecho. Lo exiguo del número de fragmentos conservados se debe a que sus enemigos destruyeron completamente sus escritos.

Fragmentos: PG 33,1561-1628.—Fragmentos siríacos: P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* (Leipzig y Londres 1858) 91-100; J. LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium, Grammaticum, Orat.* II 7 (CSCO 112,70), II 21 (CSCO 112,142), III 15 (CSCO 94,178), III 23 (CSCO 102,9), III 24 (CSCO 102,30), III 25 (CSCO 102,33-34), III 26 (CSCO 102,45), III 33 (CSCO 102,111); R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. Le philalèthe*: CSCO 134 (1952) 125-126; M. BRIÈRE, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse réédités et traduits pour la première fois*: ROC 10 (1946) 231-283 (con texto siríaco de P. de Lagarde); R. ABRAMOWSKI, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*: ZNW 42 (1949) 19-69 (la traducción alemana necesita una revisión); R. PARET, *Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'oeuvres grecques*: Byzantion 29-30 (1959-1960) 424.

I. Comentarios bíblicos

En su exégesis, Diodoro sigue fielmente el método histórico y gramatical, y se opone tenazmente a la interpretación alegórica propia de la escuela alejandrina. No trata de buscar en el texto un sentido oculto, sino el sentido que le dio el escritor inspirado. Suidas (*Lex.* I,1,1379) informa que Teodoro el Lecor conocía comentarios suyos a todos los libros del Antiguo Testamento, a los cuatro Evangelios, a los Hechos y a la primera de Juan. Ni siquiera esta lista parece completa: Staab ha descubierto fragmentos de considerable extensión de una obra sobre la Epístola a los Romanos en el *Cod. Vat.* 762, *Monac.* 412 y *Pantokrat.* 28; San Jerónimo menciona (*Ep.* 48,3) un comentario a la primera a los Corintios y (*Ep.* 119,4) a la primera a los Tesalonicenses, del cual copia un pasaje de consi-

derable extensión. Habla (*De vir. ill.* 119) «de comentarios que existen de Diodoro al Apóstol y a muchos otros». Gran parte de las citas del comentario a los salmos 51-74 de Migne (PG 33) en realidad pertenecen a Dídimio de Alejandría, tal como lo ha probado Mariès. Este mismo autor opinaba que el tratado *Sobre los Salmos* que se conserva bajo el nombre de Atanasio III, obispo de Nicea, era obra de Diodoro, y, apoyándose en esta identificación, declaraba que Diodoro fue mucho más ortodoxo de lo que dan a entender los fragmentos dogmáticos. Sin embargo, Jugie, Devreesse y Richard han levantado serias objeciones contra la conclusión de Mariès. De todos modos, el comentario sigue sin publicarse. En la *catena* del Octateuco se han descubierto cierto número de pasajes tomados de los comentarios de Diodoro.

En su lista de escritos exegéticos, Suidas menciona un tratado *Sobre la diferencia entre teoría y alegoría*. La obra se ha perdido totalmente, pero el título da a entender que en ella Diodoro explanaba sus principios hermenéuticos.

Ediciones: J. DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus* (París 1912); K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 83-112.

Estudios: R. DEVREESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*: RBibl 45 (1936) 217-220; A. VACCARI, *La «teoria» esegetica antiochena*: Bibl 1 (1920) 3-36; 15 (1934) 94-101; E. SCHWEIZER, *Diodor von Tarsus als Exeget*: ZNW 40 (1941-42) 33-75; L. MARIÈS, *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse?*: RPh 35 (1911) 56-70; Id., *Diodore* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου: RPh 38 (1914) 169-173; Id., *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*: ROC 24 (1924) 58-189; Id., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse 'Sur les psaumes'. La tradition manuscrite*: RSR 22 (1932) 385-408.513-540; Id., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse 'Sur les psaumes'. La tradition manuscrite. Deux mss. nouveaux. Le caractère diodorien du commentaire* (París 1933); R. DEVREESSE: Bibl. 34 (1925) 605-11; M. JUGIE, *A propos du commentaire des psaumes attribué à Diodore de Tarse*: EO 7 (1934) 190-193; M. RICHARD: Byz (1950) 219-222 (el comentario *Sobre los Salmos* no es auténtico); R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 159-167; M. J. RONDEAU: *Le «commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse du psaume 109-110*: RHR 176 (1969) 5-33. 153-188; 177 (1970) 5-33.

2. Tratados dogmáticos, polémicos y apologéticos

Sus obras apologéticas y polémicas comprenden opúsculos contra los paganos, contra los judíos y contra los herejes. Según Heracliano, obispo de Calcedonia, a quien cita Focio (*Bibl. Cod.* 85), escribió veinticinco libros *Contra los maniqueos*; en los primeros siete libros refutaba la obra del discípulo de Mani Addas, llamado *Modion* («Celemín», de Mc 4,21), mientras que «en los restantes libros explicaba y aclaraba el significado de ciertos pasajes de las Escrituras que los mani-

queos acostumbraban apropiarse en apoyo de sus propios puntos de vista». Un florilegio siríaco nos ha conservado treinta y tres citas de la obra de Diodoro *Contra los sinusiastas*, algunas de ellas falsificadas por los apolinaristas. Las publicó primeramente P. de Lagarde en 1858, y M. Brière ha vuelto a sacar una nueva edición. Teodoreto (*Haer. fab. comp.* 2,11) menciona unos tratados «contra Fotino, Malquión, Sabelio y Marcelo de Ancira». La lista de Suidas ofrece los siguientes títulos: *De eo, quod sit unus Deus in Trinitate; Contra Melchisedecitas; Contra Iudaeos; De resurrectione mortuorum; De anima, contra diversas de ea haereticorum opiniones; Ad Gratianum capita; De providentia; Contra Platonem, de Deo et diis; De natura et materia, in quo opere tractatur de eo quod iustum est; De Deo et falsa Graecorum materia; Naturas invisibiles non ex elementis, sed una cum elementis ex nihilo factas esse, ad Euphronium philosophum, per interrogationem et responsionem; De eo quomodo opifex quidem sempiternus sit, opera vero eius non semper extent; Quomodo velle et nolle sit in Deo aeterno; Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis*. Finalmente, Focio (*Bibl. Cod.* 102) llama la atención sobre la obra de Diodoro *Acercas del Espíritu Santo*, «donde aparece ya afectado por la mancha de la herejía nestoriana». De todas estas obras no queda nada.

Fragmentos: PG 86,1385-1388: cf. las ediciones de M. BRIÈRE y R. ABRAMOWSKI, *supra*, p.443; M. RICHARD, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse: Mélanges F. Grat* 1 (París 1946) 99-116; G. BRANDHUBER, *Diodor von Tarsus. Die Bruchstücke seines dogmatischen Schrifttums, gesammelt, übersetzt und untersucht* (Gars-Inn 1949) (manuscrito).

Estudios: V. ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal: Mus* 2 (1901) 422-444; M. JUGIE, *La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses oeuvres: Eumtes Docete* (1949) 171-191; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon: CGG* I (1951) 135-144; F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Roma 1936) 181-196 (Cristología de Diodoro); A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 260-270; R. A. GREER, *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus: JThSt* 17 (1966) 327-341 (contra Grillmeier).

Harnack y Fetisov atribuyeron a Diodoro los cuatro tratados pseüdojustinianos *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, Quaestiones Christianorum ad gentiles, Quaestiones gentilium ad Christianos, Confutatio dogmatum Aristotelis*. Su opinión no ha encontrado la aprobación de los estudiosos. Las *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* son obra de Teodoreto de Ciro (cf. *infra*, p.608).

Estudios: A. HARNACK, *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen* (TU 21,4) (Leipzig 1901); F. X. FUNK, *Le Ps.-Justin et Diodore de Tarse: RHE* (1902) 947-971; *Id.*, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 3 (1907) 323-350 (Teodoreto es el autor de las *Quaestiones et responsiones*); N. FETISOV, o.c.; G. BARBY, *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte: RBibl* 42 (1933) 211-229.

3. Obras sobre astronomía y cronología

Diodoro debió de ser toda una autoridad en astronomía. Suidas nos ha conservado los siguientes títulos: *Contra astronomos et astrologos et fatum*; *De sphaera et septem zonis et contrario astrorum motu*; *De Hipparchi sphaera*; *Contra Aristotelem, de corpore caelesti*; *Quomodo sol sit calidus, contra eos qui caelum animal esse dicunt*. De todas estas obras, la primera, *Contra los astrónomos y astrólogos y contra el destino*, es la única de la cual conocemos más que el título, gracias a la detallada descripción de Focio (*Bibl. Cod.* 223), que cita extensos pasajes de la misma. Comprendía ocho libros y defendía la fe en Dios y en la Providencia divina contra la creencia en el destino y en el poder ilimitado de las estrellas. Discutía el origen del mal y refutaba en particular a Bardesanes y a sus secuaces.

Entre las obras exegéticas, Suidas menciona un *Chronicon* que Diodoro escribió contra Eusebio de Cesarea. Como este título aparece en la lista de los comentarios bíblicos, es de suponer que se ocupara de cuestiones cronológicas de la Sagrada Escritura.

Estudios: P. DOLL, *De Diodori Tarsensis libro κατὰ εἰσαρημένους*. Diss. (Bonn 1923); E. AMAND DE MENDIETA, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque* (Lovaina 1945) 461-479.

TEODORO DE MOPSUESTIA

Teodoro, discípulo de Diodoro, nació en Antioquía, igual que su maestro. Estudió retórica y literatura con el famoso sofista Libanios (cf. *supra*, p.245), en cuyas aulas entabló con San Juan Crisóstomo una amistad que había de durar toda la vida. Antes de cumplir los veinte años entró en un monasterio cerca de Antioquía, inducido por el ejemplo y el consejo de su amigo. Pero su fervor se enfrió muy pronto y abandonó el claustro para hacerse abogado y contraer matrimonio. Dos elocuentes cartas del Crisóstomo *ad Theodorum lapsum* (PG 47, 277-316) consiguieron disuadirle de esta mudanza, y Teodoro volvió a la vida monástica. Hacia el año 383 fue ordenado sacerdote por Flaviano, obispo de Antioquía, y el 392 fue consagrado obispo de Mopsuestia, en Cilicia. Murió el 428, después de haber alcanzado gran prestigio por su saber y su ortodoxia. Compartió la suerte de su maestro Diodoro de Tarso: aunque muy estimado por sus contemporáneos, fue condenado como hereje ciento veinticinco años después de su muerte.

Estudios: H. B. SWETE: DCB 4 (1887) 934-948; F. LOOFS: RE 19 (1907) 598-605; H. G. OPITZ, PWK II. Reihe 5 (1934) 1881-1890; E. AMANN: DTC 15 (1946) 235-279; L. PATTERSON, *Theodore of Mopsuestia and Modern Thought* (Londres 1926); R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141) (Ciudad del Vaticano 1948); cf. J. L. MCKENZIE, *A New Study of Theodore of Mopsuestia*: TS 10 (1949) 394-408;

R. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor von Mopsuestia zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*: ZKG 67 (1955-56) 252-287; G. JOUASSARD, *Ad Theodorum lapsum*: HJG 77 (1958) 140-150 (niega que Teodoro fuera el destinatario); J. DUMORTIER, *La tradition manuscrite des traités à Théodore*: BZ 52 (1959) 265-275; C. FABRICIUS, *Adressat und Titel der Schriften an Theodor*: *Classica et Mediaevalia* 20 (1959) 68-97; P.-Th. CAMELOT, *Theodoros von Mopsuestia*: LThK² 10 (1965) 42-44; J. DUMORTIER, *Jean Chrysostome, A Théodore*, texte, trad. et notes (SCH 117) (París 1966); Id., *L'ancienne tradition latine de l'Ad Theodorom*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 178-183; Id., *Comparaisons et métaphores chrysostomiennes (PG 47, 277-316)*: *Littérature et religion. Mélanges offerts à J. Coppin* (Lille 1967) 31-38.

SUS ESCRITOS

Teodoro es el representante más típico de la escuela exegética de Antioquía y, con mucho, su autor más famoso. La iglesia nestoriana le venera como «al gran intérprete de las Escrituras», inferior a ningún otro. Compuso comentarios a casi todos los libros de la Biblia, que son notables por la libertad y el espíritu crítico con que investiga las cuestiones de paternidad y fecha y por su método filológico e histórico, de gran vigor científico. Fue el primero en aplicar la crítica literaria a la solución de los problemas de texto. Compuso además gran número de tratados de dogma y controversia, que prueban su vivo interés por todas las cuestiones teológicas de su tiempo y su juicio independiente. Sus obras, tratadas como obras de un hereje, se han perdido en gran parte; pero las versiones orientales descubiertas en los últimos veinticinco años han ido poniendo algunas de ellas a disposición de la investigación moderna; arrojan una luz enteramente nueva sobre su teología. La edición de Migne (PG 66) sólo contiene los fragmentos griegos y latinos que se pudieron recoger hasta mediados del siglo XIX, siendo muchos de ellos espurios. Las listas más completas de los títulos de los escritos de Teodoro son las del nestoriano Ebedjesu, de principios del siglo XIV (en J. S. ASSEMANI, *Bibl. or. Clem.-Vat.* III, I,30ss), y la de la Crónica de Seert (PO 5,289ss), de la primera mitad del siglo XIII.

Ediciones: PG 66,9-1020; H. B. SWETE, 2 vols. (Cambridge 1880-1882) (*Comentario sobre las epístolas menores de San Pablo*; el vol.2 contiene, en apéndice, todos los fragmentos conocidos de las obras estrictamente dogmáticas de Teodoro): F. NAU: PO 9 (1913) 637-667; A. MINGANA: *Woodbrooke Studies* 5 (1932), 6 (1933); R. DEVRESSE: ST 93 (1939); R. TONNEAU y R. DEVRESSE: ST 145 (1949); I. M. VOSTÉ: CSCO 115-116 (1940); E. SCHWARTZ: ACO I 5,173-7.—Colecciones de fragmentos siríacos: P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* (Leipzig y Londres 1858) 100-8; E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca e codicibus Musei Britannici Nitriacis edidit atque in Latinum sermonem vertit* (Leipzig 1869); A. SANDA, *Severi Antiocheni Philalethes* (Beirut 1928) 28-29.—Para otras ediciones, cf. cada una de las obras.

Traducciones: Francesa: R. TONNEAU, o.c.—Inglesa: A. MINGANA, o.c.

Estudios: O. F. FRITZSCHE, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historica theologica* (Halle 1836); reimpresión: PG 66,9-78;

H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten* (Friburgo i. B. 1880); L. PIROT, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (Roma 1913); A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 102-4; J. M. VOSTÉ, *La chronologie et l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste*: RBibl 34 (1925) 54-81; Id., *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II^e concile de Constantinople*: RBibl 38 (1929) 382-395.542-554; Id., *De versione Syriaca operum Theodori Mopsuesteni*: OCP 8 (1942) 477-481; D. TYING, *Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament*: JBL 50 (1931) 298-303; R. DEVRESSE, *Par quelles voies nous sont parvenus les commentaires de Théodore de Mopsueste?*: RBibl 39 (1930) 362-377; Id., *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*: RBibl 53 (1946) 207-241; W. LAISTNER, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages*: HThR 40 (1947) 19-31 (influencia de Teodoro); A. J. WTENWEERDE, *De hermeneutiek van Theodorus van Mopsuestia en haar toepassing of Schriftplaatsen uit de Psalmen en de kleine Profeten die in het NT op de Christus worden betrokken*: Vox theologica 34 (1963) 20-29; W. F. MACOMBER, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*: OCP 30 (1964) 5-38. 363-384 (relaciones teológicas con Teodoro de Mopsuestia); D. Z. ZAHARPOULOS, *Theodore of Mopsuestia's Critical Methods in Old Testament Studies* (diss.) (Boston 1965) (mecanogr.); T. JANSMA, *Narsai's dubbele erfenis. Enkele opmerkingen over de invloed van Theodorus van Mopsuestia en van Efraim de Syriër*: NAKG 51 (1970) 1-15.

1. Comentarios bíblicos sobre el Antiguo Testamento

a) Sobre el Génesis

Ebedjesu afirma que Teodoro *Commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis ad magnum Alphaeum summa elaboratum methodo et speculatione*, mientras que la Crónica de Seert habla de un comentario sobre el Pentateuco en tres libros. Focio (*Bibl. cod.* 38) parece no conocer más que una interpretación del Génesis. En su descripción, que es muy parcial, afirma:

Se leyó la obra de Teodoro de Antioquía titulada *Comentario sobre el Génesis* (la historia de la creación); su primer libro se compone de siete volúmenes. El estilo ni es brillante ni muy claro. El autor evita, todo cuanto puede, el uso de la alegoría, preocupándose únicamente de la interpretación según la historia. Se repite muchísimo y produce una impresión desagradable y extraña en el lector. Aunque fue anterior a Nestorio, vomita ya sus doctrinas. Este es el Mopsuesteno a quien Juan Philoponus en muchas ocasiones (como lo dice él mismo) le pidió seriamente cuentas acerca de su método de interpretación en la obra sobre la creación.

Por fortuna, para el conocimiento de esta obra ya no dependemos únicamente de los fragmentos de la *Catena Nicephori* que hallamos en Migne. Se han encontrado nuevas partes del texto en las *catenae* manuscritas publicadas por Devreesse, en citas de Juan Philoponus y de Procopio de Gaza y en un fragmento siríaco que nos ha conservado el final del primer capítulo de la introducción con unas consideraciones

de tipo general sobre el *Hexaemeron*. Así es que estamos ahora en posesión de la interpretación de Teodoro a los capítulos 1-3 del Génesis, que cubre la creación, la organización de las criaturas, los poderes invisibles, día y noche y primer día, plantas y animales, la creación del hombre como imagen de Dios, el resto del séptimo día, paraíso y árbol del conocimiento, la creación de Eva, la caída y la expulsión del paraíso.

Aunque Ebedjesu no menciona comentarios sobre otros libros del Octateuco, las *catenae* han conservado como una media docena de fragmentos que parecen indicar que el *Comentario sobre el Génesis* no era el único. Tres pasajes contienen la explicación de Exodo 25,8-20.23-9 y 30-8. Revisten particular importancia para estudiar los principios y métodos exegéticos de Teodoro. Los demás se refieren a la interpretación de Josué 7, 4,5 y Jueces 13,25 y 15,17.

Fragmentos: PG 33,633-646; R. DEVREESE, *Chânes exégétiques grecques*: DB Suppl. 1 (1928) 1102-1105.—Fragmentos siríacos: E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca* (Leipzig 1879) 1-21; R. M. TONNEAU, *Théodore de Mopsueste. Interprétation (du livre) de la Génèse*: Mus 66 (1953) 45-64 (edición y traducción francesa de nuevos fragmentos encontrados en el Cod. Vat. Syr. 129, ff.I-V); R. DEVREESE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*: RBibl 45 (1936) 364-384; Id.: ST 141 (1948) 5-25 (sobre el Génesis); 25-7 (sobre el Exodo); Id., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 174-177.

b) *Comentario sobre los Salmos*

El *Comentario sobre los Salmos* fue la primera obra de Teodoro; lo escribió cuando apenas tenía veinte años, y más tarde lamentaría sus defectos en su tratado *Contra allegoricos*, del que no se conserva más que ese pasaje (FACUNDO, *Pro defensione trium capit. 3,6*: PL 67,602). Según Ebedjesu, comprendía cinco volúmenes: *Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque eius*. De los fragmentos editados en PG 66,648-696, Devreesse rechaza como espurios la mitad poco más o menos. Con todo, ahora tenemos a nuestra disposición la mayor parte de esta obra. Mientras del texto original griego sólo quedan unos fragmentos reducidos que se refieren a los salmos 1-31, Devreesse ha logrado de las *catenae* manuscritas el texto casi completo del comentario a los salmos 32-80. Por añadidura, una versión latina antigua, que encontró en el *Cod. Ambros. C 301 inf.* y en el *Cod. Univers. Taurin. F IV 1,5-6* (ambos del siglo VIII), le permitió reconstruir el comentario completo a los salmos 1-16,11 y grandes secciones del comentario a los salmos 16,12-40,13.

Teodoro es el primer exegeta que insiste en que los salmos se han de leer sobre un fondo histórico. Reconoce a David la paternidad de todos los salmos, pero al mismo tiempo estaba convencido de que el contexto y el ambiente de muchos salmos no se ajustan en manera alguna a David. La solución que él

da a este problema es que los salmos que reflejan una época distinta fueron escritos por David, pero en calidad de profeta que revela el futuro estado de Israel. Según esto, clasifica los salmos cronológicamente desde David hasta los Macabeos. Sostiene que el horizonte profético de David no alcanzaba más allá de los Macabeos, y que, por consiguiente, no hay ningún pasaje directamente mesiánico en los Salmos. El uso mesiánico que de ellos hace el Nuevo Testamento lo justifica él como una acomodación. Sin embargo, reconoce cuatro excepciones: Ps 2; 8; 44; 109. Aun cuando ni siquiera estos salmos los considera propiamente mesiánicos en el sentido de referirse al futuro preparado para el pueblo escogido, los interpreta como textos que describen la Encarnación y la Iglesia. Rechaza las interpretaciones mesiánicas propuestas por la escuela alegórica de Alejandría, que son una violación de sano principio que él mantiene, a saber: que cada salmo hay que tratarlo como un todo literario y que no se puede divorciar un versículo de su contexto. Se niega a admitir ningún cambio de persona, tiempo o situación dentro de un mismo salmo. Así, por ejemplo, si un salmo se refiere al futuro, todo él se refiere al futuro. Los títulos de los salmos los considera adiciones posteriores. En suma, su comentario viene a corroborar las opiniones más moderadas que se han formulado acerca de Teodoro de Mopsuestia como intérprete de la Sagrada Escritura: que, sin rechazar la interpretación mística ni negar la existencia de la tipología en la Escritura, la utilizó mucho menos que los teólogos alejandrinos y aun menos que San Juan Crisóstomo.

Edición: R. DEVREESSE, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (1-80)* (ST 93) (Ciudad del Vaticano 1939); cf. A. VACCARI: *Bibl* (1941) 209-210; H. LIETZMANN: *DLZ* (1940) 841-843; D. STONE: *JThSt* 42 (1941) 87-88; B. ALTANER: *BZ* 45 (1952) 64-66.

Estudios: H. LIETZMANN, *Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia*: *SAB* (1902) 334-346; G. MERCATI, *I frammenti inediti dell'antica versione latina del commento di Teodoro Mopsuesteno ai salmi*: *Varia Sacra* (ST 11) (Roma 1903) 93-105; *Id.*, *Opere minori II* (ST 77) (Ciudad del Vaticano 1937) 66-72; R. I. BEST, *The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish Preserved in the Ambrosian Library (Ms. C 301 inf.)*. Collotype facsimile, with introduction, published by the Royal Irish Academy (Dublín 1936) (descripción del manuscrito que contiene la versión latina antigua); J. M. VOSTÉ, *Théodore de Mopsueste sur les psaumes*: *Ang* 19 (1942) 179-198; V. BULHART, *Kritische Studien zum lateinischen Text des neuen Theodoros von Mopsuestia*: *WSt* (1941) 134-145; cf. *PhW* (1943) 35-37; A. VACCARI, *Il testo dei salmi nel commento di Teodoro Mopsuesteno*: *Bibl* (1942) 1-17; *Id.*, *In margine al commento di Teodoro Mopsuesteno ai salmi*: *Miscellanea G. Mercati I* (ST 121) (Ciudad del Vaticano 1946) 175-198; J. M. VOSTÉ, *Sur les titres des psaumes dans la Pesitta*: *Bibl* 25 (1944) 210-235; *Id.*, *Mar Iso'dad de Merw (vers 850) sur les titres des psaumes*: *Bibl* 25 (1944) 261-296 (exégesis teodoriana); R. DEVREESSE: *ST* 141 (1948) 28-33.55-78; M. GIBSON, *Theodore of Mopsuestia: A Fragment in the Bodleian Library*: *JThSt* 21 (1970) 104-105.

c) *Comentario sobre los doce profetas menores*

De la abundante producción literaria de Teodoro es este tratado exegético el único que se conserva completo en su original griego, sin duda porque casi no encierra nada que tenga significación cristológica. Con toda probabilidad lo compuso inmediatamente después del *Comentario sobre los Salmos*. Lo mencionan Ebedjesu y la Crónica de Seert. El manuscrito más importante es el *Cod. Vatic. gr. 2204* s.X, siendo meras copias de éste los demás manuscritos, a saber. *Cod. Vatic. gr. 618* s. XVI, *Cod. Vindob. suppl. gr. 10* s.XV, *Cod. Vindob. theol. gr. 55* s.XVI y *Cod. Vallic. gr. 29* s.XVI. Sachau publicó algunos fragmentos siríacos. Aunque Teodoro admitía más fácilmente la existencia de pasajes directamente mesiánicos en los profetas, sin embargo, muchos de los textos que generalmente, aun hoy día, se consideran como mesiánicos, él los refiere a la restauración del estado judío o las victorias de los Macabeos.

Nada queda de su comentario a Samuel, que completó Elisa de Nisibis. Las actas del quinto concilio ecuménico copian algunos pasajes de sus dos libros sobre Job, que compuso después del año 412 y dedicó a Cirilo de Alejandría. Una versión siríaca de su *Comentario sobre el Eclesiastés*, descubierta por H. v. Soden en Damasco antes de la primera guerra mundial (SAB [1903] 825), desapareció nuevamente. Quedan dos fragmentos de su comentario sobre los cuatro profetas mayores, que menciona Ebedjesu: *Isaiam quoque et Ezechielem et Ieremiam et Danielelem singulis tomis commentatus est*. En la *Catena* de Nicolás Muzalon se conservan pasajes que se refieren a Isaías 10,22-3.

Las actas del quinto concilio (553) copian un pasaje de una de las cartas de Teodoro (MANSI, 9,225-7), que da a entender que consideraba el Cantar de los Cantares como la réplica de Salomón a los que se oponían a su matrimonio con la princesa egipcia, y se negaba a atribuirle ningún significado alegórico. Con todo, de este pasaje no se deduce en rigor que escribiera un comentario sobre el Cantar. Ningún catálogo de sus títulos menciona tal libro ni de él existe ningún fragmento.

Ediciones: Comentario sobre los doce profetas menores: PG 66,124-632; A. v. WEGNER (Berlín 1834) (sobre la base del *Cod. Vindob. suppl. Gr. 10*).—Fragmentos siríacos: E. SACHAU, *Theodori Mops. fragmenta Syriaca* (Leipzig 1869) 22-7.—Fragmentos del *Comentario sobre Job: PG 66, 697s.*

Estudios: H. KIHN, o.c., 93-171; L. PIROT, o.c., 258-275.282-6; R. DEVRESSE: ST 141 (1948) 78-93 (Le commentaire des Petits Prophètes).

2. Comentarios sobre el Nuevo Testamento

a) Comentario sobre el Evangelio de San Juan

El descubrimiento más notable de las obras de Teodoro sobre el Nuevo Testamento es el de su comentario al Evangelio de San Juan. Ha llegado hasta nosotros en una versión siríaca completa que publicó Vosté el año 1940 junto con una traducción latina. Existían además los fragmentos griegos que recogió Migne de las *catenae* de Cordier, Cramer y Mai. Sin embargo, Devreesse ha demostrado que de estos fragmentos hay que rechazar una tercera parte como espuria. Cotejando con el texto siríaco, él mismo ha recobrado de cinco familias de *catenae* manuscritas los fragmentos griegos que se conservan del comentario de Teodoro y que habían sido atribuidos erróneamente a otros autores. Ocupan 144 páginas impresas de apretado texto.

Ediciones: Fragmentos griegos: PG 66,728-785; R. DEVREESSE: ST 141 (1948) 305-419.—Versión siríaca: J. B. CHABOT, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium D. Iohannis in VII partitus. Versio Syriaca iuxta codicem Parisiensem CCCVIII edita*, T.1: *Textus Syriacus* (París 1897). Chabot prometió una traducción latina, pero no llegó a publicarla nunca; nueva edición crítica de la versión siríaca, con una traducción latina: J. M. VOSTÉ, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in evangelium Iohannis Apostoli. Textus: CSCO 115; versio: CSCO 116* (Louvain 1940).

Estudios: J. M. VOSTÉ, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean d'après la version syriaque: RBibl 32* (1923) 522-551; X. DUCROS, *La traduction syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile selon saint Jean: BLE 28* (1927) 145-159.210-230; J. REUS, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katzen nach den handschriftlichen Quellen untersucht* (Münster 1941) 148-220; R. DEVREESSE: ST 141 (1948) 289-304; X. DUCROS, *L'Eucharistie chez Théodore de Mopsueste d'après son commentaire sur l'Évangile selon Jean: Actes du 21^e Congrès Internat. des Orientalistes* (París 1949) 366ss; J. L. MCKENZIE, *The Commentary of Theodore of Mopsuestia on John 1,46-51: TS 14* (1953) 73-83; K. SCHÄFERDIEK, *Das Johannesverständnis des Theodor von Mopsuestia. Evgl.-theol. Diss* (Bonn 1958); M. F. WILES, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge 1960); K. SCHÄFERDIEK, *Theodor von Mopsuestia als Exeget des vierten Evangeliums: SP 10* (TU 107) (Berlín 1970) 242-246.

Según Ebedjesu, Teodoro escribió también comentarios sobre San Mateo y San Lucas. Del primero poseemos numerosos fragmentos. El mismo autor menciona una obra sobre los Hechos: *Actus apostolorum uno commentatus est tomo*. En las actas del quinto concilio encontramos una breve cita que trata de Act 2,38. Dobschütz pretendió haber hallado el prólogo de este comentario en el *Cod. Neapol. bibl. nat. II A a 7 s.XII*, que publicó con su traducción inglesa. Pero Devreesse rechaza su autenticidad, basándose en razones internas.

Fragmentos: *Evangelio de San Mateo:* PG 66,703-714; J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 61) (Berlín 1957) 96-150.—Fragmentos siríacos: P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* (Leipzig

1858) 107,12-29; 108,19-24; E. SACHAU, *Theodori Mops. fragmenta Syriaca* (Leipzig 1869) 69-70; PG 66,716 (fragmentos del Comentario a San Lucas).—PG 66,713-6 (fragmentos sobre San Marcos); E. v. DOBSCHÜTZ, *A hitherto Unpublished Prologue to the Acts of the Apostles (probably by Theodore of Mopsuestia)*: *The American Journal of Theology* 2 (1898) 353-387. Cf. R. DEVREESE: ST 141 (1948) 38-39; V. KESICH, *The Antiocheans and the Temptation*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 496-502 (In *Evangelium Lucae Commentarii fragmenta*); W. F. MACOMBER, *Newly Discovered Fragments of the Gospel Commentaries of Theodore of Mopsuestia*: Mus 81 (1968) 441-447.

b) *Comentario sobre las diez epístolas menores de San Pablo*

El comentario de Teodoro a los Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón se conserva en una traducción latina completa del siglo v bajo el nombre de Ambrosio. La descubrió y publicó H. B. Swete de dos manuscritos de los siglos ix y x junto con los fragmentos griegos que se encuentran en el *Cod. Coisl. 204*.

Ediciones: H. B. SWETE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii* 2 vols. (Cambridge 1880-1882); nuevos fragmentos que encontró en el *Cod. Paris Bibl. Nat. 17177 saec. x*, los publicó D. DE BRUYNE, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épîtres de Paul*: RB 33 (1921) 53-4 (sobre 1 y 2 Timoteo, Tito y Filemón).

Estudios: W. L. LORIMER, *Theodore of Mopsuestia, In Ep. I ad Tim. Swete, II p.123.11*: JThSt 44 (1943) 58-9 (crítica textual); E. DEKKERS, *Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épîtres de saint Paul*: SE 6 (1954) 429-433 (el *Cod. 455* de la Universidad de Gand, que originariamente pertenecía a la abadía de San Maximino de Tréveris y fue escrito en el siglo ix, contiene el comentario de Teodoro a las Epístolas de San Pablo, desde los Gálatas hasta Filemón); U. WICKERT, *Die Persönlichkeit des Paulus in den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia*: ZNW 53 (1962) 51-66; Id., *Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* (Beihefte zur ZNW, 27) (Berlín 1962).

c) *Comentarios sobre las cuatro epístolas mayores de San Pablo*

La lista de Ebedjesu incluye comentarios a las catorce epístolas de San Pablo. Efectivamente, existen fragmentos de todos ellos, algunos de ellos bastante extensos. K. Staab completó en 1933 la obra de Swete recogiendo en las *catenae* griegas los pasajes referentes a las epístolas mayores: Romanos, 1 y 2 Corintios y Hebreos. Utilizó como fuentes los *Cod. Vat. 762*, *Monac. 412*, *Coisl. 204*, *Vindob. theol. 166*, con once fragmentos sobre Romanos, y *Pantokrat. 28*, con material excepcionalmente rico relativo a las cuatro epístolas.

Edición: K. STAAB, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 113-172 sobre los Romanos, 172-196 sobre 1 Cor, 196-200 sobre 2 Cor, 200-212 sobre Hebr.

Estudios: U. WICKERT, *Studien zu den Pauluskomentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie* (Beihefte zur ZNW 27) (Berlín 1962).

3. Obras sobre liturgia, disciplina y teología

A continuación de los tratados exegéticos, Ebedjesu menciona los siguientes escritos: *Exstat etiam eius liber de sacramentis et qui de fide inscribitur. Ac tomus unus de sacerdotio. Duo vero de Spiritu Sancto. Tomus unus de incarnatione. Duo adversus Eunomium. Ac duo alii contra asserentes peccatum in natura insitum esse. Duo adversus magiam. Unus ad monachos. Unus de obscura locutione. Et unus de perfectione operum. Quinque praeterea tomos composuit adversus allegoricos. Et unum pro Basilio. Unum de assumente et assumpto. Item librum margaritarum in quo epistolae eius collectae sunt. Demum sermonem de legislatione.*

a) Homilías catequéticas

El impulso inicial al marcado interés que se ha despertado en torno a los escritos y doctrina de Teodoro de Mopsuestia se lo dieron en 1932 el descubrimiento y la publicación con traducción inglesa, hechos por Mingana, de un texto siríaco de las *Homilías catequéticas* de Teodoro. Estos sermones se identifican con las dos obras *De sacramentis* y *De fide* que menciona Ebedjesu al frente de los tratados no exegéticos. La Crónica de Seert se refiere a ellos con las siguientes palabras: «Nos ha dejado además una explicación del Símbolo de los 318 [Padres] y de la Misa». Hasta ahora sólo se conocían fragmentos aislados. Ahora por vez primera disponemos del texto completo de una obra en la que Teodoro presentaba la fe de la Iglesia a sus catecúmenos. Las dieciséis catequesis se dividen en dos partes: las diez primeras tratan de los artículos de la fe tal como se presentaban en el Credo niceno, mientras que las seis restantes explican el Padrenuestro (11), la liturgia del bautismo (12-4) y la Eucaristía (15-6). Las primeras están destinadas a los catecúmenos como preparación para el sacramento de la iniciación; las últimas—catequesis mistagógicas—, a los neófitos a lo largo de la semana que seguía al bautismo. Así, pues, toda la serie de instrucciones guarda un paralelismo exacto con las conferencias prebautismales y postbautismales de Cirilo de Jerusalén (cf. *supra*, p.404). Teodoro las pronunció probablemente en Antioquía entre los años 388 y 392, siendo aún presbítero, aunque Lietzmann cree que pertenecen a la época en que ocupaba la sede episcopal de Mopsuestia, por consiguiente a los años 392-428. Parece que se tradujeron al siríaco poco después de su muerte. Sin embargo, el manuscrito, *Cod. Mingana Syr. 561*, no es anterior al siglo XVII y se encuentra en la colección Mingana de la Biblioteca del Selly Oak College, Birmingham.

Estas *Homilías catequéticas* tienen grandísimo valor para comprender la doctrina de Teodoro en su triple relación al dogma, a la moral y al culto. Las diez primeras explican el

Credo, una variante de la fórmula constantinopolitana, que, según el autor, se recitaba «antes de nuestro bautismo». La homilía sobre el Padrenuestro (11) recalca la importancia de las buenas obras: «La oración no consiste tanto en palabras como en las buenas obras, el amor y el celo por el deber... Si te interesa la oración, sábetelo que no se hace con palabras, sino con la elección de una vida virtuosa y con el amor de Dios y con la diligencia en el deber de cada uno. Si eres celoso en estas cosas, estarás orando toda tu vida». Teodoro refiere el «pan de cada día» al alimento necesario para el sustento del cuerpo humano, difiriendo en esto de Orígenes (cf. vol. I p.381) y Cirilo de Jerusalén. Los sermones 12-14 dan una descripción detallada de la preparación al bautismo: la inscripción de los candidatos, las diversas formas de exorcismo, la bendición del agua bautismal y la liturgia del sacramento de la iniciación. Las dos instrucciones sobre la Eucaristía (15-6) ofrecen una explicación de la liturgia, que es la liturgia antioquena del siglo IV. Encontramos en ella una descripción precisa y casi completa de las funciones litúrgicas. El comentario de las ceremonias sirve de marco para exponer la doctrina de la Eucaristía y de la presencia real. A modo de introducción, Teodoro trata brevemente de la Eucaristía como alimento espiritual y como sacrificio. Después de haber comentado la liturgia, concluye con una instrucción sobre las disposiciones de alma necesarias para la sagrada comunión y agrega unas breves palabras sobre la confesión auricular.

Ediciones: Texto siríaco: A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies 5) (Cambridge 1932); Id., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrook Studies 6) (Cambridge 1933); R. TONNEAU (en colaboración con R. DEVREESSE), *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145) (Ciudad del Vaticano 1949) (con una reproducción fototípica del manuscrito siríaco).

Traducciones: Alemana: H. LIETZMANN, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia* (SAB) (Berlín 1933) (pasajes selectos).—Francesa: R. TONNEAU, o.c.; A. HAMANN, *L'initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes, 7) (París 1963) 101-191 (homilías XIII-XVI).—Inglesa: A. MINGANA, o.c.—Latina: A. RÜCKER, *Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus episcopus Mopsuestenus in Sermonibus Catechetis e versione Syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam Latinam translatus* (Opuscula et Textus, Series Liturgica II) (Münster 1933) (pasajes escogidos).

Estudios: H. LIETZMANN, o.c.; R. DEVREESSE, *Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsueste*: RSR 12 (1933) 425-436; W. C. VAN UNNIK, *Een verloren dogmatisch geschrift van Theodorus van Mopsuestia teruggevonden*: NTT 16 (1933) 152-161; R. ABRAMOWSKI, *Neue Schriften Theodors von Mopsuestia*: ZNW 34 (1934) 66-84; J. QUASTEN, *Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἰς ἅγιος Akklamation*: ZkTh 58 (1934) 253-4; O. CASSEL, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*: JL 13 (1933) 99-171; F. J. DÖLGER, *Theodor von Mopsuestia über zwei Zeremonien vor dem Genuss des eucharistischen Brotes*: AC 4 (1934) 231; Id., *Der Taufbürge nach Theodor von Mopsuestia*: AC 4 (1934) 231-232; Id., *Der Kaisername als Handtätowierung für die*

Rekruten nach einem Zeugnis des Theodor von Mopsuestia: AC 4 (1934) 230; E. AMANN, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste (à propos d'une publication récente)*: RSR 14 (1934) 161-190; M. JUGIE, *Le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste*: EO 38 (1935) 257-271; W. DE VRIES, *Der «Nestorianismus» Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*: OCP 7 (1941) 91-148; F. J. REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* (SCA 2) (Washington 1942); J. QUASTEN, *Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium*: HThR 35 (1942) 209-219; J. M. VOSTÉ, *Theodori Mopsuesteni «Liber ad baptizandos»*: OCP 9 (1943) 211-228; Id., *Maroutha de Maiperqat et le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste*: OCP 12 (1946) 201-205; R. TONNEAU, o.c., G. TOUTON, *La méthode catéchétique de S. Cyrille de Jérusalem comparée à celles de St. Augustin et de Théodore de Mopsueste*: Proche-Orient Chrét. 1 (1951) 265-285; J. QUASTEN, *The Liturgical Mysticism of Theodore of Mopsuestia*: TS 15 (1954) 431-439; B. BOTTE, *Le baptême dans l'église syrienne*: OrSyr 1 (1956) 137-155; W. C. VAN UNNIK, *παρησια in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia*: Mélanges C. Mohrmann (Utrecht-Antwerp 1963) 12-22; P. PROULX, *Paradygme de kerygme baptismal. Les «Homélies catéchétiques» de Théodore de Mopsueste*. Diss. (Innsbruck 1967); A. DE LOURMEL, *Théodore de Mopsueste, catéchète*: Études Franciscaines 18 (1968) 65-81; V. S. JANERAS, *En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste?*: Memorial G. Khuri-Sharkis (Lovaina 1969) 121-133.

b) *De Incarnatione*

Ninguna obra de Teodoro ha sido citada más veces que *Sobre la Encarnación*. No era solamente la obra más importante entre las suyas, sino también entre todas las que salieron de la escuela de Antioquía. Addai Scher descubrió en Seert, el año 1905, el texto íntegro en una versión siríaca. Por desgracia, este manuscrito desapareció durante la primera guerra mundial, antes de que se publicara. No quedan más que algunos fragmentos latinos, griegos y siríacos; en su mayoría son citas conservadas por amigos y enemigos de Teodoro. Entre estos últimos merece especial mención Leoncio de Bizancio, cuyo tratado *Contra Nestorianos et Eutychianos* contiene veintinueve citas. Está aún por hacerse un estudio crítico de los fragmentos publicados en PG 66. Comenzaron a hacer este trabajo M. Richard y R. Devreesse, demostrando la existencia de notables interpolaciones.

Este tratado lo compuso Teodoro antes de ser obispo de Mopsuestia. Iba dirigido contra Arrio, Eunomio y Apolinar de Laodicea. Genadio (*De vir. ill.* 12) nos da la siguiente información:

Teodoro, presbítero de la iglesia de Antioquía, investigador cauto y hábil de lengua, escribió contra los apolinaristas y contra los anomeos quince libros *Sobre la Encarnación del Señor*, que comprenden hasta quince mil versos. Prueba allí, con los argumentos más claros y con testimonios de las Escrituras, que el Señor Jesús poseía la plenitud de la humanidad de la misma manera que poseía la plenitud de la divinidad. Enseña también que

el hombre se compone de dos substancias solas, es decir, de alma y cuerpo, y que el sentido y el espíritu no son una substancia distinta, sino facultades innatas del alma, por medio de las cuales respira, es racional y hace que el cuerpo sea capaz de sentir. Además, el libro XIV de esta obra trata propiamente de la naturaleza increada, única incorpórea y dominadora, de la Santa Trinidad, y de la racionalidad de las criaturas, que explica con sentido apoyándose en las Sagradas Escrituras. En el volumen XV confirmó y corroboró todo el contenido de su obra citando las tradiciones de los Padres.

Fragmentos: H. B. SWETE, *Theodori ep. Mop. in epistolas B. Pauli commentarii* I (Cambridge 1882) 290-312.—Fragmentos siríacos: P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* (Leipzig 1858) 100-108 (20 fragmentos encontrados en el Cod. Brit. Mus. add. 12156, ff.83v-86); E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca* (Leipzig 1868) 28-57 (texto siríaco y traducción latina de los fragmentos del Cod. Brit. Mus. add. 14669), 63-8 (traducción latina de los fragmentos ya publicados por De Lagarde); A. SANDA, *Severi Antiocheni Philalethes* (Beirut 1928) 19 (versio 28-29).

Estudios: A. SCHER, *Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIII^e siècle:* Rivista degli Studi Orientali 3 (1910) 62-63; M. RICHARD, *La tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνθροπίσεως de Théodore de Mopsueste:* Mus 46 (1943) 55-75; R. DEVRESSE: ST 141 (1948) 44-48; P. GALTIER, *Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'Incarnation:* RSR 45 (1957) 161-186.338-360.

c) *Disputatio cum Macedonianis*

Este tratado ha llegado a nosotros en una versión siríaca que se conserva en el *Cod. Mus. Brit. or.* 6714. Se trata evidentemente de unas notas o de un resumen posterior de una discusión real en la cual Teodoro defendió en Anazarbos, el año 392, la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonianos. Probablemente hay que identificarlo con el opúsculo *Sobre el Espíritu Santo* que mencionan Ebedjesu y la Crónica de Seert. El primero habla de dos libros; el segundo, de uno. La obra la dedicó a Patrófilo, según nos informa Severo de Antioquía (*Contra Grammaticum* 3,26). Era aquél, al parecer, obispo de Aegae y corresponsal de San Basilio (*Ep.* 280).

Edición: F. NAU, *Théodore de Mopsueste. Controverse avec les Macédoniens:* PO 9 (1913) 637-667.

d) *Tres obras ascéticas*

Los tres opúsculos *De sacerdotio*, *Ad monachos* y *De perfectione regiminis* trataban de dirección espiritual. Los tres aparecen en las listas de Ebedjesu y de la Crónica de Seert, aunque el título de la tercera obra sea ligeramente distinto. El primero la llama *Sobre la perfección de las obras*, y la segunda, *Sobre la dirección perfecta*. Mingana publicó algunos frag-

mentos del *De sacerdotio* y del *De perfectione*. *Ad monachos* parece totalmente perdido.

Fragmentos: Dadisho, a fines del siglo VII, en su obra *Sobre la soledad*, cita un pasaje del *De sacerdotio* y resume el contenido del *De perfectione*, que parece haber sido una exhortación dirigida a los ermitaños. A. MINGANA, *Early Christian Mystics* (Woodbrook Studies 7) (Cambridge 1934) 95-6 (*De sacerdotio*), 109-110 (*De perfectione*).

e) *Contra Eunomium*

A la refutación que Teodoro hizo de Eunomio, Focio (*Bibl. cod.* 4) se refiere con las siguientes palabras: «Se leyeron los veinticinco libros de Teodoro de Antioquía contra Eunomio en defensa de Basilio. Su estilo es un tanto oscuro, pero la obra está llena de ideas y de argumentos válidos y contiene gran riqueza de pruebas sacadas de las Escrituras. Los argumentos de Eunomio los refuta casi palabra por palabra y prueba ampliamente que ignoraba grandemente los conocimientos externos y aún más nuestra religión. Según creo, este Teodoro era el mismo que fue obispo de Mopsuestia». De este pasaje se dedujo que los dos títulos que menciona Ebedjesu, *Duo adversus Eunomium* y *Unum pro Basilio*, se refieren a la misma obra. Pero a juicio de Devreesse no es éste el caso. Las dos obras contra Eunomio las escribió probablemente hacia 380-381, como un complemento a la refutación del mismo hereje hecha por Gregorio de Nisa (cf. *supra*, p.286). Todo lo que queda de ellas es un corto fragmento en Facundo (754C), que trata de la expectación del Mesías por parte de los judíos. La defensa de Basilio contra Eunomio la compuso unos años después de la muerte de Basilio y se ha perdido totalmente.

Fragmento: H. B. SWETE, II 322-323 (Facundo). Para un nuevo fragmento, cf. L. ABRAMOWSKI, *Ein unbekanntes Zitat aus «Contra Eunomium» des Theodor von Mopsuestia*: Mus 71 (1958) 97-104; E. BIHAIN, *Le «Contre Eunome» de Théodore de Mopsueste, source d'un passage de Sozomène et d'un passage de Théodoret concernant Cyrille de Jérusalem*: Mus 75 (1962) 331-355.—Teodoro menciona esta obra en su comentario al Evangelio de San Juan: «et quidem intendebam aliquid dicere ad defendenda Basilii verba adversus iniquum Eunomium» (p.1, ed. Vosté).

f) *De assumente et assumpto*

Este título que registra Ebedjesu se refiere probablemente a la obra contra Apolinar, que Facundo llama *De Apollinario et eius haeresi* y de la cual tradujo el comienzo. La Crónica de Seert afirma explícitamente que Teodoro escribió una refutación de Apolinar. Comprendía, por lo menos, cuatro libros. Quedan diecisiete fragmentos que se han conservado en Justiano, en Leoncio, en el *Constitutum* de Vigilio, en las actas del quinto concilio (553) y en Facundo. La compuso Teodoro

entre los años 415 y 418 como respuesta a los apolinaristas y sinusiastas, que habían interpolado su *De incarnatione*.

Fragmentos: H. B. SWETE, II 312-322; E. SACHAU, *Theodori M. fragmenta Syriaca* (Leipzig 1869) 60; PO 13.188.

g) *Adversus defensores peccati originalis*

Lo mismo Ebedjesu que la Crónica de Seert atestiguan que Teodoro refutó «a los que mantenían que el pecado es parte de nuestra naturaleza». Focio (*Bibl. cod.* 177) nos da una descripción detallada de esta obra y habla de cinco libros, mientras que Ebedjesu menciona solamente dos. La *Collectio Palatina* nos ha conservado varias citas de un tratado que escribió Teodoro contra la defensa hecha por San Agustín del pecado original en la controversia pelagiana.

Fragmentos: *Collectio Palatina* 51,1-9; H. B. SWETE, II 332-337; E. SCHWARTZ: ACO I 5.173-6.

Estudios: E. AMANN: DTC 15 (1946) 270-276; R. DEVREESSE: ST 141 (1948) 98-103; J. GROSS, *Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre*: ZKG 65 (1953-1954) 1-15.

h) *Adversus magiam*

La Crónica de Seert habla de un libro contra la magia, Ebedjesu, de dos, y Focio, de tres. Este último suministra más información sobre su título exacto y sobre su contenido, que iba dirigido contra el zoroastrismo: «Se leyó el opúsculo de Teodoro *Sobre la magia persa y en qué difiere de la religión*, en tres libros. Los dedica a Mastubio, obispo sufragáneo, venido de Armenia. En el primer libro se explica la execrable doctrina de los persas, introducida por Zarades [Zoroastro], acerca de Zuruam [Zervan], de quien dice que es el origen de todas las cosas y a quien llama Fortuna, y cómo éste, habiendo ofrecido una libación para engendrar a Hormisdas, engendró a Hormisdas y a Satanás. Acerca de la mezcla de sangre que hicieron ellos. Habiendo expuesto con palabras claras la impía y vergonzosísima doctrina, la refuta en el libro primero. En los otros dos libros trata de la fe cristiana, empezando por la creación del mundo y llegando también rápidamente a la gracia. Se cree que éste es Teodoro de Mopsuestia, pues menciona con aprobación la herejía de Nestorio, especialmente en el libro tercero. También habla tontamente de la restitución de los pecadores a su estado primitivo» (*Bibl. cod.* 81). Nada queda de esta obra.

i) *Liber margaritarum*

Este *Libro de perlas*, según los dos catálogos, era simplemente la colección de sus cartas. Facundo (599BC) nos ha conservado un fragmento de la segunda carta que dirigió a Arte-

mio, presbítero de Alejandría. En la *Doctrina Patrum* (ed. Diekamp, p.305-6) se encuentran tres citas de una carta a Domnus. No se conserva nada más.

k) *Adversus allegoricos*

El único fragmento que nos ha conservado Facundo (*Pro def.* 3,6) da a entender que los cinco volúmenes de su *Contra los alegoristas* iban dirigidos contra Orígenes. No queda nada de su libro *Sobre el lenguaje oscuro (De obscura locutione)*, que, al parecer, era una explicación de pasajes difíciles de la Escritura. Tampoco queda nada del tratado *Sobre la legislación (De legislatione)*.

ASPECTOS DE SU TEOLOGÍA

Los fragmentos, relativamente extensos, de la producción literaria de Teodoro recuperados en los últimos años han provocado un aumento de interés por su doctrina y han llevado a examinar nuevamente las razones que movieron al concilio ecuménico quinto de Constantinopla a condenarle el 553. El mismo año de 428, en que Teodoro moría en paz y comunión con la Iglesia, ascendía a la cátedra episcopal de Constantinopla su discípulo Nestorio, con cuya caída estaría ligada la suerte de aquél. La oposición contra Teodoro, cuya ortodoxia nadie puso en duda durante su vida, empezó poco después del concilio de Efeso (431) por obra de Rábula de Edesa, cuyo ataque obligó a hacer la primera colección de extractos de los escritos de Teodoro, los llamados *Capitula*, presentada a Proclo de Constantinopla por los monjes armenios. Las cartas 67,69, 71,73 y 74 de Cirilo de Alejandría contienen durísimas condenaciones de Teodoro, acusándole de nestorianismo. Así, por ejemplo, en la *Ep. 69 ad Acacium* dice: «Fingiéndose detestar la doctrina de Nestorio, la aplauden nuevamente de otro modo, admirando la doctrina de Teodoro a pesar de hallarse inficionada con una impiedad igual o aun mucho peor. Pues Teodoro no fue discípulo de Nestorio, sino viceversa. Los dos hablan como por la misma boca y escupen de su corazón el mismo veneno de herejía». Con esta ocasión recuerda que él mismo había entresacado unas frases de los escritos de Teodoro y Diodoro, y las había refutado. Debe de referirse aquí a su *Contra Diodorum et Theodorum*, del que solamente quedan unos fragmentos, conservados en su mayor parte en las actas del quinto concilio ecuménico y en los escritos de Severo de Antioquía. M. Richard y R. Devreesse han demostrado que el quinto concilio basó su condenación en extractos de las obras de Teodoro tomados de un florilegio hostil y falsificado. Allí donde es dable cotejar y controlar los extractos con los textos recientemente descubiertos, se ve que acusan omisiones, interpola-

ciones, truncamientos o alteraciones en casi todos los casos; ello es más que suficiente para dudar de la fidelidad de los demás extractos. Por este camino, Richard, Devreesse y otros han llegado a la conclusión de que se debe renunciar a toda tentativa de utilizarlos para establecer el pensamiento genuino de Teodoro. Para llegar a un juicio verdadero sobre su posición doctrinal habría que rechazarlos y recurrir únicamente a fuentes «amigas», y en particular a las versiones siríacas auténticas. Sullivan ha puesto en tela de juicio este veredicto radical, concluyendo que tampoco parece garantizada la absoluta confianza en la exactitud literal de las versiones siríacas.

Estudios: J. SOLANO, *La παλιγγενεσία (Mt. 19,28; Tit. 3,5) según San Juan Crisóstomo (Indicaciones comparativas con Teodoro de Mopsuestia)*: Miscelánea Comillas 2 (1942) 91-138; M. RICHARD, *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore*: Mélanges Felix Grat I (París 1946) 99-116; ID., *Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie*: Mémorial L. Petit (Bucarest 1948) 393-412; R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141) (Ciudad del Vaticano 1948) 125-161; F. A. SULLIVAN, *Some Reactions to Devreesse's new Study of Theodore of Mopsuestia*: TS 12 (1951) 179-207; P. PARENTE, *Una riabilitazione di Teodoro di Mopsuestia*: Doctor Communis 1 (1950) 3-15; K. MCNAMARA, *Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy*: ITO 19 (1952) 254-278; 20 (1953) 172-191; L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*: ZKG 72 (1961) 263-293; R. A. GREER, *Theodor of Mopsuestia, Exegete and Theologian* (The Faith Press 1961).

1. *Cristología*

Es la cristología de Teodoro la que sigue manteniendo divididos a los especialistas y la que tuvo la culpa de que se le acusara de ser el padre del nestorianismo. Esta acusación se funda principalmente en los extensos fragmentos del *De Incarnatione*, que reunió Leoncio de Bizancio y presentó al quinto concilio, y en otros fragmentos, menos extensos, del *Contra Apollinarem* (MANSI, 9,203-229: PG 66,969-1002). Así, por ejemplo, Bardenhewer llegó a la conclusión siguiente: «Al presente sólo poseemos fragmentos aislados de estas obras, pero suficientes, sin embargo, para certificar que Teodoro fue un Nestorio antes de Nestorio. Igual que Diodoro, enseñó que en Cristo hubo dos personas. La naturaleza divina es una persona, y la naturaleza humana es otra persona. La unidad de las dos naturalezas consiste en la comunidad de pensamiento y de voluntad. El cristiano adora a un solo Señor, porque el hombre que se unió al Logos con una unión moral fue elevado a una dignidad divina en premio a su perseverancia» (*Patrology*, ed. inglesa, p.321). Al parecer, este juicio hay que modificarlo a la luz de las homilías que se han descubierto recientemente. La homilía octava enseña, sin dejar lugar a duda, la unidad de las dos naturalezas en una sola persona:

No fue sólo Dios ni sólo hombre, sino que es, en verdad, por naturaleza, «en los dos», Dios y también hombre.

Es Dios Verbo el que asumió, pero es hombre el que fue asumido. Y el que es forma de Dios asumió la de esclavo, y la forma de esclavo no es la forma de Dios. En la forma de Dios es el que por naturaleza es Dios, el que asumió la forma de esclavo; pero la forma de esclavo es el que por naturaleza es hombre, que fue asumido por nuestra salvación.

Por consiguiente, el que asumió no era el mismo que fue asumido, ni el que fue asumido era el mismo que asumió, sino que el que asumió es Dios, mientras que el asumido es hombre. Y el que asumió es por naturaleza lo mismo que Dios Padre, porque es Dios con Dios, y es lo que es Aquel con quien El estaba. Mas el que fue asumido es por naturaleza lo mismo que eran David y Abrahán, cuyo hijo y de cuya descendencia es. Por eso es a la vez Señor e hijo de David: hijo de David por razón de la naturaleza, pero Señor por razón de la dignidad que tuvo; pero fue más elevado que David, su padre, por razón de la naturaleza que lo asumió (*Hom. cat. 8,1*).

Pero esta distinción clara entre las dos naturalezas no da como resultado dos personas o *prosopa*:

En la brevedad del símbolo, nuestros bienaventurados Padres [de Nicea]... siguieron los Libros Sagrados que hablan de distinta manera de las naturalezas, enseñando una sola persona (*πρόσωπον*) a causa de la estrecha unión que tuvo lugar, para que no se creyera que dividen la perfecta asociación que tuvo el que fue asumido con el que asumió... Porque si se destruyera esta unión, lo que fue asumido no parecería otra cosa que un simple hombre como nosotros (*Hom. cat. 6,3*).

Esta unión no se quebrantó nunca, como lo afirma Teodoro en otro pasaje de la homilía octava:

De esta manera los santos Libros nos enseñan la diferencia de las dos naturalezas, y así tenemos que aprender necesariamente quién es el que asumió y quién es el que fue asumido, y que el que asumió es la naturaleza divina, que hizo por nosotros todas las cosas; mientras que el otro es la naturaleza humana, que fue asumida por nosotros por aquel que es la causa de todo y está en una conjunción inefable y eternamente indisoluble... Las Escrituras divinas nos enseñan también esta unión cuando nos comunican el conocimiento de cada una de estas naturalezas; pero también cuando dicen de una sola lo que conviene a cada una de ellas comprendemos qué unión más maravillosa y sublime ha realizado (*Hom. cat. 8,10*).

Es preciso que tengamos en cuenta esta unión indisoluble; que esta forma de esclavo jamás, en ningún instante, se puede separar de la naturaleza divina que de ella se ha revestido. No es ciertamente la distinción de

las naturalezas la que destruye la estrecha unión, ni es esta unión estrecha la que destruye la distinción de naturalezas, sino que estas mismas naturalezas distintas permanecen en su respectiva existencia, y su unión permanece necesariamente porque el que fue asumido está asociado en honor y gloria a aquel que asumió, porque para eso quiso asumirlo Dios.

En efecto, aun cuando digamos dos naturalezas, no por eso nos vemos obligados a decir dos Señores o dos Hijos; esto sería de una candidez superlativa. Todos aquellos que bajo un aspecto son dos y bajo otro aspecto son uno, la unión que de ellos hace uno no destruye la distinción de naturalezas, ni la distinción de naturalezas se opone a que sean uno (*Hom. cat.* 8,13-4).

Es extraordinaria la claridad de estos pasajes en un documento que es anterior a los escritos de Cirilo de Alejandría y a la definición de Efeso, aunque no basten a probar la ortodoxia de Teodoro. En el sistema de Teodoro hay sin duda exageraciones y omisiones, y su terminología, *homo assumptus*, así como su antítesis *Filius Dei-Filius David*, son censurables a veces. No se puede admitir la explicación que él da de la impecabilidad de Cristo, porque piensa más bien en la *impeccantia* que en la impecabilidad. Le faltó una concepción verdadera de la inmutabilidad de Cristo y de la *Communicatio idiomatum*. Pero todas estas deficiencias no dan derecho a imputarle errores en que no incurrió ni para negarle su parte en el desarrollo de la teología. Hay que tener en cuenta que en tiempo de Teodoro ningún concilio ecuménico había formulado aún la doctrina de la persona de Cristo, de la relación entre *physis*, *hypostasis* y *prosopon*. Sería un anacronismo condenarle por no haberse adherido a la fórmula cristológica del concilio de Calcedonia. Grillmeier, por el contrario, después de examinar cuidadosamente sus escritos auténticos, ha llegado a la conclusión de que ningún teólogo de la generación que vivió entre los años 381 y 431 contribuyó más que Teodoro de Mopsuestia al progreso de la cristología. Si es verdad que su doctrina contenía algunas tendencias peligrosas, es igualmente verdad que tenía elementos positivos que apuntan en la dirección de Calcedonia y prepararon su fórmula (cf. el fragmento *De incarnatione* VIII 62, ed. Sachau 69).

Su refutación de Apolinar y su cristología del Logos-Sarx merecen gran encomio. Tuvo éxito allí donde fracasó Atanasio, es decir, en atribuir al alma de Cristo la importancia teológica que se impone absolutamente. Para apreciar en su justo valor la contribución de Teodoro al progreso de la doctrina cristológica es muy importante la homilía catequética quinta:

Los [discípulos] de Arrio y Eunomio dicen que El tomó un cuerpo, pero no un alma; a modo de alma, dicen ellos, tuvo la naturaleza divina. Rebajan la natura-

leza divina del [Hijo] unigénito hasta tal punto, que [dicen que] desciende de su grandeza natural y realiza las acciones del alma, encerrándose en este cuerpo y haciéndolo todo para que subsista. Ahora bien, si la divinidad hizo las veces del alma, no hubiera pasado hambre, ni sed, ni se hubiera cansado, ni hubiera necesitado alimentos, porque todas estas cosas ocurren al cuerpo a causa de su flaqueza y porque el alma no es capaz de satisfacer sus necesidades más que con lo que posee según la ley de la naturaleza que Dios le ha dado...

Por consiguiente, si las veces del alma las hubiera hecho la divinidad, ella habría realizado también los actos del cuerpo y habría sido verdad la opinión de los herejes descarriados que niegan que [el Hijo] haya tomado un cuerpo y dicen que sólo vivió en apariencia, como los ángeles, y que no era hombre más que aparentemente, sin que poseyera de ninguna manera la naturaleza...

Fue necesario, pues, no sólo que asumiera un cuerpo, sino también un alma inmortal e inteligente. Y no debía abolir solamente la muerte del cuerpo, sino también [la] del alma, que es el pecado...

Con razón, pues, convenía que antes que nada se aboliera el pecado, porque, una vez abolido el pecado, ya no hay entrada para la muerte. Porque es evidente que la inclinación al pecado tiene su origen en la voluntad del alma... Era, pues, necesario que Cristo no asumiera solamente un cuerpo, sino también un alma; más bien tiene que asumirse primero el alma y después, a causa de ella, el cuerpo...

Es, por tanto, gran locura no reconocer que Cristo tomó un alma, y todavía es más necio quien diga que no tomó inteligencia humana, porque ese tal tiene que decir también, o bien que no tomó un alma, o bien que tomó un alma, pero no humana, sino un alma irracional, la que hace vivir a los animales y a las bestias.

Nuestros bienaventurados Padres nos pusieron en guardia contra todo esto cuando dicen: «Se encarnó y se hizo hombre», a fin de que creamos que el que fue asumido y en quien moró el Verbo de Dios es un hombre perfecto, perfecto en todo según la naturaleza humana, compuesto de cuerpo mortal y de alma inteligente, porque fue por el hombre y por su salvación por lo que descendió del cielo (*Hom. cat.* 5,9.11.15.17).

Advertimos aquí el progreso realizado cuando vemos afirmar las dos naturalezas en Cristo. Ya no se dice que consta de Logos y Sarx, sino de Logos y Hombre.

Estudios: H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus* (Friburgo i.B. 1880) 171-197.393-409; E. AMANN, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste*: RSR 14 (1934) 160-190; Id.: DTC 15

(1946) 235-279; R. ARNOU, *Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des «Intelligibles»*: Greg (1936) 116-131; M. JUGIE, *Le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste*: EO 34 (1935) 259-271 (contra Amann); Id., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium* t.5 (París 1935) 99-110; M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*: MSR 2 (1945) 21-29; R. DEVREESE, o.c., 109-118; R. TONNEAU, *Les Homélie Cathéchétiques de Théodore de Mopsueste* (ST 145) (Ciudad del Vaticano 1949) XV-XXXIX; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* (Albi 1948) 181-223; M. V. ANASTOS, *The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia*: DOP 6 (1951) 125-160; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG I (1951) 120-159; F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Roma 1956); P. GALTIER, *Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'Incarnation*: RSR 45 (1957) 161-186.338-360; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 303-309; J. L. MCKENZIE, *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*: TS 19 (1958) 345-373; F. A. SULLIVAN, *Further Notes on Theodore of Mopsuestia*: TS 20 (1959) 264-279; R. A. MORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford 1963); A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 338-362.

2. Antropología

Mario Mercator acusó a Teodoro de ser el padre del pelagianismo (*Comm. adv. haeresim Pelagii*, pref.; *Ref. symboli Theod. Mops.*, pref. n.2). Los extractos de los escritos de Teodoro que presenta como pruebas de acusación, el dictamen de Focio sobre el tratado *Adversus defensores peccati originalis* de Teodoro, así como las citas del quinto concilio ecuménico, dan a entender que la doctrina de Teodoro sobre el pecado original era como sigue: El hombre no fue creado inmortal, sino mortal; Adán y Eva, con su pecado, se perjudicaron solamente a sí mismos; la mortalidad universal no es un castigo por el pecado de Adán; los efectos del pecado de Adán—la condición actual del hombre—no tienen carácter de penalidades, sino de una prueba, un experimento instituido por Dios. Las torturas de los condenados cesarán un día. Después de examinar cuidadosamente las obras auténticas de Teodoro, que están ahora a nuestra disposición, Devreesse llegó a la conclusión de que en ellas no aparece nada de esto absolutamente. El y Amann coinciden en afirmar que de esas obras se puede lograr una síntesis doctrinal sobre el pecado original que es ortodoxa en todos sus detalles. Por eso Devreesse está convencido de que los extractos de Mario Mercator y de Focio estaban falsificados. Aunque no fuera así, es totalmente evidente que hoy día a Teodoro no se le llamaría padre del pelagianismo. En cambio, Gross sigue pensando que Teodoro era contrario a la doctrina del pecado original.

Estudios: E. AMANN: DTC 15 (1946) 270-6; R. DEVREESE: ST 141 (1948) 98-103; J. GROSS, *Theodor von Mopsuestia, ein Gregner der Erbsündenlehre*: ZKG 65 (1953-54) 1-15; I. OÑATIBIA, *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes*: Scriptorium Victoriense 1 (1954) 100-133 (con-

cepto de inmortalidad); W. DE VRIES, *Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia*: OCP 24 (1958) 309-338; A. ZIEGENAUS, *Das Menschenbild des Theodor von Mopsuestia* (diss.) (Munich 1963); A. VÖÖBUS, *Regarding the Theological Anthropology of Theodore of Mopsuestia*: CH 33 (1964) 115-124; G. KOCH, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* (Münchener Theologische Studien, 31) (Munich 1965).

3. *El símbolo bautismal*

En sus diez primeras instrucciones catequéticas, Teodoro explica a sus catecúmenos el credo del bautismo. Como cita muchas veces textualmente varias de sus cláusulas, es posible reconstruir la fórmula entera:

Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, primogénito de todas las criaturas, que fue engendrado por su Padre antes de todos los tiempos, Dios verdadero del Dios verdadero, consubstancial con su Padre, por quien fueron constituidos los mundos y fueron creadas todas las cosas, quien a causa de nosotros, los hombres, y a causa de nuestra salvación, descendió del cielo y se encarnó y se hizo hombre, naciendo de la Virgen María, y fue crucificado bajo Poncio Pilato, fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios y vendrá nuevamente a juzgar a los vivos y a los muertos.

Y en un solo Espíritu Santo, que procede del Padre, Espíritu vivificante. (Confieso) un solo bautismo, una sola santa Iglesia católica, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida perdurable.

Decididamente, este credo no es idéntico al *symbolum fidei* atribuido a Teodoro por Mario Mercator y condenado como suyo por Justiniano, por el concilio quinto y por Leoncio. Así, pues, la autenticidad de este segundo símbolo se presenta muy dudosa, y parece injusto asociarlo, de la manera que sea, al nombre de Teodoro. No se puede creer en la buena fe de quienes se lo atribuyen a él.

Texto: A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrook Studies 5) (Cambridge 1932) (texto siríaco y traducción inglesa); R. TONNEAU, o.c. (texto siríaco y traducción francesa).

Estudio: R. DEVRESSE: ST 141 (1948) 103-120.256-257.

4. *Eucaristía*

El descubrimiento de las *Homilias catequéticas* nos permite hacernos una idea de la teología sacramental de Teodoro. Enseña claramente la presencia real y el carácter sacrificial de la Eucaristía. Rechaza explícitamente la interpretación puramente simbólica del sacramento:

Con razón, pues, al dar el pan no dijo: Esto es la figura de mi cuerpo, sino «Esto es mi cuerpo»; y de la misma manera el cáliz, no [dijo]: Esto es la figura de mi sangre, sino: «Esto es mi sangre», porque quiso que, habiendo éstos [el pan y el cáliz] recibido la gracia y la venida del Espíritu Santo, nosotros no miremos más a su naturaleza, sino que los tomemos como que son el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor... Por consiguiente, es preciso que tampoco nosotros... consideremos en adelante como pan y un cáliz lo que se presenta, sino como el cuerpo y la sangre de Cristo (*Hom. cat.* 15,10-11).

Encontramos un pasaje exactamente paralelo a éste en el texto del fragmento griego de su comentario al Evangelio de San Mateo:

No dijo [Cristo]: Esto es el símbolo de mi cuerpo, y esto, el de mi sangre, sino: «Esto es mi cuerpo y mi sangre», enseñándonos a no mirar a la naturaleza de lo que está delante, sino que se ha cambiado en carne y sangre por la acción de gracias que se ha pronunciado (PG 66,713).

El cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo se realiza por la epiclesis o invocación del Espíritu Santo sobre la oblación. Teodoro dice que el sacerdote pide «a Dios que descienda el Espíritu Santo y que la gracia venga de lo alto sobre el pan y vino presentados, para que se vea que es verdadero el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor, que es el memorial de la inmortalidad... Desde este momento creemos que son el cuerpo y la sangre de Cristo inmortales, incorruptibles, impasibles e inmutables por naturaleza, como ocurrió con el cuerpo de Nuestro Señor por medio de la resurrección» (*Hom. cat.* 16,12). Habiendo partido el «santo pan», el sacerdote «con el pan traza sobre la sangre la señal de la cruz y con la sangre sobre el pan..., a fin de manifestar a todos con ello que... son el memorial de la muerte y de la pasión que padeció el cuerpo de Nuestro Señor cuando su sangre fue derramada en la cruz por todos nosotros» (*Hom. cat.* 16,15). Teodoro enseña explícitamente que todos los que comulgan reciben a Cristo entero:

Cada uno de nosotros toma un pequeño bocado, pero creemos recibir en este bocado a [Cristo] entero. Porque sería muy extraño que la hemorroísa recibiera un don divino con sólo acercarse a la extremidad de su vestidura, que no era ni siquiera una parte de su cuerpo, sino del vestido, y, en cambio, nosotros no creamos que en una parte de su cuerpo le recibimos a El todo entero (*Hom. cat.* 16,18).

Nos acercamos todos a Cristo Nuestro Señor..., quien, con un amor como de madre natural, cuidó de alimen-

tarnos con su propio cuerpo, y en una segunda figura colocó ante nosotros los dos elementos, el pan y el cáliz, y son su cuerpo y su sangre... Aunque a nosotros viene partiéndose a sí mismo, sin embargo, en cada porción se da todo entero y está cerca de todos nosotros, y se da a cada uno de nosotros para que le tomemos y le abracemos con todas nuestras fuerzas y le manifestemos nuestro amor, cada cual a su gusto (*Hom. cat.* 16,26).

En cuanto al momento y forma de la consagración, Teodoro afirma que es obra de la epiclesis del Espíritu Santo:

No debemos mirar ya como pan y cáliz lo que se presenta, sino como el cuerpo y la sangre de Cristo, en que los convierte la venida de la gracia del Espíritu Santo (*Hom. cat.* 15,11).

Creemos que aquellos que la gracia divina ha elegido sacerdotes de la nueva alianza por la venida del Espíritu Santo sobre ellos, realizan por los sacramentos aquello mismo que creemos que realizó y realizará efectivamente Cristo Nuestro Señor (*Hom. cat.* 15,19).

Único es el pan y único el cuerpo de Cristo Nuestro Señor, en el que se ha transformado el pan que ha sido presentado; tal transformación la recibe solamente por la venida del Espíritu Santo (*Hom. cat.* 16,24).

La oblación misma es ofrecida efectivamente para esto, para que lo que se presenta se convierta, por la venida del Espíritu Santo, en el cuerpo y la sangre de Cristo (*Hom. cat.* 16,25).

Te enseña a no mirar lo que aparece, sino a representar en tu corazón aquello en que se ha convertido lo que había sido presentado y que por la venida del Espíritu Santo es el cuerpo de Cristo (*Hom. cat.* 16,28).

(Lo que) es presentado es pan y vino comunes, mas por la venida del Espíritu Santo es transformado en cuerpo y en sangre; de este modo se convierte en la virtud de un alimento espiritual e inmortal (*Hom. cat.* 16,36).

Teodoro es, pues, de la misma opinión que Cirilo de Jerusalén respecto de la epiclesis: a ella le atribuyen los dos la consagración.

Estudios: M. JUGIE, *Le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste*: EO 38 (1935) 263-266 (la presencia real), 266-270 (la epiclesis); F. J. REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* (SCA 2) (Washington 1942); J. LÉCUYER, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste*: RSR 36 (1949) 481-516; J. QUASTEN, *Mysterium tremendum: Vom christlichen Mysterium* (Düsseldorf 1951) 66-75; I. OÑATIBIA, *Aspectos de la doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre el ministerio sagrado*: Teología del Sacerdocio 2 (1970) 93-117.

5. Penitencia

Teodoro es un testigo en favor de la existencia del sacramento de la penitencia y de su necesidad como preparación a la comunión para todos los que han caído en pecado grave después del bautismo. Pocos son los escritores cristianos de la antigüedad que dan tanta información sobre esta materia como él. Distingue claramente entre pecados «involuntarios» o veniales y pecados «grandes». Asegura a sus neófitos que la primera clase no debería impedirles el acercarse a la comunión, por cuanto que obtendrán el perdón de esos pecados en la recepción de la Eucaristía, si es que se arrepienten de ellos:

El cuerpo y la sangre de Nuestro Señor... nos fortalecerá... siempre que no hayamos obrado voluntariamente, sino que ellas (las faltas) nos hayan acometido sin que nosotros nos diéramos cuenta y hayamos caído por flaqueza de nuestra naturaleza, contra nuestro deseo, y, por el contrario, hayamos sentido una gran tristeza y roguemos a Dios con viva contrición a causa de nuestras faltas que hemos cometido... Si obramos el bien con diligencia y nos horrorizamos del mal y nos arrepentimos sinceramente de las faltas que nos sobrevienen..., recibiremos ciertamente el don de la remisión de las faltas por la recepción de los santos misterios (*Hom. cat. 16, 34-35*).

Por otra parte, los pecados graves impiden a los culpables participar de la Eucaristía, a no ser que hagan una confesión sacramental a un sacerdote y en secreto:

Si hemos cometido un gran pecado, que va en contra de la ley..., es preciso que aflijamos nuestra conciencia con todas nuestras fuerzas, a fin de que nos apresuremos a hacer, como se debe, la penitencia de las faltas. No nos recetemos a nosotros mismos el tratamiento de estas (faltas), antes bien sepamos que así como a nuestro cuerpo, que es pasible, Dios ha dado plantas medicinales, de las que se sirven los expertos para nuestro tratamiento, así también para nuestra alma, creada mudable, nos ha dado la penitencia como remedio a las faltas, y desde el principio se dieron normas sobre ella. Los pontífices y los expertos que tratan y cuidan de los culpables presentan a la conciencia de los penitentes el tratamiento que necesitan, de acuerdo con la disciplina y la sabiduría eclesiástica, según la medida de las faltas...

Tal es, en efecto, el tratamiento de los pecados que Dios ha establecido y que ha confiado a los pontífices de la Iglesia, a fin de que, sirviéndose de él con toda diligencia, curen los males de los hombres...

Ya que sabéis esto—que en su gran solicitud por nosotros Dios nos otorgó la penitencia y nos mostró la me-

dicina de la contrición y que ha puesto a los pontífices como médicos de las faltas, para que por medio de ellos, recibiendo aquí (abajo) el tratamiento y la remisión de los pecados, nos veamos libres de la venganza futura—, debemos acercarnos a los pontífices con una gran confianza y revelarles nuestros pecados a quienes con absoluta solicitud, compasión y caridad, de acuerdo con las normas expuestas más arriba, ofrecen el tratamiento a los culpables, sin divulgar lo que no se debe revelar, sino guardando para sí mismos lo que ocurrió, como cuadra a padres verdaderos y benévolos, obligados a tener en cuenta la vergüenza de sus hijos y a aplicar a su cuerpo lo que ha de curarle (*Hom. cat.* 16,39.40.44).

Teodoro añade que, después de arrepentirse, el pecador «debería colocarse nuevamente en la misma confianza que tuvo antes, porque fue censurado y él corrigió sus caminos, y por medio de un arrepentimiento verdadero ha recibido el perdón de sus pecados» (*ibid.*, 43).

Estudios: M. JUGIE, *art.cit.*, 270-271; F. J. REINE, *o.c.*, 50-54; I. OÑATIBIA, *La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia eclesiástica:* Kyriakon, Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 427-440.

POLICRONIO DE APAMEA

Policronio, obispo de Apamea de Siria, era hermano de Teodoro de Mopsuestia. Teodoreto (*Hist. eccl.* 5,40,2) le alaba como excelente pastor de la iglesia de Apamea, que «gobernó con gran acierto, distinguiéndose por la gracia de su lenguaje y por la santidad de su vida». Cuando Teodoreto escribió estas palabras (hacia el 428), Policronio vivía todavía, pero murió antes de que los obispos se reunieran en Efeso en junio del 431. Compuso comentarios a los libros del Antiguo Testamento y hay que colocarle entre los grandes exegetas de la escuela de Antioquía. Para los fragmentos aislados que se conocen por ahora, y que se refieren principalmente a Job, Daniel y Ezequiel, tenemos que depender de las *catenae*. Como algunos de sus fragmentos de exégesis sobre los dos últimos profetas se encuentran en la *catena* de Juan Drungarius, es muy probable que los *scholia* anónimos sobre Jeremías que se encuentran también allí pertenezcan igualmente a nuestro autor. Esta es, al menos, la conclusión a que llegó Faulhaber. Sigue siendo objeto de duda la identificación que hiciera Dieu de la obra de Policronio con un comentario sobre Jeremías que se conserva bajo el nombre de San Juan Crisóstomo en el *Cod. Ott.* 7 s.XVI y en otros manuscritos y que fue publicado por primera vez en Lyon, en 1623, por M. Ghislerius (reimpreso en PG 64, 739-1038). Por pocos que sean los fragmentos que se conservan de las obras de Policronio, bastan para probar que, al igual que su hermano, era acérrimamente opuesto a la interpretación

alegórica (sobre Ez 28,2), pero estaba bien pertrechado de conocimientos históricos, cronológicos y arqueológicos para explicar el sentido literal de las Escrituras. Su exposición acusa tendencias racionalistas, en cuanto que repetidas veces trata de interpretar las profecías mesiánicas como alusiones a acontecimientos de un futuro próximo. Si tiene esto en común con su hermano, en cambio no coincide en absoluto con él en lo que se refiere a la canonicidad del libro de Job. Policronio la defiende con fuerza. Ninguna de las citas que poseemos muestra huella alguna de nestorianismo. Su interpretación del libro de Daniel resultó tener algunos puntos de coincidencia con la del filósofo neoplatónico Porfirio, lo cual dio lugar más tarde a ciertas críticas.

Fragmentos: PG 93,13-470.

Estudios: O. BARDENHEWER, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea* (Friburgo i.B. 1879); M. FAULHABER, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften* (Friburgo i.B. 1899) 125-129.149-153.157ss.181ss; L. DIEU, *Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de Polychronius d'Apamée?*: RHE 14 (1913) 685-701; L. DENNEFELD, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule* (Friburgo i.B. 1909) 61-67; A. VACCARI, *Un commento a Giobbe di Giuliano di Eclano* (Roma 1915) (su principal fuente es Policronio); cf. J. STIGLMAYR: ZkTh 43 (1919) 269ss; C. WEIMANN, *Der Hiobkommentar des Julianus von Aeclanum*: ThR 15 (1916) 241-248; U. BERTINI, *La catena greca in Giobbe*: Bibl 4 (1923) 129-142; R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 177 (3 Reg 19,11-12).

SAN JUAN CRISOSTOMO

De los cuatro grandes Padres del Oriente y de los tres grandes doctores ecuménicos de la Iglesia griega, sólo uno pertenece a la escuela de Antioquía, San Juan Crisóstomo. Ningún escritor cristiano de la antigüedad tuvo tantos biógrafos y panegiristas como él, desde el escrito más antiguo y mejor de todos, compuesto el año 415 por el obispo Paladio de Elenópolis (cf. *supra*, p.196s), hasta el último, que se escribió en época bizantina. Por desgracia, ninguno aporta los datos necesarios para determinar la fecha exacta de su nacimiento, que debió de ocurrir entre los años 344 y 354. Como su amigo y condiscípulo Teodoro de Mopsuestia, nació en Antioquía en el seno de una familia cristiana noble y acomodada. Su primera educación la recibió de su piadosa madre, Antusa, quien había perdido a su marido contando ella solamente veinte años y cuando Juan era todavía un niño. Aprendió filosofía con Andragathius y retórica con el famoso sofista Libanios (cf. *supra*, p.245). «A la edad de dieciocho años, cuenta Paladio (5), se rebeló contra los profesores de palabrerías; en llegando a la madurez de espíritu, se enamoró de la doctrina sagrada. Al frente de la iglesia de Antioquía estaba por entonces el bienaventurado Melecio el Confesor, armenio de raza. Reparó en

aquel joven tan bien dispuesto y, prendado de la belleza de su carácter, se hacía acompañar de él continuamente, previendo con visión profética el futuro del joven. Habiéndole servido durante tres años, admitido al baño de la regeneración, fue promovido lector». Durante este período tuvo como maestro de teología a Diodoro de Tarso. Llevaba en casa una vida de estricta mortificación, y se hubiera retirado del mundo a no ser por su madre, que le pidió que no la hiciera viuda por segunda vez (*De sacerdotio* 1,4). Al fin, sin embargo, terminó dirigiéndose a las montañas vecinas, y encontró allí a un ermitaño anciano, con quien compartió la vida durante cuatro años. «Se retiró entonces a una cueva solo, buscando ocultarse. Permaneció allí veinticuatro meses; la mayor parte del tiempo lo pasaba sin dormir, estudiando los testamentos de Cristo para despejar la ignorancia. Al no recostarse durante esos dos años, ni de noche ni de día, se le atrofiaron las partes infragástricas y las funciones de los riñones quedaron afectadas por el frío. Como no podía valerse por sí solo, volvió al puerto de la Iglesia» (PALADIO, 5).

Vuelto a Antioquía, el año 381 le ordenó de diácono Melecio y el 386 de sacerdote el obispo Flaviano. Este último le asignó como deber especial el predicar en la iglesia principal de la ciudad. Durante doce años, desde el 386 hasta el 397, cumplió este oficio con tanto celo, habilidad y éxito, que se aseguró para siempre el título del más grande orador sagrado de la cristiandad. Fue durante este tiempo cuando pronunció sus más famosas homilías.

Este período feliz y tranquilo de su vida terminó un tanto ex abrupto cuando el 27 de septiembre del 397 murió Nectario, patriarca de Constantinopla, y para sucederle fue elegido Juan. Como éste no mostrara ninguna apetencia a aceptar el cargo, fue llevado a la capital por orden de Arcadio por la fuerza y con engaño. Se le obligó a Teófilo, patriarca de Alejandría, a consagrarle el 26 de febrero del 398. Inmediatamente Crisóstomo puso manos a la obra en la reforma de la ciudad y del clero, que se habían corrompido en tiempos de su predecesor. Pronto quedó claro, sin embargo, que su nombramiento para la sede de la residencia imperial fue la mayor desgracia de su vida. No encajaba en su nueva posición. Nunca se dio cuenta de la diferencia esencial que existía entre el ambiente envenenado de la residencia imperial y el clima más puro de la capital provinciana de Antioquía. Su alma era demasiado noble y generosa para no perderse en medio de las intrigas de la corte. Su sentido de la dignidad personal era demasiado elevado como para rebajarse a aquella actitud servil hacia las majestades imperiales que le hubiera podido asegurar el favor duradero de los emperadores. Por el contrario, su temperamento ardiente le traicionó no pocas veces, arrastrándole a un

lenguaje y a un modo de actuar inconsiderados, si no ofensivos. Su plan de reforma del clero y del laicado era quimérico, y su inflexible adhesión al ideal no produjo más resultado que el de unir en contra suya todas las fuerzas hostiles; él estaba ayuno de la artera diplomacia que incita a un enemigo a pelear con otro.

A pesar de que él mismo daba ejemplo de simplicidad y dedicó sus cuantiosos ingresos a erigir hospitales y a socorrer a los pobres, sus esfuerzos llenos de celo por elevar el tono moral de los sacerdotes y del pueblo encontraron fuerte oposición. Esta se trocó en odio cuando el año 401, en un sínodo de Efeso, mandó deponer a seis obispos culpables de simonía. Entonces sus adversarios de dentro y fuera aunaron sus fuerzas para destruirlo. A pesar de que al principio sus relaciones con la corte imperial habían sido amistosas, la situación cambió rápidamente después de la caída del todopoderoso e influyente Eutropio (399), consejero y secretario favorito del pusilánime emperador Arcadio. La autoridad imperial pasó a manos de la emperatriz Eudoxia, a quien le habían envenenado en contra de Juan, sugiriéndole insidiosamente que las invectivas de éste contra el lujo y la depravación iban directamente contra ella y contra su corte. Por añadidura, los propios colegas episcopales de Crisóstomo, Severiano de Gábalá, Acacio de Berea y Antíoco de Ptolemaida, hicieron todo lo posible para fomentar el creciente resentimiento de Eudoxia contra el patriarca.

Su intriga tuvo rotundo éxito, especialmente a partir del brusco reproche de Crisóstomo a la emperatriz por haberse apoderado de un solar. Con todo, su enemigo más peligroso era Teófilo de Alejandría, que estaba resentido contra el patriarca de Constantinopla desde que el emperador Arcadio le había obligado a consagrarle. Su antipatía se trocó en rabia cuando el año 402 fue llamado a la capital para responder, ante un sínodo presidido por Crisóstomo, de las acusaciones que hicieran contra él los monjes del desierto de Nitria. Teófilo le hizo a aquél responsable de esta citación, y, con la ayuda de la emperatriz, decidió volver las tornas a Crisóstomo. Convocó una reunión de treinta y seis obispos, de los cuales todos menos siete eran de Egipto y todos enemigos de Crisóstomo. Este sínodo, llamado de la Encina, suburbio de Calcedonia, condenó al patriarca de la capital basándose en veintinueve cargos inventados. (Las actas de este sínodo nos las ha conservado Focio, *Bibl. cod.* 59.) Después que Crisóstomo se negó por tres veces a presentarse ante esta «corte episcopal», fue declarado depuesto en agosto del 403. El emperador Arcadio aprobó la decisión del sínodo y le desterró a Bitinia. Esta primera expulsión no duró mucho tiempo, pues fue llamado al día siguiente. Asustada por la desenfrenada indignación del pueblo de Constantinopla y por un trágico accidente que ocurrió en

el palacio imperial, la misma emperatriz había pedido su regreso. Crisóstomo volvió a entrar en la capital en medio de una triunfal procesión y pronunció en la iglesia de los Apóstoles un discurso jubiloso, que se conserva todavía (*Hom. 1 post reditum*). En un segundo discurso, quizás al día siguiente, habló de la emperatriz en los términos más elogiosos (SOZOMENO, *Hist. eccl.* 8,18,8). Esta situación de paz se vio turbada violentamente dos meses más tarde, cuando Crisóstomo se lamentó de los ruidosos e incidentes entretenimientos y danzas públicas que señalaron la dedicación de una estatua de plata de Eudoxia a pocos pasos de la catedral. Sus enemigos no tardaron en presentarlo como una afrenta personal. Profundamente herida, la emperatriz no hizo gran cosa para ocultar su resentimiento; Crisóstomo, por su parte, enfurecido por las pruebas de renovada hostilidad e impulsado por su ardiente temperamento, cometió una imprudencia que fue fatal en sus consecuencias. En la fiesta de San Juan Bautista empezó su sermón con estas palabras: «Ya se enfurece nuevamente Herodías; nuevamente se conmueve; baila de nuevo y nuevamente pide en una bandeja la cabeza de Juan» (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 6,18; SOZOMENO, *Hist. eccl.* 8,20). Sus enemigos consideraron esta sensacional introducción como una alusión a Eudoxia y resolvieron asegurar su deportación sobre la base de haber asumido ilegalmente la dirección de una sede de la cual había sido depuesto canónicamente. El emperador ordenó a Crisóstomo que cesara de ejercer las funciones eclesiásticas, cosa que él rehusó hacer. Entonces se le prohibió hacer uso de ninguna iglesia. Cuando él y los leales sacerdotes que le seguían fieles reunieron, en la vigilia de Pascua del año 404, a los catecúmenos en los baños de Constante para conferirles solemnemente el bautismo, la ceremonia quedó interrumpida por la intervención armada; los fieles fueron arrojados fuera y el agua bautismal quedó teñida en sangre (PALADIO, 33.34; SÓCRATES, *Hist. eccl.* 6,18,14). Cinco días después de Pentecostés, el 9 de junio del 404, un notario imperial informaba a Crisóstomo que tenía que abandonar la ciudad inmediatamente, y así lo hizo. Fue desterrado a Cúcuso, en la Baja Armenia, donde permaneció tres años. Bien pronto su antigua comunidad de Antioquía acudió en peregrinación a ver a su querido predicador. «Cuando ellos [sus enemigos] vieron que la iglesia de Antioquía emigraba a la iglesia de Armenia y que desde aquí la sabiduría, llena de gracia, de Juan cantaba a la iglesia de Antioquía, desearon cortar rápidamente su vida» (PALADIO, 38). A petición suya, Arcadio le desterró a Pitio, lugar salvaje en la extremidad oriental del mar Negro. Quebrantado por las penalidades del camino y por verse obligado a caminar a pie con un tiempo riguroso, murió en Comana, en el Ponto, el 14 de septiembre del 407, antes de llegar a su destino. Sus restos mortales fueron

traídos en solemne procesión a Constantinopla el 27 de enero del 438 y enterrados en la iglesia de los Apóstoles. El emperador Teodosio II, hijo de Eudoxia (que había muerto ya el 404), salió al encuentro del cortejo fúnebre. «Apoyó su rostro sobre el féretro y rogó y suplicó que perdonaran a sus padres el daño que le habían ocasionado por ignorancia» (TEODORETO, *Hist. eccl.* 5,36).

Antes de abandonar Constantinopla, Crisóstomo había apelado al papa Inocencio I de Roma y a los obispos Venerio de Milán y Cromacio de Aquileya, y había pedido que se formara un tribunal. Paladio nos ha conservado esta comunicación (*Dialog.* 8-11). Poco después, Teófilo de Alejandría notificaba al Papa la deposición de Juan. El papa Inocencio se negó a aceptarla y pidió que abriera una investigación un sínodo compuesto de obispos occidentales y orientales. Al ser rechazada esta proposición, el Papa y todo el Occidente rompieron la comunión con Constantinopla, Alejandría y Antioquía hasta que no se diera cumplida satisfacción. Arsacio, primer sucesor de Crisóstomo, murió el 11 de noviembre del 405. Le sucedió Atico. El y sus amigos fueron admitidos nuevamente en la comunión de Roma, pero sólo después que prometieron volver a insertar en los dípticos el nombre de Juan, que ya había muerto entretanto.

Estudios biográficos: Para las ediciones, traducciones y estudios de la *Vita* de Paladio, cf. *supra*, p.196s. Más material biográfico en SÓCRATES, *Hist. eccl.* 6,2-23; 7,25-45; SOZOMENO, *Hist. eccl.* 8,2-28; TEODORETO, *Hist. eccl.* 5,27-36.—P. R. COLEMAN-NORTON, *The Vita sancti Chrysostomi by Georgius Alexandrinus*: CPh 20 (1925) 69-72 (su fuente es la *Vita* de Paladio); C. BAUR, *Georg Alexandrinus*: BZ 27 (1927) 1-16; K. I. DYOBUNOTIS: EEBS (1925) 50-83 (edición de 5 *encomia* de Cosme Vestitor sobre la traslación de las reliquias, del MS 231 de la Biblioteca de Atenas); Id.: EPh (1932) 80-91 (*encomium* sobre Crisóstomo, Basilio y Gregorio Nacianceno); Id.: Θεολογία (1934) 51-68 (*encomium* de Nicetas Paphlagonius); F. LUDWIG, *Der heilige Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof* (Braunsberg 1883); P. UBALDI, *La sinodo ad Quercum dell'anno 403*: Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, ser.2 t.52 (1903) 33-97; J. GOTTFELD, *La statue de l'impératrice Eudoxie à Constantinople*: EO 10 (1907) 274-276; F. SCHEMEL, *Der Sophist Libanios als Schüler und Lehrer*: Neue Jahrbücher für das klass. Altertum 20 (1907) 52-69; H. KELLNER, *Die Verehrung des hl. Johannes Chrysostomus im Morgen- und Abendland*: Chrysostomika (Roma 1908) 1007-1012; A. NÄGELE, *Chrysostomos und Libanios*: *ibid.*, 87-142; A. ROCCHI, *Lipsanologia o storia delle reliquie di S. Giovanni Crisostomo*: *ibid.*, 1039-1040; E. WÜNSCHER-BECCHI, *Saggio d'iconografia di S. Giovanni Crisostomo*: *ibid.*, 1113-1138; P. MAAS, *Libanios und Johannes Chrysostomos*: SAB (1912) II 1123-1126; C. BAUR, *Wann ist Chrysostomus geboren?*: ZkTh 52 (1928) 401-406; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften* (Leipzig 1930) vol.3 (Antiocheia): P. COHAUSZ, *Das Chrysostomusdrama*: Theol.-Prakt. Quartalschrift 84 (1931) 1-20; J. F. D'ALTON, *Chrysostom in Exile*: IER (1935) 225-238; E. SCHWARTZ, *Palladiana*: ZNW 36 (1937) 168-192 (Teófilo y Crisóstomo); S. SCHWIEFZ, *Das morgenländische Mönchtum* 3 (Maguncia 1938) 254-273, 290-293 (Crisóstomo como monje); C. A. BALDUCCI, *Il dissidio fra S. Giovanni Crisostomo e Eudossia*: Atti IV Congresso Nazionale di Studi Romani 1 (1938) 303-310; K. M. SETTON, *Christian Attitude to*

wards the Emperor in the Fourth Century (Nueva York 1941) 163-195 (Crisóstomo y la corte imperial); J. DUMORTIER, *La valeur historique du Dialogue de Palladius et la chronologie de S. Jean Chrysostome*: MSR 7 (1951) 51-56; B. TZORTZATOS, *Juan Crisóstomo a la luz de sus cartas* (en griego) (Atenas 1952); I. DUMORTIER, *La culture profane de saint Jean Chrysostome*: MSR 10 (1953) 53-62; E. DEMOUGEOT, *Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé*: Studi Bizantini e Neoellen. (1953) 44-54; A. H. M. JONES, *St. John Chrysostom's Parentage and Education*: HThR 46 (1953) 171-173; Q. CATAUDELLA, *Giovanni Crisostomo nel romanzo di Achille Tazio*: La Parola del Passato 9 (1954) 25-44; E. DEMOUGEOT, *À propos des interventions du pape Innocent I^{er} dans la politique séculière*: RH 212 (1954) 23-38; A. J. VISSER, *Johannes Chrysostomus als anti-Joods polemicus*: NAKG 40 (1954) 193-206; J. H. GRUNINGER, *Les dernières années de saint Jean Chrysostome 404-407. Son second exil et sa mort*: Proche-Orient Chrét. 6 (1956) 3-10 (breve, sin documentación).

Monografías: E. VENABLES: DCB 1 (1877) 518-535; E. PREUSCHEN: RE 4 (1898) 101-111; G. BARDY: DTC 8 (1924) 660-690; H. LIETZMANN: PWK 9 (1916) 1811-1828; C. BAUR: LThK 2 (1931) 951-955; Q. CATAUDELLA: EC 6 (1955) 534-543; F. L. CROSS: ODC (1957) 282-283; W. ELTESTER: RGG³ 2 (1957) 1818-9; J. A. NEANDER, *Der hl. Johannes Chrysostomus und die Kirche* 2 vols. 5.^a ed. (Berlín 1858); W. R. W. STEPHENS, *Saint John Chrysostom. His Life and Times* (Londres 1880); A. PUECH, *S. Jean Chrysostome* 5.^a ed. (París 1905); P. E. LEGRAND, *Saint Chrysostome* (Les moralistes chrétiens) (París 1942); I. GIORDANI, *S. Giovanni Crisostomo* (Padua 1929); C. BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit* 2 vols. (Munich 1929-1930) (vol.1 Antioquía, vol.2 Constantinopla); A. CARRILLO DE ALBORNOZ, *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el imperio bizantino del s.IV* (Madrid 1934); J. HADZEGA, *La vida de San Juan Crisóstomo y un análisis de sus obras* (en ruso) (Uzhgorod 1936); B. H. VANDENBERGHE, *Chrysostomus, de grote redenaar. Cultuurbeeld van het oude Antiochië* (Utrecht 1939); D. ATTWATER, *St. John Chrysostom* (Milwaukee 1939); A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre* (París 1949); M. COSTANZA, *De Heil. Joh. Chrysostomus* (Haarlem 1952); H. F. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (Stuttgart 1955) 137-152; C. V. GHEORGIU, *Saint Jean Bouche d'Or* (trad. del rumano por L. Lamoure) (París 1957); H. LIETZMANN, *Kleine Schriften I* (TU 67) (Berlín 1958) 1811-1828 (reproducción del artículo de PWK); B. H. VANDENBERGHE, *John of the Gold Mouth* (Westminster, Md. 1958); J. A. S. DE CARVALHO, *S. Joao Crisostomo, o Boca de Ouro* (Lisboa 1959); D. ATTWATER, *St. John Chrysostom, Pastor and Preacher* (Londres 1959); A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrisostome et les moins de Syrie* (París 1959); G. H. ETTLINGER, *Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise Ad viduam iuniorum*: Traditio 16 (1960) 373-389 (la fecha de nacimiento entre el 340 y 350); K. BAUS, *Johannes Chrysostomos*: LThK² 5 (1960) 1018-1021; V. GHEORGIU, *Johannes Chrysostomus oder Goldmund, der unliebsame Mahner* (Colonia 1960); D. ATTWATER, *Bouche d'Or, Voix de l'Église Saint Jean Chrysostome* (Tours 1961); S. VEROSTA, *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe* (Viena 1961); R. E. CARTER, *The Chronology of Saint John Chrysostom's Early Life*: Traditio 18 (1962) 357-364; H. TARDIFF, *Jean Chrysostome* (París 1963); S. NEILL, *Chrysostom and His Message* (Nueva York 1963); D. STIERNON, *Jean le Chrysostome (Bouche d'Or)*: Catholicisme 6 (1964) 498-511; C. ZANDONELLA, *Giovanni Crisostomo* (Turín 1965); D. STIERNON y A. M. RAGGI, *Giovanni Crisostomo*: Bibliotheca Sanctorum 6 (1965) 669-701; L. J. O'DONOVAN, *Encounter with Holiness: John Chrysostom and Rudolf Otto*: Personalist 47 (1966) 248-263; L. SCHLÄPFER, *Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus* (Düsseldorf 1966); R. E. CARTER, *The Future of Chrysostom Studies*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 14-21.

SUS ESCRITOS

Entre los Padres griegos no hay nadie que haya dejado una herencia literaria tan copiosa como Crisóstomo. Además, él es el único, entre los antiguos antioquenos, cuyos escritos se han conservado casi íntegramente. Este trato de favor se lo deben a la personalidad de su autor y a su valor intrínseco. Ningún escritor oriental ha conseguido la admiración y el amor de la posteridad en el grado que lo consiguió él. La misma tragedia de su vida, ocasionada por la extraordinaria sinceridad e integridad de su carácter, sirvió para realzar su gloria y su fama. Sigue siendo el más encantador de los Padres griegos y una de las personalidades más simpáticas de la antigüedad cristiana. Su don extraordinario de elocuencia le valió el glorioso título de «Crisóstomo», «Boca de Oro», que casi ha suplantado a su verdadero nombre desde que le fue otorgado por primera vez en el siglo VI. Su notable pureza de lenguaje refleja un pensamiento noble y natural y le recuerda a uno los tiempos clásicos. Las cualidades áticas de su lenguaje las alabó ya Isidoro de Pelusio (*Ep.* 5,2), y uno de los más grandes sabios de los tiempos modernos, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, declaró que su estilo es «la expresión armoniosa de un alma ática».

Estudios: L. ACKERMANN, *Die Beredsamkeit des heiligen Johannes Chrysostomus* (Würzburg 1889); T. E. AMERINGER, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom* (Washington 1921); H. DEGEN, *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomos* Diss. (Friburgo 1921); U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die griech. Literatur des Altertums* 4ª ed. (Berlín 1924) 296ss; H. M. HUBBEL, *Chrysostom and Rhetoric*: CPh 19 (1924) 261-276; F. W. A. DICKINSON, *The Use of the Optative Mood in the Works of St. John Chrysostom* (Washington 1926); S. SKIMINA, *De Joannis Chrysostomi rhythmo oratorio* (Cracovia 1927); E. PETERSON, *Die Bedeutung der ὠκεοπέ - Akklamation*: RhM N.F. 78 (1929) 221-223; M. A. BURNS, *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues. A Study of their Rhetorical Qualities and Forms* (Washington 1930); M. SOFFRAY, *Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les Homélie sur les statues* (París 1939); P. KUKULES, *Proverbios y frases proverbiales en Crisóstomo* (en griego): *Studies in Honor of Th. Borea* (Atenas 1939) 355-368; cf. BZ 40 (1940) 264; W. A. MAAT, *A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De sacerdotio* (Washington 1944); M. SIMONETTI, *Sulla struttura dei Panegyrici di S. Giovanni Crisostomo*: RIL 86 (1953) 159-180; A. WENGER, *Homélie patristiques et hymnes mélodiques, Jean Chrysostome et Romanos le Mélode*: REB 13 (1955) 157-160; R. E. CARTER, *Saint John Chrysostom's Rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny*: *Traditio* 14 (1958) 367-371; K. KÜNDIG, *Die dreifache Sprache des heiligen Chrysostomus*: *Schweizerische Kirchenzeitung* 134 (1966) 58-59.

Aunque también escribió algunos tratados sobre temas prácticos y gran número de cartas, la mayor parte de las obras de Crisóstomo están en forma de sermones. Ofrecen una visión llena de colorido de las condiciones eclesiásticas y políticas,

sociales y culturales en las capitales de Siria y de Bizancio, y siguen siendo un rico venero para teólogos, historiadores y arqueólogos.

Su gran prestigio como orador, con quien sólo puede compararse en el Occidente San Agustín, hizo que muchos autores buscaran la inmortalidad para sus escritos poniéndolos bajo el nombre de Crisóstomo. La tarea de discernir lo espurio de lo genuino sigue siendo un campo de investigación fructuosa y debe terminarse antes de que se pueda esperar una edición genuinamente crítica de sus obras, que se echa mucho de menos.

Afortunadamente, poseemos material muy abundante y excelente para una edición crítica, pues el acervo de manuscritos griegos es impresionante. Lo mismo puede decirse de los innumerables fragmentos y extractos de sus obras en *catenae* exegeticas y en florilegios ascéticos. Para muchos escritos suyos contamos, además, con gran número de traducciones. Las más antiguas, la latina, la siríaca y la armenia, presentan un valor especial para la preparación del texto crítico. Mas por el momento no existe un estudio satisfactorio de los manuscritos griegos y aún no se ha determinado el valor de las distintas versiones.

Colecciones: Publicaron ediciones completas el jesuita FRONTON DU DUC, 12 vols. (París 1609-1633), el anglicano HENRY SAVILE, 8 vols. (Eton 1612) (solamente texto griego) y el benedictino BERNARD DE MONTEFAUCON, 13 vols. (París 1718-1738). Esta última tuvo varias reimpresiones: en Venecia, 1734-1741, en 13 vols.; en 1780, en 14 vols.; en París, 1834-1840, en 13 vols. con algunas correcciones; la misma edición (aumentada con un *Supplementum* más bien dudoso) se encuentra en PG 47-64 fuera del *Comentario sobre Mateo*, que es reimpresión de la edición de Field (1839). J. BAREILLE volvió a publicar el texto griego de Montfaucon, con una traducción francesa, en 19 vols. (París 1865-1873). Entre todas estas ediciones, la de Savile no ha sido superada y es la que mejor texto ofrece. Cf. S. L. GREENSLADE, *The Printer's Copy for the Eton Chrysostom 1610-1613*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 60-64.

Fragmentos: Los fragmentos que se encuentran en las *catenae* y *florilegia* han sido recogidos por S. HAIDACHER, *Studien über Chrysostomus-Eklogen*: SAW Phil.-hist. Kl. 144,4 (Viena 1902) (la colección de Teodoro Dafnopates, del siglo x); Id., *Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefe*: ZkTh 26 (1902) 190-194; Id., *Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephräm Syrus*: ZkTh 30 (1906) 178-183; Id., *Chrysostomus-Fragmente im Maximus-Florilegium und in den Sacra Parallela*: BZ 16 (1907) 168-201; Id., *Chrysostomus-Fragmente*: Chrysostomika (Roma 1908) 217-234 (fragmentos sobre Job y de la correspondencia de Nilo); G. BARDY, *Les citations de saint Jean Chrysostome dans le florilège du Cod. Vat. gr. 1142*: ROC 23 (1923) 427-440, publicó 27 fragmentos; C. MARTIN, *Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e et V^e siècles sur la nativité* (Paris. Gr. 1491): Mus 54 (1941) 17-57.

Tradicón manuscrita: J. PAULSON, *Symbolae ad Chrysostomum Patrem. 1. De codice Lincopensi; 2. De libro Holmensi* (Lund 1889-1890) (representa el comienzo de una colación sistemática); Id., *Notice sur un manuscrit de S. Jean Chrysostome utilisé par Erasme et conservé à la Bibliothèque Royale à Stockholm* (Lund 1890); C. BAUR, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* (Lovaina 1907) 29, contó 1.917 manuscritos, entre ellos 20 del siglo ix, 180 del *Comentario sobre*

el Génesis, 174 del Comentario sobre Mateo; E. DIEHL, *Eine neue Handschrift des Johannes Chrysostomus*: Gno (1928) 57, describe un manuscrito del siglo X; A. CARRILLO DE ALBORNOZ, *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el imperio bizantino del s.IV* (Madrid 1934), da cuenta de 52 manuscritos; J. E. POWELL, *A Palimpsest of St. Chrysostom*: JThSt 39 (1938) 132-140 (*Adv. Iudaeos*); G. ROCHEFORT, *Une anthologie grecque du XI^e siècle, le Parisinus Suppl. Gr. 690*: Scriptorium 4 (1950) 3-17.—Para una clasificación de los manuscritos, cf. J. DUMORTIER, *De quelques principes d'ecdotique concernant les traités de saint Jean Chrysostome*: MSR 9 (1952) 63-72; P. HAMELIAN, *Tome commémorative de la Bibliothèque Patriarchale d'Alexandrie* (1953) 225-230; P. K. ENEPEKIDES, *Le sommaire d'un manuscrit byzantin inconnu, égaré dans le fond français de la Bibliothèque Nationale à Paris*: Studi Bizant, e Neoellen, 7 (1953) 66; A. WENGER, *La tradition des oeuvres de saint Jean Chrysostome*: REB 14 (1956) 5-47 (Cod. 6 del monasterio Stavronikita del Monte Athos); G. ANDRÉS, *Historia e importancia de los textos de San Juan Crisóstomo en la Biblioteca Escorialense*: Enseñanza Media 29-32 (1958) 121-128; A. MALINGREY, *Vers une édition critique des oeuvres de Saint Jean Chrysostome*: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 81-84; J. MUYLDERMANS, *Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la Bibliothèque Nationale de Paris*: Mus 74 (1961) 75-90 (homilias de Crisóstomo); F. J. LEROY, *Les manuscrits de Montfaucon et l'édition de S. Jean Chrysostome*: Traditio 20 (1964) 411-417; A.-M. MALINGREY, *Étude sur les manuscrits d'un texte de Jean Chrysostome*: ibidem 418-427; M. AUBINEAU, *Codices Chrysostomici graeci. I: Codices Britanniae et Hiberniae* (Documents, études et répertoires, 13) (París 1968); R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici graeci. II: Codices Germaniae* (Documents, études et répertoires, 14) (París, 1968); M. AUBINEAU, *Une enquête dans les manuscrits chrysostomiens: opportunité, difficultés, premier bilan*: RHE 63 (1968) 5,26; R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici graeci. III: Codices Americae et Europae occidentalis* (Documents, études et répertoires, 15) (París 1970).

Versiones: Latinas antiguas: Para las versiones latinas en general, cf. C. BAUR, *L'entrée littéraire de S. Jean Chrysostome dans le monde latin*: RHE 8 (1907) 249-265; B. ALTANER, *Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Uebersetzungen von Väterschriften*: HJG 61 (1941) 208-226; H. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich-Pasing 1949) 91-101; B. ALTANER, *Agustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen*: ZNW 44 (1952-1953) 76-84; E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 54-58, trata del diácono pelagiano Aniano de Celeda, quien, entre los años 415 y 419, tradujo los siete *Panegíricos de San Pablo* y las primeras 25 *Homilias sobre el Evangelio de San Mateo*; cf. *infra*, p.486s y 507; M. FLECHIA, *La traduzione di Burgundio Pisano delle Omelie di S. Giovanni Crisostomo sopra Matteo*: Aevum 26 (1952) 113-130; la versión de Aniano de Celeda en PG 50,471-514 y 58,975-1058; A. WILMART, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*: JThSt 19 (1917) 305-327. Conocían la versión de esta colección San Agustín, San León Magno, Casiodoro y Beda. El autor parece ser Aniano. De estas 38 homilias, por lo menos 16 hay que atribuir las a Crisóstomo.—Para las versiones siríacas, cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 80-81.—Para las versiones árabes: C. BACHA, *S. Jean Chrysostome dans la littérature arabe*: Chrysostomika (Roma 1908) 173-187 (amplia lista de versiones); G. GRAF, *Arabische Chrysostomos-Homilien, untersucht und zum Teil übersetzt*: ThO 92 (1910) 185-214; Id., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 337-354; E. MICHAELIDIS, *San Juan Crisóstomo en la Literatura árabe* (en griego): Eph 47 (1948) 67-80, 161-167.—Para las versiones armenias, cf. C. BAUR, o.c., 196-197; G. AUCHER, *S. Giovanni Crisostomo nella letteratura armena*: Chrysostomika (1908) 143-197. Los mequitaristas publicaron en Venecia en 1826 dos volúmenes que comprenden

las *Homilias sobre Mateo* (cf. *infra*, p.485), y en 1861 y 1862 tres volúmenes de *Homilias sobre las Epístolas de San Pablo*; para las versiones armenias del *Comentario a Isaías*, cf. *infra*, p.484.—Para las versiones georgianas: M. TAMARATI, *S. Jean Chrysostome dans la littérature géorgienne: Chrysostomika* (1908) 213-216; G. PERADZE, *Die alchristliche Literatur in georgischer Ueberlieferung. Johannes Chrysostomus: OC ser.2,6* (1931) 97-107.—Para las versiones coptas, cf. C. BAUR, o.c., 198; además, E. A. W. BUDGE, *Coptic Homilies* (Londres 1910) 133-143 texto copto, 275-285 traducción inglesa de la *Homilia in dimissionem Chananaeae* (PG 52,449-460); 1-45 texto copto y 147-191 traducción inglesa del espurio *Sermo de Poenitentia* (PG 88,1937-1978); 46-57 texto copto y 192-203 traducción inglesa del espurio *Sermo de Susanna* (PG 56,589-594). Otra obra atribuida a Crisóstomo, un *encomium* sobre San Juan Bautista, se encontrará en E. A. W. BUDGE, *Coptic apocrypha* (Londres 1913) 128ss (texto copto), 335ss (traducción inglesa).—*Versiones eslavas antiguas*: F. MIKLOSICH, *Monumenta linguae paleoslovenicae* (Viena 1851), publicó veinte homilias de Crisóstomo.—Para una *versión rusa antigua*: A. PALMIERI, *San Giovanni Crisostomo nella letteratura rusa: Chrysostomika* (1908) 189-212.

Traducciones modernas: Española: R. RAMÍREZ TORRES, *Obras completas de San Juan Crisóstomo*, 3 vols. (México 1965-1966).—*Alemanas*: J. FLUCK, *Die ascetischen Schriften des h. Johannes Chrysostomus* (Friburgo i. B. 1864); BKV 10 vols. (Kempten 1869-1884); BKV² 23.25-7.39.42; BKV³ 15.16 (Kempten 1915-1937).—*Francesas*: M. JEANNIN, 11 vols. (Bar-le-Duc 1863-1867); reimpresión (Arras 1887-1888); J. BAREILLE, 19 vols. (París 1865-18973) (con el texto griego de Montfaucon).—*Inglesas*: LFC 16 vols. (Oxford 1839-1852); LNPF ser.1 vols.9-14 (Nueva York 1888-1893).—Las traducciones y ediciones de obras individuales se señalarán al tratar de cada una de ellas.

Textos selectos: En francés: P. E. LEGRAND, *Saint Jean Chrysostome* (Les moralistes chrétiens) (París 1924); G. BARDY, *Les plus belles pages de saint Jean Chrysostome* (París 1943).—*En griego*: J. F. D'ALTON, *Selections from St. John Chrysostom. The Greek edited with Introduction and Commentary* (Londres 1940).—*En inglés*: A. C. PEGIS, *The Wisdom of Catholicism. An Anthology* (Londres 1950).—*En italiano*: G. MAMONE, *S. Giovanni Crisostomo. Pagine scelte* (Bibl. dei santi, t.16) (Milán 1930) G. M. ELLERO, *Senso dell'Incarnazione. Estratti da Giovanni Crisostomo. Trad. e present.* (Sotto il Monte, Bérgamo 1966).

Estudios: Se encuentran excelentes bibliografías en C. BAUR, *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire* (Lovaina 1907); Id., *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit* (Munich 1929-1939) vol.1.XXXVIII-XL; vol.2.397-400. Más bibliografías puestas al día en la traducción inglesa: C. BAUR, *John Chrysostom and his Time. Transl. by Sr. M. Gonzaga* (Londres 1960), vol.1, XIV-LXXIV; vol.2, 476-480.—*Estudios especiales*: A. NÄGELE, *Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus: BZ* 13 (1904) 73-113; Id., *Die Bedeutung des hl. Johannes Chrysostomus in der Literatur: Die Kultur* 9 (1908) 135-160; C. BAUR, *S. Jérôme et S. Jean Chrysostome: RB* 23 (1906) 430-436; S. BEZDEKI, *Joannes Chrysostomus et Plato: Ephemeris Dacoromana* I (1923) 291-337; P. R. COLEMAN-NORTON, *Saint John Chrysostom and the Greek Philosophers: CPh* 25 (1930) 305-317; Id., *St. Chrysostom's Use of Josephus: CPh* 26 (1931) 85-89; Id., *St. Chrysostom's Use of the Greek Poets: CPh* 28 (1932) 213-221; M. SOFFRAY, *Saint Jean Chrysostome et la littérature païenne: Phoenix* 2 (1947-48) 82-85; I. CASTIGLIONI, *Decisa forficibus, XLIII-XLV: RIL* 83 (1950) 41-62 (tradición filosófica griega en Crisóstomo, crítica textual); J. DEMORTIER, *Platon et saint Jean Chrysostome: Association G. Budé. Congrès de Tours et de Poitiers, 3-5 septembre 1953. Actes du Congrès* (París 1954) 262-265 (resumen); R. J. SCHOECK, *The Use of St. John Chrysostom in Sixteenth-Century Controversy: HThR* 54 (1961) 21-27 (Tomás Moro); G. J. M. BARTELINK,

«Philosophie» et «philosophe» dans quelques œuvres de Jean Chrysostome: RAM 36 (1960) 486-492; B. H. VANDENBERGHE, *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu* (Paris 1961); C. FABRIZIUS, *Zu den Jugendschriften des Johannes Chrysostomus. Untersuchungen zum Klassizismus des vierten Jahrhunderts* (Lund 1962); A. M. MALINGREY, *Étude d'un thème philosophique dans l'œuvre de Jean Chrysostome: Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé* (Paris 1964) 289-291; ST. KRAWCZYNSKI y U. RIEDINGER, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Flavius Josephus und Klemens von Alexandrien in 4.-6. Jahrhundert. I. Flavius Josephus Antiquitates 10, 269-277 bei Johannes Chrysostomus und Pseudo-Kaisarios: BZ 57 (1964) 6-25*; C. S. SIMION, *El perfil del predicador según San Juan Crisóstomo, San Gregorio el Teólogo y el bienaventurado Agustín* (en rumano): *Studii teologice* 18 (1966) 489-506; K. I. SAKELARIS, *Caracteriología de la predicación del Crisóstomo* (en griego); *Gregorios ho Palamos* (1969) 80-93, 186-191, 279-285, 345-355, 461-470, 553-563; P. RENTINK, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* (Analecta Gregoriana, 178) (Roma 1970).

1. Sermones

En sus sermones, Crisóstomo se presenta como verdadero médico de las almas, que diagnostica con instinto infalible sus enfermedades y muestra una simpática comprensión de la fragilidad humana, pero no titubea en castigar el egoísmo, el lujo, la arrogancia y el vicio dondequiera que los encuentre. Aunque algunos son muy extensos y duraban a veces hasta dos horas, el aplauso que los jalonaba muestra que llegaba a los corazones de sus oyentes y mantenía su atención. Su dominio de la imaginación es enorme, y la concepción sincera que tenía de la vida cristiana merece nuestro respeto y nuestra admiración aún hoy día.

La forma escrita en que los poseemos hoy no proviene de una copia preparada por el autor para su publicación, sino, en la mayoría de los casos, de notas de los taquígrafos. En no pocos casos, los manuscritos presentan dos ediciones de las homilías, una en un estilo relativamente pulido, la otra en un estado más bien tosco. La primera es una revisión posterior deliberada de la segunda. Así, pues, la superioridad y mayor antigüedad del texto tosco son demasiado evidentes para ponerlas en tela de juicio. El texto pulido no tiene autoridad alguna.

Traducciones de sermones selectos: Españolas: F. OGARA, Homilias selectas de San Juan Crisóstomo 3 vols. (Madrid 1905); M. CALVO, Homilias de San Juan Crisóstomo (Barcelona 1916).—Holandesa: B. H. VANDENBERGHE, Chrisostomus herleeft. Keu van preeken (Antwerp 1938).—Polaca: T. SINKO, Dwadziescia homily i mow, przl. (Cracovia 1947).

1. Homilias exegéticas

La mayor parte de los escritos de Crisóstomo son homilias exegéticas sobre los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Su tradición manuscrita es mejor aún que la del resto de sus obras, por la sencilla razón de que los *Typica* o manuales

litúrgicos, que indican cómo se han de desarrollar las funciones a lo largo del año eclesiástico, prescriben la lectura de estas homilías para innumerables monasterios de la Iglesia bizantina durante cuaresma y el tiempo pascual.

La mayoría de estos sermones los pronunció en Antioquía entre los años 386 y 397. Son un testimonio en favor del rigor e inteligencia con que asimiló los principios de aquella escuela. Preocupado siempre de fijar el sentido literal y contrario a la alegoría, sabe combinar una gran facilidad para discernir el sentido espiritual del texto escriturístico con una habilidad igual para aplicarlos inmediata y prácticamente a la dirección de los que estaban encomendados a sus cuidados. La profundidad de su pensamiento y la pureza de sus magistrales exposiciones son excepcionales y guardan su atractivo aun para el lector moderno. Le son igualmente familiares los libros del Antiguo como los del Nuevo Testamento y tiene habilidad aun para utilizar los primeros para las condiciones de su tiempo y para los problemas de la vida cotidiana.

Respecto de las homilías, la gran dificultad estriba en su cronología. El criterio de Focio, según el cual las obras mejor terminadas las compuso en Antioquía, no puede bastar para una datación precisa. La mayoría de sus exposiciones voluminosas sobre la Escritura no contienen indicios suficientes para determinar la época de su composición o la fecha en que las pronunció o ni siquiera el orden exacto entre unas y otras. Es posible que algunas de ellas las haya publicado sólo por escrito, sin haberlas declamado en el púlpito.

Estudios: F. H. CHASE, *Chrysostom. A Study in the History of Biblical Interpretation* (Londres 1887); S. HAIDACHER, *Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration* (Salzburgo 1897); O. RATHAI, *Johannes Chrysostomus als Exeget*: Pastor Bonus 30 (1918) 342-351; M. VON BONSDORFF, *Zur Predigtätigkeit des Johannes Chrysostomus* (Helsingfors 1922) (importante para la cronología de las homilías sobre el Nuevo Testamento); C. BAUR, *Der Kanon des Johannes Chrysostomus*: ThQ 105 (1924) 258-271; J. STICLMAYR, *Antike Grossstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien*: Stimmen der Zeit 58 (1927) 170-185; J. A. SAWHILL, *The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom* Diss. (Princeton 1928); J. GOERLINGS, *Chrysostom's Text of the Gospel of Mark*: HThR 24 (1931) 121-142; A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* (TU 50) (Leipzig 1936) 130ss (homilías inéditas); S. LYONNET, *Témoignages de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur*: RSR 29 (1939) 335-351; I. MOISESCU, *Sagrada Escritura y su interpretación en las obras de San Juan Crisóstomo* (en rumano): Candela 50-51 (1939-1941) 116-238; F. OGARA, *De typica apud Chrysostomum prophetia*: Greg 24 (1943) 62-77; B. GIORGIATIS, *Die Lehre des Johannes Chrysostomus über die hl. Schrift* (Athenas 1947); H. HENNEPHOF, *Das Homiliar des Patriarchen Neilos und die Chrysostomische Tradition. Ein Beitrag zur Quellengeschichte der spätbyzantinischen Homiletik* (Leiden 1963); J.-M. LEROUX, *Relativité et transcendance du Texte biblique d'après Jean Chrysostome*: La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg, 1-3 oct. 1969 (Paris 1971) 67-78.

*Homilias sobre el Antiguo Testamento*a) *Homilias sobre el Génesis*

Se conservan dos series de homilias sobre el Génesis, que parecen ser sus obras exegéticas más antiguas. La primera consiste en *Homiliae 9 in Genesim* (PG 54,581-630), pronunciadas en Antioquía durante la cuaresma del año 386. A excepción de la última, todas ellas tratan de los tres primeros capítulos del Génesis. La serie segunda, *Homiliae 67 in Genesim*, ofrece un comentario completo al libro del Génesis. El autor explica el texto entero desde el principio hasta el fin, por partes. Parece que predicó estas homilias el año 388. Algunas homilias de las dos series tienen pasajes literalmente idénticos del todo.

Edición: PG 53-54.

Traducciones: Alemana: MAX HERZOG VON SACHSEN, 2 vols. (Paderborn 1913-1914).—Francesa: DE BELLEGARDE (París 1703).

Estudios: C. BAUR, *Chrysostomus in Genesim*: ThQ 108 (1927) 221-232; W. A. MARKOWICZ, *The Text Tradition of St. John Chrysostom's Homilies on Genesis and Mss. Michiganensis 138, 78, and Holkhamicus 61* Diss. University of Michigan (Ann Arbor 1953); W. A. MARKOWICZ, *Chrysostom's Sermons on Genesis: A Problem*: TS 24 (1963) 626-664.

b) *Homilias sobre los salmos*

Sus mejores homilias sobre los libros del Antiguo Testamento son, con mucho, las que pronunció sobre cincuenta y ocho salmos escogidos. Montfaucon y los estudiosos antiguos pensaron que estas homilias representan una selección de una serie que comprendía todo el Salterio. Su opinión, empero, no tiene base sólida, aun cuando Crisóstomo predicara sobre pasajes salteados de otros salmos, como, por ejemplo, sobre el comienzo del salmo 41 (PG 55,155-167), el año 387, y sobre el salmo 115,1-3; el texto griego de esta última homilia lo publicó S. Haidacher en 1907. En la serie de homilias sobre cincuenta y ocho salmos, que datan probablemente de finales del período antioqueno, explica los salmos 4-12, 43-9, 108-117, 119-150 (PG 55). Gran número de homilias sobre el Salterio que se atribuyen a Crisóstomo son espurias.

Siguen las dudas sobre si Crisóstomo pronunció efectivamente estas homilias sobre cincuenta y ocho salmos. A nosotros nos han llegado con el título de *Explicaciones* (Ἐρμηνεῖαι) y no de «homilias». El contenido revela la maestría habitual en Crisóstomo. Encontramos sus ideas favoritas sobre los vicios y las virtudes (Ps 100.142.146), sobre la manera recta de orar (Ps 7.9.141), sobre el canto de salmos e himnos en un hogar cristiano (Ps 41.134.150). Habla de la estancia de San Pedro en Roma (Ps 48), sobre las peregrinaciones a Tierra Santa (Ps 109), sobre la dignidad sacerdotal (Ps 113.116), sobre la virginidad (Ps 44.113) y sobre la digna recepción de la sa-

grada comunión (Ps 133). De vez en cuando entra en polémica con los arrianos, los maniqueos y contra Pablo de Samosata (Ps 46.109.148).

Es de notar que su comentario a los Salmos difiere de todos sus comentarios al Antiguo Testamento en que no se limita al texto de los Setenta, sino que se refiere con frecuencia a las traducciones de «otros» (cf. Ps 4,9; 55,53, etc.). Algunas veces echa mano de tres o cuatro variantes una junto a otra, aun las del «Hebreo» y del «Siríaco». Las «otras» versiones son las de Símmaco, Aquila y Teodoción.

Ediciones: PG 55: S. HAIDACHER, *Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift*: ZkTh 31 (1907) 349-360.

Estudios: C. BAUR, *Der ursprüngliche Umfang des Kommentars des hl. Johannes Chrysostomus zu den Psalmen*: Chrysostomika (1908) 235-242 (el comentario está completo; el original no comprendía todo el Salterio); J. QUASTEN, *The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship*: TS 2 (1941) 481-487 (PG 55,494-497); G. MERCATI, *Alla ricerca dei nomi degli 'altri' traduttori nelle omelie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio* (ST 158) (Ciudad del Vaticano 1952); A.-M. MALINGREY, *Le commentaire de saint Jean Chrysostome sur les psaumes 101 e 106*: Actes du XII^e Congrès Internat. d'Études byzantines 1961, vol.2 (Beograd 1964) 491-494.

c) Homilias sobre Isaías

Se han conservado seis homilias sobre Isaías en su original griego (PG 56,97-142). Algunas de ellas las pronunció en Antioquía, otras en Constantinopla. Un comentario completo a Isaías se conserva en una versión armenia y parece ser auténtico. El comentario a Isaías 1,1-8,10, conservado en griego, probablemente no es otra cosa que un extracto de homilias a las que el compilador despojó de su ornato oratorio.

Las *Homiliae 5 de Anna* (PG 54,631-676) y las *Homiliae 3 de Davide et Saule* (54,675-708) son un comentario a algunos capítulos de los libros de los Reyes y las pronunció el año 387. Las dos homilias *De prophetarum obscuritate* tratan de los libros proféticos en general y las compuso en Antioquía el 386.

Gran número de fragmentos de las *catenae* sobre Jeremías, Daniel, los Proverbios y Job llevan el nombre de Crisóstomo. Su autenticidad está todavía por probarse. Mas, aunque fueran genuinos, no por eso probarían la existencia de comentarios u homilias sobre estos libros que se hayan perdido, sino que habría que considerarlos como extractos de otros escritos.

Ediciones: Comentario a Isaías 1,1-8,10: PG 56,11-94. La versión armenia la publicaron los mequitaristas de un manuscrito del siglo XII (Venecia 1880, texto armenio; 1887, traducción latina). Los *Prolegomena* y los capítulos 1-2,2, que faltan en esta edición, fueron publicados por J. AUETISEAN, *La parte recientemente descubierta de la versión armenia del Comentario a Isaías de San Juan Crisóstomo* (en armenio): Sion 9 (1935) 21-24. Cf. OC 12 (1937) 160.

Traducción española: Interpretación sobre Isaías profeta: Biblioteca Clásica del Catolicismo, por una Sociedad de Teólogos y Humanistas (Madrid 1889) I 137-283.

Estudios: L. DIEU, Le commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaïe (chs.8-64) est-il authentique?: RHE 17 (1921) 7-30 (confirma la autenticidad); P. N. AKINIAN, El Comentario a Isaías de San Juan Crisóstomo en la literatura armenia (en armenio, con un resumen en alemán): HA 48 (1934) 43-55.—Para los fragmentos de un comentario sobre Job (PG 64,503-506), cf. S. HAIDACHER, Chrysostomus-Fragmente: Chrysostomika (1908) 217-234; L. DIEU, Le commentaire de saint Jean Chrysostome sur Job: RHE 13 (1912) 640-658.—Para los fragmentos sobre Jeremías (PG 64,739-1038), cf. L. DIEU, Le Commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de Polychronius d'Apamée?: RHR 14 (1913) 685-701.—Para el De prophetarum obscuritate (PG 56,163-192), cf. W. ELTESTER, Zum syrisch-makedonischen Kalender im IV. Jahrhundert: ZNW (1938) 286-8 (acerca de PG 56,172); G. MERCATI, Postille del codice Q a Geremia tratte dal commento dello pseudo-Crisostomo: Miscellanea Biblica B. Ubach (Barcelona 1953) 27-30; H. SORLIN, Un commentaire inédit sur Job, attribué à St. Jean Chrysostome: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 543-548 (Bibl. Laurent. Pluteus IX, codex 13); R. HILL, St. John Chrysostom's Teaching on Inspiration in «Six Homilies on Isaiah»: VC 22 (1968) 19-39; J. DUMORTIER, Une assemblée chrétienne au IV^e siècle: MSR 29 (1972) 15-22 (Homilías sobre Ozías: PG 56, 97-142).

Homilías sobre el Nuevo Testamento

Suidas, en su *Lexicon* (s. v. *Joan. Antioch.*), refiere que Crisóstomo compuso comentarios homiléticos sobre los cuatro Evangelios. Hasta el momento sólo poseemos una serie sobre San Mateo y otra sobre San Juan, pero ninguna sobre San Marcos y San Lucas. Es verdad que existen unos pocos manuscritos que contienen comentarios a Marcos y Lucas atribuidos a Crisóstomo, pero no pasan de ser unos florilegios. Ningún otro escritor habla de obras de Crisóstomo sobre estos dos evangelios. Es probable, pues, que Suidas se haya equivocado. Crisóstomo solamente interpretó el primero y el último evangelio.

a) *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*

Las noventa homilías sobre Mateo representan el comentario completo más antiguo que se conserva del período patristico sobre el primer Evangelio. Las pronunció en Antioquía, como resulta evidentemente de un pasaje de la homilía 7 (PG 57,81) y con toda probabilidad el año 390. En varias ocasiones, Crisóstomo ataca a los maniqueos y refuta su pretensión de que el Antiguo Testamento difiera mucho del Nuevo, en cuanto que el Dios de la Antigua Alianza es un Dios de rigor y de justicia, mientras que el Dios del Nuevo Testamento es un Dios de amor. Demuestra que las dos Alianzas tienen un mismo legislador, pero que la Antigua era sólo una preparación y una profecía de la Nueva. Los mandamientos de Cristo completan la Ley de los judíos y vienen a colmar sus deficiencias. Llama a los Evangelios cartas del divino Rey y explica

las ligeras discrepancias aparentes que se observan al comparar los cuatro Evangelios como una prueba de su independencia:

Pues qué, ¿no bastaba un solo evangelista para contar todo? Bastaba ciertamente; mas el ser cuatro los que escriben y el no haberlo hecho ni en el mismo tiempo, ni en los mismos lugares, ni después de reunirse y ponerse entre sí de acuerdo, y, sin embargo, hablar todos como por una misma boca, he ahí la prueba máxima de verdad.

El caso es—me replicará alguno—que ha resultado lo contrario, pues en muchas partes se demuestra que están desacordes. Pues ahí está justamente el argumento mejor de su veracidad. Porque si en todo concordaran exactamente: en el tiempo, en el lugar, en las palabras mismas, no habría enemigo que no creyera que los evangelistas habían escrito lo que escribieron después de reunirse y ponerse de acuerdo a lo humano, puesto que tal concordancia no era compatible con la sencillez. Ahora, empero, este desacuerdo, aparente por lo demás, en menudencias, exime a los evangelistas de toda sospecha y es la más brillante defensa del carácter de los escritores (*Hom.* 1,5-6: BAC 141,6).

A lo largo de toda la serie de homilías, Crisóstomo recalca, en contra de los arrianos, que el Hijo es igual al Padre y no inferior al Padre, aunque El hable de sí mismo en forma humana cuando se refiere a su naturaleza humana. La interpretación de las parábolas es magistral, y las exhortaciones morales y ascéticas del autor reflejan las costumbres y maneras de la época. Los teatros son objeto constante de su condena, y los monjes, de sus alabanzas. Las homilías 69 y 70 describen su modo de vivir, su vestido, sus trabajos y el contraste de sus cantos con los de la escena. Describe su victoria sobre el vicio y presenta su devoción como un ejemplo edificante para todos. Se recomienda especialmente la limosna y a los pobres se les llama hermanos de Cristo y nuestros.

Las *Homilías sobre Mateo* gozan del privilegio de haberse conservado, aunque incompletas, en el manuscrito más antiguo que poseemos de los escritos de Crisóstomo, en el Códice uncial 95 de la Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel, que data del siglo VI. Hasta ahora no lo ha utilizado ningún editor. A partir del siglo XI, el número de manuscritos es relativamente grande. Ciento setenta y cinco manuscritos, por lo menos, escalonados desde el siglo IX al siglo XVI, contienen el texto completo o parte de él. Ni siquiera Field, que preparó el mejor texto que existe (reimpreso en Migne 57-8), consultó más de once o trece manuscritos (cf. PG 57,V-VII).

La traducción latina más antigua de las *Homilías sobre*

Mateo es la que hizo el diácono pelagiano Aniano de Celeda. Por desgracia, la persecución de los pelagianos, que empezó hacia el año 420, le impidió dar cima a su trabajo, y, en consecuencia, ningún manuscrito ofrece más allá de las veinticinco primeras homilias. La versión latina completa más antigua es obra de Burgundio Pisano († 1194); se conserva en el *Codex Vat. Lat.* 383, del siglo XII. Las homilias fueron traducidas por tercera vez por Jorge de Trapezunt († 1486) a petición del papa Nicolás V (1447-1455).

Ya en el siglo V se hizo una versión armenia, de la cual publicaron los mequitaristas de Venecia, en 1826, las primeras veinticinco secciones. Una versión siríaca de la misma época se conserva, sólo en fragmentos, en cuatro manuscritos del siglo VI del British Museum. El diácono Teódulo (Abdallah) tradujo las homilias al árabe en el siglo X, y Eutimio del Monte Athos († 1028) las tradujo en el siglo XI al georgiano. Ninguna de ellas se ha impreso todavía.

Ediciones: PG 57-58 reproduce la edición de F. FIELD (Cambridge 1839) 3 vols.; PG 58,975-1058: versión *latina* de Aniano de Celeda, pero solamente la primera parte, que comprende las homilias 1-8. El texto completo de la versión de Aniano de las primeras 25 homilias no ha sido impreso nunca. Sobre Aniano de Celeda, cf. E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 54-58; H. MUSURILLO, *John Chrysostom's Homilies on Matthew and the Version of Annianus: Kyriakon*. Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970) 452-460.—Para la más antigua versión latina completa de Burgundio Pisano, cf. M. FLECHIA, *La traduzione di Burgundio Pisano delle Omelie di S. Giovanni Crisostomo sopra Matteo: Aevum* 26 (1952) 113-130.

Traducciones: Española: D. RUIZ BUENO, *Obras de San Juan Crisóstomo: I. Homilias sobre San Mateo (1-45). II. Homilias sobre San Mateo (46-90)* (BAC 141-146) (Madrid 1955-1956).—Alemanas: MAX HERZOG VON SACHSEN, *Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus* 2 vols. (Regensburg 1910-1912); C. BAUR: *BKV*² 23 (1915), 25 (1915), 26 (1916), 27 (1916).—Francesa: H. VANDERBERGHE, *Saint Jean Chrysostome. Homélie sur saint Matthieu. L'Évangile de l'Enfance. Sermons christologiques reunis, traduits et présentés* (Les Écrits des Saints) (Namur 1961).—Inglesas: S. G. PREVOST: *LFC* 11 (1843), 15 (1843), 34 (1851); reimpression: *LNPF* 10 (1889) revisada por M. B. RIDDLE; J. PELIKAN, *The Preaching of Chrysostom, Homilies on the Sermon on the Mount* (Philadelphia 1967).—Italiana: R. MINUTI y F. MONTI, *S. Giovanni Crisostomo, Commento al Vangelo di San Matteo*, 3 vols. (Roma 1966-1967).

Estudios: P. A. VARDANIAN, *Un fragment récemment découvert du commentaire de S. Jean Chrysostome sur l'évangile selon S. Matthieu: Monatschrift für armenische Philologie* 35 (1921) 353-364; J. REUSS, *Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus- und Johannes-Kommentars: Bibl* (1941) 13-20 (pertenecen a Crisóstomo); F. OGARA, *De typica apud Chrysostomum propheta: Greg* 24 (1943) 62-77 (Coment. sobre Mateo 2.15); A. WIKGREN, *A Chrysostom Leaf in the Kurdian Collection: Bvz* 17 (1944-1945) 329 (parte del c.53); C. D. DICKS, *The Matthean Text of Chrysostom in his Homilies on Matthew Diss.* (Chicago 1947); *Id.*: *JBL* (1948) 365-376; A. ULEYN, *De zedeeler van Johannes Chrysostomus in zijn Matthäuskommentaar. Hellenistische en kristelijke factoren Diss.* (Lovaina 1956); *Id.*, *La doctrine morale de S. Jean Chrysostome dans le Commentaire sur S. Matthieu et ses affinités avec la diatribe: Revue Universit. Ottawa* 27 (1957) 5*-25*.99*-140*; H. EISING,

Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Matthäus-Homilien des Johannes Chrysostomus: OC 48 (1964) 84-106; M. NISCOVEANU, *La doctrina de San Juan Crisóstomo en su comentario al Sermón de la Montaña (Mt 5-7)* (en rumano): *Studii teologice* 17 (1965) 541-570; A. GORRES, *Notes et remarques concernant l'Écriture Sainte, la christologie, la grâce, dans les homélies de Chrysostome sur l'Évangile selon St. Matthieu* (diss.) (Montpellier 1965); A. FERRARI NÚÑEZ, *Las dos ciudades cristianas de San Juan Crisóstomo: Antioquía (Matt. hom. 66) y Constantino-pla (Act. Ap. hom. 11)*: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 158 (1966) 25-105.

b) *Homilias sobre el Evangelio de San Juan*

Las ochenta y ocho homilias sobre Juan (PG 59) son mucho más breves que las homilias sobre Mateo. Las pronunció en fecha posterior, probablemente hacia el año 391. La mayor parte de ellas no durarían más de diez o quince minutos. *Hom.* 31,5 y 18,2 dan a entender que las predicó por la mañana. Omite el episodio de la mujer adúltera (Io 7,53-8,11). De hecho no menciona esta perícopa en ninguna obra suya. La hubiera comentado sin duda alguna de hallarse en los ejemplares de la Biblia que se usaban en Antioquía. Las *Homilias sobre San Juan* son de un carácter mucho más polémico que las *Homilias sobre San Mateo*. La razón es que tropieza continuamente con textos que los arrianos, especialmente los anomeos, convertían en pruebas de su doctrina de que el Hijo no es ni siquiera de substancia parecida al Padre. Crisóstomo desarrolló la doctrina de la condescendencia contra las interpretaciones equivocadas que dan ellos de las afirmaciones de Cristo acerca de su flaqueza humana, sobre su miedo y sufrimiento. Introduce a Cristo diciendo: «Soy Dios e Hijo natural de Dios y soy de aquella esencia simple y bienaventurada. No necesito que nadie dé testimonio de mí. Aun cuando quisiera hacerlo, no por ello quedaría disminuido en mi naturaleza. Mas, como estoy interesado en la salvación de muchos, por eso me rebajé a tanta humildad, hasta el punto de encomendar a un hombre que diera testimonio de mí» (*Hom.* 6). Vuelve sobre el mismo tema en varias ocasiones. En la homilía 11, por ejemplo, afirma:

Se hizo Hijo del hombre el que era Hijo natural de Dios, para hacer hijos de Dios a los hijos de los hombres. Cuando el sublime se asocia con el humilde, no sufre para nada en su honor propio; en cambio, a éste le levanta de su gran bajeza. Lo mismo ocurrió con el Señor. No sufrió merma en su propia naturaleza por esta condescendencia; en cambio, a nosotros, que siempre estábamos sentados en desgracia y oscuridad, nos levantó a una gloria inefable.

Crisóstomo prueba de esta manera que los herejes no tienen derecho a utilizar para sus fines estos textos, porque están en perfecta consonancia con la verdad propugnada por la Iglesia. Debido al carácter especial del Evangelio de San Juan, estas

homilias difieren, en cuanto a la forma, orden y contenido, de las demás exposiciones de la Escritura de Crisóstomo. No puede haber, sin embargo, duda de su autenticidad; ya el año 451 el concilio ecuménico de Calcedonia las cita como obra suya.

Ediciones: PG 59; D. C. TIRONE, *S. Giovanni Crisostomo. Le omelie su S. Giovanni Evangelista* (CPS) 4 vols. (Turín 1944-1948) (reproduce el texto de la edición de Montfaucon).

Traducciones: *Alemana:* F. KNORS, *Die Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über das Evangelium des hl. Johannes* (Paderborn 1862).—*Inglés:* G. T. STUPART: LFC 28 (1848), 36 (1852); reimposición: LNPF 14 (1889) 1-334 con notas de P. Schaff; T. A. GOGGIN: FC 33 (1957) 41 (1960).

Estudios: F. FABRI, *La 'condiscendenza' divina nell'ispirazione biblica:* Bibl 14 (1933) 330-347; P. W. HARKINS, *Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John* Diss. Michigan Univ. (Ann Arbor 1948); J. FÖRSTER, *Die Exegese des vierten Evangeliums in den Johannes-Homilien des Chrysostomus* Diss. (Berlín 1951); P. W. HARKINS, *The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John:* TS 19 (1958) 404-412; P. MORO, *La 'Condiscendenza' divina in San Giovanni Crisostomo:* Euntes Docete 11 (1958) 109-123; M. H. FLANAGAN, *Chrysostom on the Condescension and Accuracy of the Scriptures* (Nabier-Wellington 1958); K. OTTOSSON, *The Love of God in St. John Chrysostom's Commentary on the Fourth Gospel:* ChQ 166 (1965) 315-323; P. W. HARKINS, *The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John:* SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 210-220; T. CQONIA, *Una instrucción de Juan Crisóstomo citada en el comentario del «Caballero de la piel de tigre».* In *Joh. ev. 62* (en georgiano): *Sot'a Rust'aveli* (1966) 92-108.

c) *Homilias sobre los Hechos de los Apóstoles*

Esta serie de cincuenta y cinco sermones es el único comentario completo de los Hechos que se ha salvado de los diez primeros siglos. El propio Crisóstomo nos dice que datan del tercer año de su residencia en Constantinopla, es decir, del 400. Su forma literaria es menos acabada de lo que estamos acostumbrados a esperar de él. Parece ser que el texto está hecho a base de notas que tomaron los taquígrafos durante la predicación y que Crisóstomo nunca revisó, debido a las graves responsabilidades que le abrumaban en aquella época. No obstante, el lector observará en estas homilias las mismas excelentes cualidades que distinguen sus otras obras exegéticas, en particular la exposición clara y plena del sentido histórico. La primera homilía se abre con las lamentaciones del predicador de que esta sección del Nuevo Testamento no sea tan leída como debiera ser: «Para muchos, este libro es tan poco conocido, que ignoran que existe y quién lo escribió y compuso. Especialmente por esta razón he decidido dedicarme a este argumento, a fin de enseñar a los que no saben y no permitir que tamaño tesoro permanezca oculto. Es posible que no nos sea de menor utilidad que los mismos Evangelios. Tan lleno está de filosofía, de recta doctrina y de abundantes milagros, en especial de milagros obrados por el Espíritu». Efectivamente, Crisóstomo sigue muy atentamente la narración de San Lu-

cas y hasta cuenta a veces los días que duraron los viajes misioneros. En cuanto a temas religiosos y morales, trata especialmente de la dilación del bautismo (*Hom.* 1,23), que condena. Estudia repetidas veces la naturaleza y finalidad de los milagros, los compara con la magia y afirma que es mejor sufrir por Cristo y arrojar el pecado que expulsar a los demonios. Recalca la necesidad de la oración, del estudio de las Escrituras, de la mansedumbre y de la limosna, y condena los juramentos y las maldiciones.

Por desgracia, el texto de las ediciones impresas deja mucho que desear. En los manuscritos se encuentra en dos formas que difieren tanto entre sí, que equivalen a dos recensiones. Una de ellas es estilísticamente inferior a la otra; esta segunda debe de ser una revisión posterior hecha deliberadamente. Algunos manuscritos y todas las ediciones impresas ofrecen una combinación de las dos formas. H. Browne, traductor de las *Homilías* en LFC, fue el primero que presentó pruebas de que la recensión más burda es la única que cabe llamar auténtica, y basó en ella su traducción inglesa. E. Smothers está preparando una nueva edición crítica del texto griego de la recensión tosca.

Cuenta Casiodoro (*Instituciones* 1,9,1) que, a petición suya, unos amigos tradujeron al latín «las cincuenta y cinco homilías sobre los Hechos, de San Juan, obispo de Constantinopla», y que se depositó esta versión en la biblioteca monástica de Vivarium. Por desgracia, este trabajo se ha perdido. Los cánones de los concilios generales quinto y sexto citan un largo pasaje del texto griego de la homilía 14, que contiene los puntos de vista de Crisóstomo sobre los siete diáconos de que hablan los Hechos.

No hay que confundir la serie de las cincuenta y cinco homilías con el grupo de cuatro homilías sobre el comienzo de los Hechos de los Apóstoles (PG 51,65-112) ni con las cuatro sobre el cambio de nombres en el caso de San Pablo y de otros personajes bíblicos (PG 51,113-156), todas ellas pronunciadas en Antioquía durante el tiempo pascual, el año 388.

Edición: PG 60.

Traducción inglesa: H. BROWNE: LFC 33 (1851), 35 (1852); reimpresión: LNPF 11 (1889) 1-328 revisada por S. B. STEVENS.

Estudios: E. R. SMOTHERS, *Le texte des homélies de S. Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres*: RSR 27 (1937) 513-548; Id., *A Problem of Text in Saint John Chrysostom*: RSR 39 (1951) 416-427 (Act 20,13-14 y el comentario de Crisóstomo); Id., *Chrysostom and Simeon (Act 15,14)*: HThR 46 (1953) 203-215 (Crisóstomo identifica a Simeón con el autor del *Nunc dimittis*); Id., *Towards a Critical Text of the Homilies on Acts of St. John Chrysostom*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 53-57 G. J. M. BARTELINK, *Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens*: VC 15 (1961) 35ss (*De mutatione nominum* II: PG 51, 126-127).

Casi la mitad de las homilias que nos quedan de Crisóstomo están dedicadas a la explicación de las Epístolas de San Pablo. No había otro tema que encendiera tanto su elocuencia como la personalidad y las hazañas del Apóstol de las Gentes. Veía en él el modelo perfecto de los pastores de almas y un espíritu parecido al suyo, valeroso y desinteresado, con un temperamento ardiente muy semejante al suyo.

Edición: F. FIELD, *Interpretatio Omnium Epistularum Paulinarum* (Oxford 1845-1862) 7 vols., publicó una edición crítica de todas las homilias sobre las Epístolas de San Pablo.

Estudios: S. K. GIFFORD, *Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus* (Halle 1902); L. J. OHLEYER, *The Pauline Formula «Induere Christum» with Special Reference to the Works of St. John Chrysostom* Diss. (Washington 1921); A. MERZAGORA, *Giovanni Crisostomo commentatore di S. Paolo: Studi P. Ubaldi* (Milán 1937) 205-246; F. FROMM, *Das Bild des verklärten Christus beim hl. Paulus. Nach den Kommentaren des hl. Johannes Chrysostomus* (Roma 1938); E. HOFFMANN-ALEITH, *Das Paulusverständnis des Johannes Chrysostomus: ZNW 38* (1939) 181-188; F. OGARA, *El Apóstol San Pablo visto a través de San Juan Crisóstomo* (Roma 1944); A. FERRARI NÚÑEZ, *Las dos ciudades cristianas de San Juan Crisóstomo: Antioquía (Matt. hom. 66) y Constantinopla (Act. Ap. hom. 11): Real Academia de la Historia 158* (1966) 25-105; F. T. GIGNAC, *The Text of Acts in Chrysostom's Homilies: Traditio 26* (1970) 308-315.

d) *Homilias sobre la Epístola a los Romanos*

Las treinta y dos homilias sobre los Romanos son, con mucho, el comentario patrístico más importante a esta Epístola y la obra más perfecta de Crisóstomo. Isidoro de Pelusio dice de ellas que «los tesoros de la sabiduría del sabio Juan son especialmente abundantes en su exposición de la Epístola a los Romanos. Yo pienso (y no se puede decir que escriba para adular a nadie) que, si el divino Pablo hubiera querido explicar en lengua ática sus propios escritos, no hubiera hablado de distinta manera que este famoso maestro; tan notable es la exposición de éste por su contenido, su belleza de forma y por su propiedad de expresión» (*Ep. 5,32*).

Diversas alusiones que se encuentran en las homilias apuntan hacia Antioquía como su lugar de origen. Por ejemplo, en la homilía 8, Crisóstomo habla de sí mismo y de sus oyentes como que están bajo un mismo obispo, lo cual prueba que él no era todavía obispo, sino diácono o presbítero. La homilía 33 muestra aún mejor que fue pronunciada en Antioquía, pues el orador se refiere al lugar en que viven sus oyentes, diciendo que en él enseñó San Pablo y allí fue encarcelado, lo cual es verdad de Antioquía, pero no de Constantinopla. Así es que la obra sobre los Romanos la debió de componer durante su período antioqueno, es decir, entre los años 381 y 398, probablemente poco después de haber dado cima al comentario sobre el Evangelio de San Juan.

La serie entera de sermones lleva el sello de Crisóstomo en cuanto a estilo, lenguaje y método exegético. En la controversia pelagiana, el año 422, San Agustín cita (*Adversus Iulianum* 1,27) ocho pasajes de la homilía 10 como una prueba de que Crisóstomo no era partidario del punto de vista pelagiano en la cuestión del pecado original. Estas citas las tomó probablemente de una traducción latina que existía ya en su tiempo.

Aunque la Epístola a los Romanos trata de grandes problemas dogmáticos, Crisóstomo no aprovecha la ocasión para entrar en su discusión. No se sentía inclinado a la especulación teológica; le atraían, en cambio, las cuestiones morales y ascéticas. Por ello, desde el punto de vista teológico, la sobriedad antioquena de su exégesis desilusiona a veces. Por eso mismo llama aún más la atención del lector moderno su entusiasmo apasionado por San Pablo. La homilía 1 empieza con palabras de afecto y admiración hacia el Apóstol:

Al oír constantemente, dos, tres o cuatro veces por semana, la lectura de las cartas del bienaventurado Pablo, cuando celebramos la memoria de los santos mártires, me alegro y me deleito en aquella espiritual trompeta, y me entusiasmo y ardo en deseos de reconocer aquella voz amiga, y me parece imaginarle casi presente y verle dialogando conmigo; pero sufro y padezco de que no todos le conozcan como debieran conocer a este hombre, pues hay quienes lo desconocen tanto, que ni siquiera saben el número de sus cartas. Y esto no ocurre por incapacidad, sino por no querer conversar continuamente con este bienaventurado varón. Pues tampoco nosotros sabemos lo que sabemos, si algo sabemos, por disposición natural y perspicacia mental, sino porque continuamente nos asimos a este hombre y le profesamos gran afecto (*Hom. 1,1*).

El comentario se cierra con la misma explosión de entusiasmo por el amado maestro de los gentiles con que ha comenzado. Apenas habrá en todo el ámbito de la literatura patristica un pasaje en el que se ensalce a San Pablo con tanto afecto y devoción como en esta conclusión de las *Homilías sobre los Romanos*:

También amo a Roma por esto, aun cuando uno tenga otros motivos para alabarla: por su grandeza, por su antigüedad, por su belleza, por el número de sus habitantes, por su poder, por su riqueza y por sus éxitos en la guerra. Pero, pasando por alto todo lo demás, la felicito por esto, porque [Pablo] les escribió en vida, y les amaba tanto, y conversó con ellos cara a cara, y terminó allí sus días. Por eso la ciudad es más distinguida por estas razones que por ninguna otra, y a manera de un cuerpo grande y fornido, tiene ojos brillantes, que son los cuerpos de estos santos. El cielo no aparece tan bri-

llante cuando el sol lanza sus rayos como la ciudad de los romanos, que envía a todo el mundo [la luz de] estas dos lámparas. Desde allí será arrebatado Pablo, desde allí será arrebatado también Pedro. Juzgad y estremeceos ante el espectáculo que contemplará Roma cuando Pablo se levante súbitamente de aquella tumba juntamente con Pedro y sea llevado al encuentro con Cristo. ¡Qué rosa envía Roma a Cristo! ¡Qué dos coronas rodean la ciudad! ¡Con qué cadenas de oro se ciñe! ¡Qué fuentes tiene! Por esto admiro yo a la ciudad, no por su mucho oro, ni por sus columnas, ni por otras apariencias, sino por estas columnas de la Iglesia. ¡Quién me diera ahora abrazar el cuerpo de Pablo y clavarme al sepulcro y ver las cenizas de aquel cuerpo que suplió lo que faltaba a Cristo, que llevó las señales y que sembró por doquier el Evangelio; sí, las cenizas de aquel cuerpo gracias al cual llegaba a todas partes y a través del cual hablaba Cristo!... Quisiera ver el polvo de aquellos ojos que quedaron gloriosamente ciegos y recobraron nuevamente la vista para la salvación del mundo, y que aun corporalmente fueron dignos de ver a Cristo, y que, viendo las cosas terrenas, no las veían; que vieron las cosas que no se ven; que no veían el sueño; que permanecían vigilantes en medio de la noche y no sufrían la envidia. Desearía ver también las cenizas de aquellos pies que recorrieron el mundo y no se cansaron; que estaban atados al madero cuando sacudió la cárcel; que atravesaron las tierras habitadas y las inhabitadas, y que caminaron tanto. ¿Y qué necesidad hay de mencionar todos los miembros? Desearía ver el sepulcro donde yacen las armas de la justicia, la armadura de la luz, los miembros que ahora viven, pero que en vida mortificó, y en quienes vivía Cristo, que fueron crucificados al mundo; miembros de Cristo que revistieron a Cristo, templo del Espíritu, edificio santo; miembros ligados al Espíritu, clavados por el temor de Dios y que llevaron las señales de Cristo. Este cuerpo ciñe a aquella ciudad, que está más segura que ninguna torre y más que mil murallas (*Hom. 32, 2.3.4*).

La homilía 23 es un tratado, compacto y brillante, acerca del pensamiento político cristiano. Crisóstomo distingue aquí claramente entre el poder, que es de origen divino, y el oficio, que es de origen humano: «Para mostrar que estas normas valen para todos, aun para los sacerdotes y monjes, y no exclusivamente para hombres ocupados en negocios seculares», lo ha puesto bien claro desde el principio, diciendo «que todos estén sometidos a los poderes superiores», aunque seas apóstol o evangelista o profeta, en cuanto esta sujeción no sea subver-

siva de la religión. Y no dice simplemente «obedecer», sino «estar sometido»; y la primera exigencia que tiene esta norma para nosotros y el razonamiento que se ajusta a los fieles es que todo esto es por disposición de Dios. «Porque no hay poder si no viene de Dios»... ¿Puede decirse entonces que todo gobernante ha sido elegido por Dios? Yo no digo eso; él [San Pablo] contesta. No hablo ahora de gobernantes individuales, sino de la cosa en sí. Pues que tenga que haber gobernantes y que unos gobiernen y otros sean gobernados y que no se deben llevar adelante las cosas en confusión, meciéndose las gentes de una parte a otra como las olas, esto digo yo, es obra de la sabiduría de Dios. Por eso no dice: «No hay gobernante que no venga de Dios», sino que habla de la cosa en sí y dice: «No hay poder que no venga de Dios. Y los poderes que existen están ordenados por Dios» (*Hom. 23*). Crisóstomo es el primer escritor teólogo que hace derivar la autoridad política de un pacto entre hombres: «Fue por esto por lo que desde muy antiguo los hombres llegaron a un acuerdo: que nosotros debíamos mantener a los gobernantes, a causa del abandono en que tienen sus propios negocios. Ellos se ocupan de los negocios públicos y en eso pasan su tiempo enteramente, y así nuestros bienes están seguros» (*ibid.*).

Algunas de las homilías sobre los Romanos son tan extensas, que llevaría dos horas el pronunciarlas. Por eso se pone en duda que las predicara en la forma actual.

Edición: PG 60,391-682.

Traducciones: Española: B. BEJARANO, *San Juan Crisóstomo. Homilías sobre la Carta de San Pablo a los Romanos* (Colección Excelsa 16 y 30) (Madrid 1944-1947) 2 vols.—Alemanas: J. WIMMER: BKV 4 (1880) 15-662; J. JATSCH: BKV² 39 (1922), 42 (1923).—Inglesa: J. B. MORRIS: LFC 7 (1841); reimpresión: LNPF 11 (1889) 329-564, revisada por G. B. STEVENS.

Estudios: A. MEAN, *Étude des homélies que Jean Chrysostome a prononcé sur le premier chapitre de l'Épître aux Romains* (Neuchâtel 1930); H. KAUPPEL, *Die Wertung des Alten Testaments im Römerbrief-Kommentar des hl. Johannes Chrysostomus*: ThGl 30 (1938) 17-25; J. A. JESU MACÍAS, *La doctrina de la justificación en el comentario de S. Juan Crisóstomo a los Romanos* Diss. Greg (Roma 1951); B. ALTANER, *Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen*: ZNW 44 (1952-1953) 76-84; W. KEUK, *Sünder und Gerechter. Römer 7, 14-25 in der Auslegung der griechischen Väter* Diss. (Tubinga 1955); K. H. SCHELKLE, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11* 2.^a ed. (Düsseldorf 1959); J. N. BIRDSALL, Ἐμέτρησεν in Rom. XII, 3: JThSt 14 (1963) 103-104 (en Orígenes y Juan Crisóstomo); R. ARAND, *Quidquid non est ex fide peccatum est: L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac, vol.1* (París 1964) 127-145 (Rom 14,23); J. COMAN, *Le rapport de la justification et de la charité dans les homélies de Saint Jean Chrysostome à l'Épître aux Romains*: Studia Evangelica 5 (TU 103) (Berlín 1968) 248-271.

e) *Homilias sobre las dos Epístolas a los Corintios*

Entre las mejores muestras de su pensamiento y de su doctrina se cuentan las cuarenta y cuatro homilias sobre la primera a los Corintios y las treinta y tres sobre la segunda. En la homilía 21 sobre la primera menciona explícitamente que está escribiendo en Antioquía (21,6). Las homilias sobre la segunda las escribió también en la misma ciudad, ya que *Hom.* 26,5, refiriéndose a Constantinopla, dice «allí». No es posible determinar la fecha exacta de composición. En *Hom.* 7,2 sobre la primera, el autor alude a su comentario sobre San Mateo, y en *Hom.* 27,2, al comentario sobre el Evangelio de San Juan.

La detallada discusión que encontramos en *Hom.* 7,1-2 sobre la primera a los Corintios acerca del concepto paulino del Misterio cristiano nos proporciona la clave mejor para ver cómo entendía el propio Crisóstomo el pasaje de 1 Cor 2, 6-10. La profunda exposición que hace de este pasaje va contra las tendencias racionalistas de los anomeos, que negaban el aspecto de Misterio de la religión cristiana. En la *Hom.* 40 sobre la primera a los Corintios 15,29 cita un pasaje de lo que aparentemente era un credo que se declamaba delante de los candidatos, cuando éstos habían descendido a la fuente bautismal, en la vigilia pascual. De todos modos, está claro que este símbolo antioqueno contenía las cláusulas «y en la remisión de los pecados, y en la resurrección de los muertos, y en la vida perdurable». Toda la homilía tiene un gran valor para la historia de la liturgia bautismal y para la *disciplina arcani*. Acerca de esta última advierte Crisóstomo:

Primeramente quiero recordaros a vosotros, que ya estáis iniciados, la respuesta que os mandaron decir en aquella vigilia [pascual] los que os iniciaron; luego explicaré también la frase de Pablo: así os será más claro también esto. Después de todo lo demás, añadimos esto que ahora dice Pablo. Quiero decirlo con claridad, pero no me atrevo a causa de los no iniciados. Estos añaden dificultad a nuestra exposición, obligándonos, o a no hablar claramente, o a revelarles los misterios inefables. Con todo, hablaré, en cuanto pueda, como a través de un velo. Después de anunciar aquellas palabras místicas y terribles y las formidables normas de las doctrinas que nos han venido del cielo, al final añadiré también esto cuando vayamos a bautizar, haciéndoles decir: «Creo en la resurrección de los muertos», y en esta fe somos bautizados. Después de haber confesado esto con los demás, entonces nos bajan a la fuente de aquellas aguas sagradas. Recordándoles, pues, esto, dijo Pablo: «Si no hay resurrección, ¿por qué se bautiza también por los muertos?», es decir, por los cadáveres. En efecto, por esta

razón eres bautizado, porque crees en la resurrección del cuerpo muerto, que no queda muerto. Tú, por tu parte, afirmas de palabra la resurrección de los muertos; en cambio, el sacerdote, como en una especie de imagen, te muestra con los mismos hechos lo que has creído y confesado con palabras. Cuando crees sin signo alguno, te da también el signo; cuando tú has puesto tu parte, entonces te lo garantiza también Dios. ¿Cómo así y de qué manera? Por el agua. El bautizarse y sumergirse y surgir luego es símbolo del descenso a los infiernos y de la subida de allí. Por eso llama también Pablo al bautismo una sepultura: «Hemos sido, pues, sepultados con Él por el bautismo en su muerte» (*Hom.* 40,1).

Además de las dos series de homilías sobre la primera y segunda Epístolas a los Corintios, Crisóstomo compuso tres sermones sobre 1 Cor 7,1 (PG 51,207-242) y tres sobre 2 Cor 4,13 (PG 51,271-302) y uno sobre 1 Cor 15,28. El texto griego de este último lo publicó por vez primera Haidacher en 1907.

Ediciones: PG 61.9-61; S. HAIDACHER, *Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift II*: ZkTh 31 (1907) 150-171.

Traducciones: Alemanas: J. C. MITTERRUTZNER: BKV 5 (1881) 9-782 (homilías sobre 1 Cor); A. HARTL: BKV 6 (1882) 9-480 (homilías sobre 2 Cor).—Inglesas: H. K. CORNISH y J. MEDLEY: LFC 4 (1839), 5 (1839): Homilías sobre 1 Cor; J. ASHWORTH: LFC 27 (1848): Homilías sobre 2 Cor; reimpresión: LNPF 12 (1889), revisada por T. W. CHAMBERS.

Estudios: H. USENER, *Divus Alexander*: RhM N.F. 57 (1902) 171-173; G. H. WHITAKER, *Chrysostom on I Cor. 1,13*: JThSt 15 (1914) 254-257; K. PRÜMM, *Der Abschnitt über die Doxa des Apostolats 2 Kor. III, 1-IV, 6 in der Deutung des hl. Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Auslegung des paulinischen Pneuma*: Bibl 30 (1949) 161-196.377-400; J. RUWET, *Origène et l'Apocalypse d'Élie (à propos de 1 Cor. 2,9)*: Bibl 30 (1949) 517-519 (interpretación de Crisóstomo); H. A. MUSURILLO, *Fragment of a Homily on First Corinthians*: Aegyptus (1953) 179-180; J. STRAUB, *Divus Alexander - Divus Christus*: Kyriakon Festschrift J. Quasten, vol.1 (Münster 1970) 461-473.

f) *Comentario sobre la Epístola a los Gálatas*

El *Comentario sobre los Gálatas* presenta ahora la misma forma que una obra moderna, es decir, es una exégesis corrida del texto, versículo por versículo. Sin embargo, al igual que la exégesis de Isaías que hemos mencionado más arriba, originariamente consistía en una serie de homilías, pues algunas veces Crisóstomo se dirige a sus oyentes. Tampoco a esta obra podemos asignarle una fecha exacta, pero probablemente fue compuesta después que las homilías sobre las Epístolas a los Corintios. De todos modos, Crisóstomo continuaba en Antioquía, pues se refiere a su homilía *Sobre el cambio de nombres* (cf. *supra*, p.490) como pronunciada ante los mismos oyentes: «De este tema ya hablamos algo cuando diserté ante vosotros acerca del cambio de su nombre, por qué se le llamó

Pablo a quien se llamaba Saulo. Si lo habéis olvidado, lo sabréis todo cogiendo aquel libro» (c.1,9).

Edición: PG 61,611-682.

Traducciones: Alemanas: J. SCHWERTSCHLAGER: BKV 7 (1882) 9-168; W. STODERL: BKV³ 15 (1936).—Inglesa: ANÓNIMO: LEC 6 (1840) 1-98; reimpresión: LNPF (1890) 13,1-45, revisada por G. ALEXANDER.

g) *Homilias sobre la Epístola a los Efesios*

Las veinticuatro homilias sobre los Efesios revelan su origen antioqueno por la mención que en ellas se hace familiarmente de San Babila, en la homilía 9, y de San Julián, en la homilía 21,3, los dos santos predilectos de aquella ciudad; de San Julián dice Teodoreto (*Hist. eccl.* 4,27) que en una ocasión visitó Antioquía. En las homilias 6 y 13, Crisóstomo se refiere a instituciones monásticas establecidas en las montañas vecinas, y las de cerca de Antioquía jugaron un papel importante en su propia vida como ermitaño. Además, *Hom.* 11,5 encierra una alusión a un cisma que existía en la comunidad de sus oyentes; debe de ser el de Melecio. La homilía 20 es muy importante para la doctrina de Crisóstomo sobre el matrimonio. Tiene el aspecto de un código moral para marido y mujer, y es una prueba del concepto ideal que él tenía del matrimonio cristiano.

Edición: PG 62,9-176.

Traducciones: Alemanas: N. LIEBERT: BKV 7 (1882) 169-558; W. STODERL: BKV³ 15 (1936).—Inglesa: W. J. COPELAND: LFC 6 (1840) 99-381; reimpresión: LNPF 13 (1890) 46-172, revisada por G. ALEXANDER.

Estudios: J. RIVIÈRE, *Le sacrifice du Père dans la rédemption*: RSR (1939) 1-23 (*Hom. in Eph.* 17,1); M. COSTANZA, *Waar predikte Sint Chrysostomus zijn vier en twintig homilieën als commentaar op Sint Paulus' brief aan de Ephesiërs?*: StC 27 (1952) 145-154 (las homilias 6,10 y 11 las pronunció en Constantinopla entre el Adviento del 403 y la Pascua del 404); Q. CATAUDELLA, *Aristophanes, Plut.* 566: Antidoron U. E. Paoli oblatum (Génova 1956) 73-6 (*Hom. 2 in Epist. ad Eph.* 1).

h) *Homilias sobre la Epístola a los Filipenses*

Las quince homilias sobre la Epístola a los Filipenses las ha asignado Baur a Antioquía, pensando que sólo allí pudo gozar de la tranquilidad necesaria para componerlas. Sin embargo, encontramos varias alusiones a sus responsabilidades de obispo, especialmente en *Hom.* 9,5, que prueban que son posteriores, de la época de Constantinopla. Baur opina que la alusión al monarca reinantè, en la homilía 15, cuadraría a Teodosio y al período antioqueno, pero no así a Arcadio ni al tiempo en que Crisóstomo estaba en Constantinopla. «¿No es verdad, pregunta el predicador, que el mismo que ahora reina se encuentra en medio de tribulaciones, peligros, tristezas, desalientos, desgracias y conspiraciones desde que le impusieron la corona?» Sin embargo, parece que aquí Crisóstomo piensa

en el pusilánime Arcadio más que en el victorioso Teodosio, que superó todas las dificultades. La homilía 7 sobre Filipenses 2,5-11 es una gran defensa de la doctrina de la Encarnación contra los herejes antiguos y modernos, contra los marcionitas, Pablo de Samosata y los arrianos. Crisóstomo subraya la «perfecta» divinidad y la «perfecta» humanidad de Cristo, que se compone de cuerpo y alma. «No vayamos a confundir o separar las naturalezas. Hay un solo Dios, hay un solo Cristo, el Hijo de Dios; cuando yo digo «un solo», quiero significar una unión, no una confusión; la única naturaleza no degeneró en otra, sino que se unió con ella».

Edición: PG 62,177-298.

Traducciones: Alemanas: N. LIEFERT: BKV 8 (1883) 9-295; W. STODERL: BKV² 45 (1924) 7-231.—Inglesa: W. C. COTTON: LFC 14 (1843) 1-179; reimpresión: LNPF 13 (1890) 173-255.

i) *Homilías sobre la Epístola a los Colosenses*

Las doce homilías sobre la Epístola a los Colosenses las escribió también en Constantinopla, pues al final de la tercera se alude claramente el oficio episcopal del predicador: «Tú no me desprecias a mí, sino que desprecias el sacerdocio. Cuando me veas despojado de él, despréciame entonces; entonces ni yo mismo toleraré dar órdenes. Mientras nos sentamos en este trono, mientras ocupamos la presidencia, tenemos también la dignidad y la fuerza, aunque no lo merezcamos. Si el trono de Moisés era tan venerable que se le escuchaba por eso, mucho más lo es el trono de Cristo. Nosotros lo hemos recibido; desde él hablamos... Los legados, sean los que fueren, gozan de gran honor por razón de la dignidad de su legación... También nosotros hemos recibido el oficio de una embajada y venimos de parte de Dios. Tal es, en efecto, la dignidad del episcopado... Somos embajadores de Dios ante los hombres. Si esto te resulta arduo, no somos nosotros, sino el mismo episcopado; no es éste o aquél, sino el obispo» (*Hom.* 3,4).

Estas homilías sobre los Colosenses las debió de pronunciar Crisóstomo el año 399, pues alude a la caída de Eutropio, que ocurrió el verano de ese mismo año: «El que ayer se sentaba en lo alto de la tribuna, que tenía heraldos que gritaban a pleno pulmón y mucha gente que le precedía abriendo paso pomposamente delante de él por el foro, hoy se encuentra humilde y mezquino, despojado de todo y abandonado de todos aquéllos, como polvo transportado de aquí para allá, como ola que pasa» (*Hom.* 7,3). No se menciona la muerte violenta de Eutropio, lo cual parece dar a entender que esta homilía la pronunció poco después de su caída.

Aunque hay pasajes que nos muestran al Crisóstomo de los mejores tiempos, sin embargo, en su conjunto, estas homilías no llegan al nivel general de excelencia que vemos en las de-

más. En cambio, en cuanto a variedad de contenido, pueden competir con cualquiera. En la primera homilía diserta sobre las muchas maneras de amistad entre los hombres. La tercera trata de Col 1,15-8 y tiene importancia para la cristología. La cuarta responde a la pregunta por qué no vino Cristo al mundo antes. Su conclusión es muy instructiva acerca del uso de los libros históricos del Antiguo Testamento. La quinta trata de la incapacidad de la razón humana para comprender los misterios y de su insuficiencia para entender las cosas sobrenaturales. Aunque Crisóstomo no rechaza rígidamente la interpretación alegórica, raras veces le da rienda suelta como le da aquí. La sexta describe cómo borró Cristo con su muerte el título de la deuda contraída por los hombres y cómo lo rompió en dos. La séptima explica los efectos de destrucción y regeneración propios del bautismo. La octava demuestra que la gratitud es una gran filosofía de la vida y equivale al martirio cuando es por injurias recibidas de otro. La novena recalca la necesidad de leer las Escrituras con seriedad y señala la gran utilidad de los Salmos para la instrucción moral. Urge a los padres que enseñen a los hijos el canto de los Salmos, que les llevará a los himnos, que son «la cosa más divina». «Cuando el niño esté instruido en los Salmos, entonces aprenderá también los himnos, como cosa más divina. Las potestades celestes, en efecto, cantan himnos, no salmos». La duodécima, al condenar los abusos de las fiestas de bodas, imagina a Cristo y a sus ángeles presentes en el matrimonio cristiano.

Ediciones: PG 62,299-392; G. PIAZZINO, *S. Giovanni Crisostomo, Omelie sulla lettera di S. Paolo ai Colossesi*. Testo con versione, introd., note (CPS, ser. gr. 6) (Turín 1940).

Traducciones: Alemanas: N. LIEBERT: BKV 8 (1883) 297-533; W. STODERL: BKV² 45 (1924) 235-419.—Inglésa: J. ASHWORTH: LFC 14 (1843) 181-334; reimpresión: LNPF 13 (1890) 257-321.—Italiana: C. PIAZZINO, o.c.

k) *Homilias sobre las dos Epístolas a los Tesalonicenses*

Crisóstomo pronunció once homilias sobre la primera a los Tesalonicenses y cinco sobre la segunda. Estas dos series pertenecen al período episcopal de Constantinopla, pues en las dos se refiere a los deberes de su elevado oficio. En la homilía 8,4 sobre la primera a los Tesalonicenses afirma: «Tendré que responder de este oficio en que os presido», y en la homilía 4,3 desarrolla la misma idea.

Edición: PG 62,391-500.

Traducciones: Alemana: B. SEPP: BKV 8 (1883) 573-813.—Inglésa: J. TWEED: LFC 14 (1843) 385-514; reimpresión: LNPF 13 (1890) 323-398.

1) *Homilías sobre las Epístolas a Timoteo, Tito y Filemón*

Las dieciocho homilías sobre la primera Epístola a Timoteo y las diez sobre la segunda parece que las escribió en Antioquía. Habla una y otra vez del oficio episcopal de Timoteo, sin aludir para nada a que también fuera obispo. El gran número de solitarios que vivían cerca de la ciudad le da ocasión para alabar su estricta disciplina y su devoción ejemplar, como lo hace en otras homilías que predicó en Antioquía. En la homilía 8 sobre la segunda a Timoteo alude evidentemente al incendio del templo de Apolo en Dafne, incendio que describe detalladamente en su homilía sobre San Babila. Todos estos indicios apuntan hacia Antioquía como lugar de origen de estas homilías.

Las seis homilías sobre la Epístola a Tito hay que situarlas también en Antioquía, pues Dafne y la cueva de Matrona que se mencionan en el sermón 3 se hallan cerca de la capital siríaca. La larga disquisición sobre las responsabilidades del obispo se refiere a otro y no a sí mismo.

Las tres homilías sobre la Epístola a Filemón tienen especial importancia para conocer las ideas de Crisóstomo sobre la institución de la esclavitud. La consideraba como un hecho y como una consecuencia del pecado, pero se negaba a aceptarla como una ley de la naturaleza. Proclama que la Iglesia no hace distinción entre esclavos y libres (*Hom. 1*) y fomenta por todos los medios la manumisión por parte de los dueños cristianos (*Hom. 3*). A los esclavos llama hermanos de Cristo y exige que se les trate como a tales (*Hom. 2*). Las homilías sobre Filemón pertenecen probablemente a la misma época que las homilías sobre Timoteo y Tito.

Edición: PG 62.501-662 Timoteo, 663-700 Tito, 701-720 Filemón.

Traducciones: Alemanas: J. WIMMER: BKV 9 (1883) 7-403 Timoteo, 405-496 Tito, 497-541 Filemón; A. NÄGELE: BKV³ 16 (1937).—Inglesa: J. TWEED: LFC 14 (1843) 1-270 Timoteo, 271-331 Tito, 333-363 Filemón; reimpresión: LNPF 13 (1890) 407-518 Timoteo, 519-543 Tito, 545-557 Filemón.—Polaca: T. SINKO, *Homilie na listy pasterskie sw. Pawla i na list do Filemona, prsel. i wstepem opatrzył.* (Cracovia 1949).

Estudio: A. NÄGELE, *Des Johannes Chrysostomus Homelien zu den Timotheus-Briefen des hl. Paulus und die Zeit ihrer Abfassung:* ThQ 116 (1935) 117-142.

m) *Homilías sobre la Epístola a los Hebreos*

Las 34 homilías sobre la Epístola a los Hebreos las compuso en el último año de su oficio episcopal en Constantinopla, es decir, el 403-404, pues el título hace constar que fueron publicadas después de su muerte, a base de apuntes taquigráficos, por Constancio, sacerdote de Antioquía.

Casiodoro nos cuenta (*Inst.* 1,8) que, a instancias suyas,

un amigo, Muciano, tradujo al latín estas 34 homilias sobre los Hebreos.

Aunque se han editado bajo el nombre de Crisóstomo (PG 65,1039-1062) algunos fragmentos de *catenae* sobre las Epístolas católicas, nunca compuso, sin embargo, ningún comentario sobre ellas. Se ha probado que casi todos estos *scholia* pertenecen a otros tratados suyos.

Edición: PG 63,9-236.

Traducciones: Alemana: J. C. MITTERRUTZNER: BKV 10 (1884) 7-510.—Inglesa: T. KEBLE: LFC 44 (1877); reimpresión: LNPF 14 (1889) 335-524, revisada por F. GARDINER.

Estudios: S. HAIDACHER, *Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefen:* ZkTh 26 (1902) 190-194; I. OPELT, *Das Ende von Olympia. Zur Entstehungszeit der Predigten zum Hebräerbrief des Johannes Chrysostomus:* ZKG 81 (1970) 64-69.

2. Homilias dogmáticas y polémicas

a) Sobre la naturaleza incomprensible de Dios

Entre las obras de carácter dogmático o polémico, que son relativamente pocas, hay doce homilias en dos series *Sobre la naturaleza incomprensible de Dios*. La primera serie consta de cinco sermones, pronunciados en Antioquía hacia el 386-387. En ellos atacó a los anomeos, el partido arriano más radical, que pretendía conocer a Dios como El se conoce a sí mismo (*Hom.* 2,3), y no sólo sostenían la desigualdad, sino que llegaban a negar aun la semejanza de naturaleza entre el Hijo y el Padre. Su fundador era Aecio, pero su maestro principal, Eunomio, por quien se llamaron eunomianos. Crisóstomo fustiga su blasfema arrogancia, que osa confinar a Dios dentro de los límites de la razón humana y vaciar el misterio de la divina esencia. Defiende la naturaleza inefable, inconcebible e incomprensible de Dios contra estas tendencias racionalistas, que niegan la trascendencia de la religión cristiana. Al mismo tiempo señala la igualdad del Hijo con el Padre. Sus fuentes, además de la Escritura, son Filón, Basilio el Grande y Gregorio de Nisa. Su terminología acusa influencias de fórmulas litúrgicas. La segunda serie de homilias las predicó en Constantinopla el año 397, pero no iban dirigidas contra los anomeos, aunque Montfaucon y Migne (48,701-812) las titulan *Contra Anomoeos*.

Ediciones: PG 48,701-812; R. FLACIÈRE, F. CAVALLERA y J. DANIELOU, *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (SCH 28) (París 1951) (reproduce el texto de Montfaucon); J. DANIELOU, A.-M. MALINGREY y R. FLACIÈRE, *Jean Chrysostome, Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*, t.1: *Homélies I-V*, Introd. de J. D., texte critique et notes de A.-M. M., trad. de R. F. (SCH 28bis) (París 1970).

Traducción francesa: R. FLACIÈRE, l.c. Id., *Le grec chrétien* (París 1965) 135-148 (la hom. 3).

Estudios: R. OTTO, *Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott: Das ganz Andere. Aufsätze das Numinose betreffend* 4.^a ed. (Gotha 1929);

G. WUNDERLE, *Zur religionsgeschichtlichen Würdigung der fünf Predigten des heiligen Johannes Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott*: Festgabe J. Geysler (Regensburg 1930) 69-82; A. D'ALÈS, *De incomprehensibili chez Jean Chrysostome*: RSR (1933) 306-320; J. DANIELOU, *L'incompréhensibilité de Dieu d'après saint Jean Chrysostome*: RSR 37 (1950) 176-194; F. CAVALLERA y J. DANIELOU: SCH 28 (1951) 7-70; J. DANIELOU, *Der κείρος der Messe nach den Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über die Unbegreiflichkeit Gottes*: Die Messe in der Glaubensverkündigung. Herg. von F. X. Arnold und B. Fischer, 2.^a ed. (Friburgo i. B. 1953) 71-78; A.-M. MALINGREY, *Un essai de classement dans la tradition manuscrite des homélies de Jean Chrysostome «De incomprehensibili»*: Traditio 25 (1969) 339-353; Id., *La tradition manuscrite des homélies de Jean Chrysostome «De incomprehensibili»*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 22-28.

b) *Las catequesis bautismales descubiertas recientemente*

En los doce años que predicó en Antioquía, desde el 386 hasta el 398, tuvo la misión de preparar a los catecúmenos para la recepción del sacramento del Bautismo. No dejaba de ser sorprendente que se hubiera conservado tan poco de estas instrucciones. Poseíamos solamente dos *Catecheses ad illuminandos* en Migne (49,223-240), predicadas en la cuaresma del año 388. En 1909, A. Papadopulos-Kerameus editó por primera vez una serie de cuatro sermones dirigidos a los candidatos al bautismo, tomándolos del *Codex Mosq.* 216 y del *Codex Petrop.* 76, ambos del siglo X. El primer sermón es idéntico a la primera homilía de Migne. La liturgia que se describe es la de Antioquía. Al final de la tercera homilía, Crisóstomo pide a sus oyentes que oren por el obispo que les va a bautizar en Pascua y por los sacerdotes, entre los cuales se cuenta él mismo. Por estas razones resulta evidente que estas cuatro homilías las pronunció en Antioquía, probablemente en la cuaresma del año 388.

A. Wenger ha tenido la buena suerte de descubrir, en 1955, una serie de ocho catequesis bautismales en un manuscrito (*Codex 6*) del monasterio de Stavronikita, en el Monte Athos. Las editó en 1957, enriqueciendo así notablemente nuestros conocimientos de la liturgia bautismal de Antioquía a fines del siglo IV. Las predicó Crisóstomo poco después del año 388, y una de ellas es idéntica a la cuarta de Papadopulos-Kerameus y al sermón latino *Ad neophytos* que se publica en el apéndice del volumen II de la edición de Fronton (París 1609s), y a la cual no dieron importancia Savile, Montfaucon y Migne. Como San Agustín la utilizó ya el año 421 (*Contra Iulianum* 1,6,21), es señal de que esta traducción latina se hizo muy pronto; probablemente es obra del diácono Aniano de Celeda.

Ediciones: PG 49,223-240; A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Varia Graeca Sacra* (San Petersburgo 1909) XX-XXV y 154-183; A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales inédites* (SCH 50) (París 1957).

Traducciones: Alemana: M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 9-131 (las dos de PG 49,223-240).—Francesa: A. WENGER, o.c. (las homilias descubiertas recientemente).—Inglesas: T. P. BRANDRAM: LNPF 9 (1899) 159-171 (las dos de PG 49,223-240); P. W. HARKINS: ACW 31 (1962).

Estudios: S. HAIDACHER, *Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte*: ZKTh 28 (1904) 168-186; A. WENGER, *La tradition des oeuvres de saint Jean Chrysostome: I. Catéchèses inconnues et homélies peu connues*: REB 14 (1956) 5-48; Id.: SCH 50 (1957) 7-107; L. L. MITCHELL, *The Baptismal Rite in Chrysostom*: AThR 43 (1961) 397-403; P. G. RACLE, *À la source d'un passage de la VII^e catéchèse baptismale de Saint Jean Chrysostome?*: VC 15 (1961) 46-53 (la fuente sería IV Mac.); H. C. GREEN, *The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. John Chrysostom*: SP 6 (TU 81) (Berlín 1962) 84-90; J. QUASTEN, *Der Kuss des Neugetauften in altchristlicher Tauf liturgie*: Liturgie, Gestalt und Vollzug. Festschrift J. Pascher (Munich 1963) 267-271; J. A. WEABER, *Catechetical Themes in the post-Baptismal Teaching of St. John Chrysostom* Diss. (Washington 1964) (microfilm); P. W. HARKINS, *Pre-Baptismal Rites in Chrysostom's Baptismal Catecheses*: SP 8 (TU 93) (Berlín 1966) 219-238; TH. M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instruction of St. John Chrysostom* (SCA 15) (Washington 1967); J.-H. BOUHOT, *Chrysostom's «Sermo ad Neophytos»*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 112-117; Id., *Version inédite du sermon «Ad neophytos» de S. Jean Chrysostome, utilisée par S. Augustin*: REAug 17 (1971) 27-41; E. BRANISTE, *La explicación del bautismo en las catequesis de San Juan Crisóstomo* (en rumano): Studii teologice 22 (1970) 509-527; J. C. SLADDEN, *Chrysostom and Confirmation*: SP 11 (TU 80) (Berlín 1972) 229-233.

c) Homilias contra los judíos

Las ocho homilias contra los judíos que pronunció en Antioquía, del año 386 al 387, iban dirigidas principalmente a los oyentes cristianos y sólo incidentalmente a los judíos. Deducimos de ellas que los cristianos frecuentaban las sinagogas, atraídos por los talismanes y amuletos con que comerciaban libremente los judíos de clase baja. La primera homilia amonesta a sus oyentes contra la celebración de las Trompetas (es decir, el Año Nuevo), de los Tabernáculos y los Ayunos. La tercera se refiere a los que celebran su Pascua con los judíos el 14 de Nisán, los llamados protopasquitas. En todos estos sermones trata de probar que los judíos han rechazado al Mesías, como lo anunciaron los profetas, y que han sido justamente castigados para siempre por el trato que dieron a Cristo. Son, sin embargo, una prueba de que los judíos seguían constituyendo en esa época un gran poder social y aun religioso.

Edición: PG 48.843-942.

Traducción inglesa: C. M. MAXWELL, *Chrysostom's Homilies against the Jews. An English Translation* (diss.) (Chicago 1965) (mecanogr.).

Estudios: L. CANET, *Pour l'édition de S. Jean Chrysostome Adversus Iudaeos*: Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome 34 (1914) 97-200 (estudios preparatorios para una nueva edición); M. SIMON, *La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*: AIPh 4 (1936) 403-421; J. E. POWELL, *A Palimpsest of St. John Chrysostom*: JThSt 39 (1938) 132-140; S. HAI-

DENTHALER, «*Nachweis der Gottheit Christi*». «*Acht Predigten über alttestamentliches Gesetz und Evangelium*» (Linz 1951): A. J. VISSER, *Johannes Chrysostomus als anti-Joods polemicus*: NAKG 40 (1954) 193-206; V. GRUMEL: REB (1960) 117; P. W. HARKINS, *Chrysostom the Apologist: On the Divinity of Christ*: Kyriakon Festschrift J. Quasten, vol. I (Münster 1970). 441-451.

3. Discursos morales

Aun cuando Crisóstomo nunca olvida en sus sermones su finalidad principal, que es el mejoramiento moral de los oyentes, en algunos discursos se limitó exclusivamente a atacar la superstición y el vicio. Los más famosos son los *In kalendas* (PG 48,953-962), donde fustiga, el primero de enero, el libertinaje y los excesos supersticiosos con que se celebraba el Año Nuevo. Crisóstomo pronunció este sermón en Antioquía, pues en la introducción lamenta la ausencia del obispo.

Una de sus invectivas más vigorosas es su sermón *Contra los juegos circenses y el teatro*, *Contra circenses ludos et theatra* (PG 56,263-270), con el cual se dirigió a su congregación de Constantinopla el 3 de julio del 399, cuando encontró su iglesia medio vacía porque muchos de su grey habían ido al circo. Expresa su indignación porque aun el Viernes Santo se celebraban carreras de carrozas y se daba una sesión de teatro el Sábado Santo.

A sus ojos, el teatro es una «asamblea de Satanás»; sus tentaciones las describe en las *Homiliae 3 de diabolo* (PG 49,241-276), que hay que asignar al período antioqueno. Las *Homiliae 9 de poenitentia* (PG 49,277-350) las predicó en distintas ocasiones, y sólo posteriormente se reunieron para formar una serie, a excepción de la séptima, que pertenece a Severiano de Gábalá, como lo ha demostrado C. Martin.

Traducciones: Alemanas: M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 8-22 (In kalendas); J. C. MITTERRUTZNER: BKV 1 (1890) 347-490 (Homiliae 9 de poenitentia).—Italiana: B. BORGHINI, S. Giovanni Crisostomo, Inviti a poenitentia (col. Patristica) (Ancona 1965).

Estudios: C. MARTIN, Une homélie «De poenitentia» de Sévérien de Gábalá: RHE 26 (1930) 331-343; G. J. THEOCHARIDES, Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im 4. und 5. Jahrhundert hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von Konstantinopel Diss. (Munich 1940); P. M. STRIEDL, Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomus Diss. (Wurzburg 1948) (mecanografiado); G. TRAVERSARI, Tetimimo e colimbètra. Ultime manifestazioni del teatro antico (en Crisóstomo): Dioniso (1950) 18-35; B. WYSS, Johannes Chrysostomos und der Aberglaube (Festschrift K. Meuli): Schweizer Archiv für Volkskunde 47 (1951) 262-274.—B. H. VANDENBERGHE, Saint Jean Chrysostome et les spectacles (con resumen en inglés): ZRG 7 (1955) 34-46; G. A. NICOLAE, Los fines morales en los sermones sobre la penitencia de San Juan Crisóstomo (en rumano): Studii teologice 18 (1966) 91-99; L.-J. CHARNAY, Saint Jean Chrysostome moraliste (Lyon 1969); F. X. MURPHY, The Moral Doctrine of St. John Chrysostom: SP 11 (TU 80) (Berlín 1972) 52-57.

El contraste violento de riqueza y pobreza, tanto en Antioquía como en Constantinopla, chocaban con el fino sentido

de justicia social que tenía Crisóstomo. Calcula (*In Act. Ap. Hom.* 11,3) en unos 50.000 los pobres de Constantinopla, siendo de 100.000 la población cristiana. Mientras fustiga constantemente a los ricos por su indiferencia egoísta ante la suerte de sus hermanos menos afortunados, nunca se olvida de insistir en el deber de la limosna. Este tema recurre con tanta frecuencia en sus sermones, que se le ha llamado «San Juan el Limosnero». Su discurso *De eleemosyna* (PG 51,261-272) da una interpretación detallada del pasaje 1 Cor 16,1-4, mientras que el *De futurorum deliciis et praesentium vilitate* (PG 51,347-354) va dirigido contra la mentalidad materialista de la gente.

Traducciones: *Alemana:* M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 239-261 (*Sobre la limosna*), 3 (1879) 262-297 (*Sobre el rico y Lázaro*).—*Inglésas:* F. ALLEN, *Four Discourses of Chrysostom chiefly on the Parable of the Rich Man and Lazarus* (Londres 1869); M. M. SHERWOOD, *Sermon on Alms by St. John Chrysostom* (Nueva York 1917).—*Italianas:* M. PELLEGRINO y G. CRIS, *S. Giovanni Crisostomo. Ricchezza e povertà* (Siena 1938) (8 homilias); N. SALETTA, *S. Giovanni Crisostomo, Il discorso sul circo* (Roma 1964).

Estudios: A. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Aspectos sociales del s.IV a través de las obras de Juan Crisóstomo*: RF 100 (1932) 455-476; 101 (1933) 204-217, 507-525; E. F. BRUCK, *Die Gesinnung des Schenkens bei Johannes Chrysostomus: Mnemosyna Pappoulia* (Atenas 1934) 65-83; Id., *Kirchlich-soziales Erbrecht in Byzanz. Johannes Chrysostomus und die Mazedonischen Kaiser*: Studi Riccobono III (Palermo 1933) 377-423; A. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Más sobre el comunismo de San Juan Crisóstomo*: RF 110 (1936) 80-98; E. F. BRUCK, *Ethics versus Law. St. Paul. The Fathers of the Church and the «Cheerful Giver» in Roman Law*: Traditio 2 (1944) 97-121; S. GIET, *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères*: RSR (1948) 55-91; I. K. CONEVSKI, *Ideas sociales en los Padres de la Iglesia: San Juan Crisóstomo* (en griego) (Sofía 1948); cf. BZ 50 (1957) 232; R. MEHRLEIN, *De avaritia quid iudicaverit Johannes Chrysostomus*. Diss. (Bonn 1951) (mecanografiado); A. SODANO, *I beni terreni nella vita dei giusti secondo San Giovanni Crisostomo* (Brescia 1955); E. F. BRUCK, *Kirchenväter und soziales Erbrecht* (Berlín 1956) 21-29; L. DALOZ, *Le travail selon Saint Jean Chrysostome et les Pères Antiochiens* (París 1959); O. PLASSMANN, *Das Almsen bei Johannes Chrysostomus* (Münster i. W. 1961); J. NEGOITA, *La dignidad del trabajo en San Juan Crisóstomo* (en rumano): Studii teologice 15 (1963) 210-219; A. SIFONIN, *Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chrysostome*: RDC 14 (1963) 241-269.

4. Sermones para las fiestas litúrgicas

Entre sus discursos de fiestas, el más discutido es el sermón de Navidad *In diem natalem D. N. Iesu Christi*, del 25 de diciembre del 386 (PG 49,351-362). Se propuso demostrar que el 25 de diciembre es el verdadero día natalicio del Señor, Sol de Justicia. Crisóstomo afirma que esta fiesta se conocía en Antioquía desde hacía menos de diez años—detalle interesante para la historia de Navidad en Oriente—. C. Martin ha defendido recientemente la autenticidad de un segundo sermón de Navidad (PG 56,385-396), que hasta ahora se consideraba dudoso. El sermón de Epifanía *De baptismo Christi et Epipha-*

nia, predicado probablemente el 6 de enero de 387, parece ser auténtico.

Las dos homilias del Jueves Santo *De prodicione Iudae* (PG 49,373-392) son dos recensiones de una misma obra; la tercera (PG 50,715-720) quizás sea espuria. Conservamos tres sermones de Viernes Santo: uno *De coemeterio et cruce* y dos *De cruce et latrone* (PG 49,393-418). Estos dos últimos representan probablemente la misma homilía en dos ediciones diferentes. En sus instrucciones del Jueves Santo, Crisóstomo trata de la institución de la Eucaristía y de la traición de Judas. En los sermones del Viernes Santo explica la santa Cruz y la muerte del Salvador. La liturgia del Viernes Santo en Antioquía solía celebrarse en el Martyrium, fuera de la ciudad, en el cementerio grande, ya que Cristo fue crucificado fuera de Jerusalén, como explica Crisóstomo. Se creía que esta costumbre servía también para recordar a los fieles que los enterrados en los sepulcros vecinos esperaban la resurrección eterna. Las funciones duraban todo el día y la mayor parte de la noche. De los dos sermones de Pascua (PG 50,433-442, y 52,765-772), el primero se titula *Contra ebriosos et de resurrectione*, y el segundo es de dudosa autenticidad. De los dos discursos de la Ascensión (PG 50,441-452, y 52,773-792), sólo el primero parece auténtico, mientras que son genuinos los dos sermones de Pentecostés (PG 50,453-470).

Ediciones especiales: De una homilía inédita del día de la Purificación: E. BICKERSTETH, *Edition with Translation of a Hypapante Homily Ascribed to John Chrysostom*: OCP 32 (1966) 53-77.—De un sermón inédito de la semana de Pasión: P. KRÜGER, *Eine bisher unbekannte Homilie des hl. Johannes Chrysostomus in syrischer Uebersetzung*: OC 61 (1967) 78-96 (texto siríaco y trad. alemana); cf. J.-M. SAUGET, *Remarques à propos de la récente édition d'une homélie syriaque attribuée à S. Jean Chrysostome*: OCP 34 (1968) 133-140.—De una homilía inédita sobre la Epifanía: A. WENGER, *Une homélie inédite de Jean Chrysostome sur l'Épiphanie*: REB 29 (1971) 117-135 (texto griego y trad. francesa); M. AUBINEAU, *Homélie Paschales*: SCH 187 (París 1972) 305-337 (ed. crít., trad. y com. del «In Resurrectionem Domini»).

Traducciones: Alemanas: M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 29-54 (sermón de Navidad); 3,55-72 (sermón de Epifanía); 3,132-155 (*De prodicione Iudae*); 3,156-185 (sermón de Pascua); 3,186-204 (sermón de la Ascensión); 3,205-227, 228-238 (2 sermones de Pentecostés); P. KRÜGER, l.c.—Francesas: A. WENGER, l.c.; M. AUBINEAU, l.c.—Inglesa: E. BICKERSTETH, l.c.

Estudios: A. BAUMSTARK, *Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel*: OC 2 (1902) 441-446; K. LÜBECK, *Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel*: HJG 28 (1907) 109-118; H. USENER, *Das Weihnachtsfest*, 2.^a ed. (Bonn 1911) 379-384; S. EMÉREAU, *Mélanges de philologie byzantine*: EO (1921) 295-300 (sermón de Navidad); E. MAILER, *Zur Chronologie der Predigten wegen der Weihnachtsfeier*: OLZ 24 (1921) 59-63 (el sermón de Navidad habría que datarlo en 387); P. RADO, *Die Ps.-Chrysostomische Homelie εις την Χριστου γεννησιν*: ZkTh 56 (1932) 82-83; C. MARTIN, *Un discours prétendument inédit de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Ascension*: RHE (1936) 345-350 (este sermón de la Ascensión que se encuentra entre los *Spuria* habría que

atribuirlo a Eusebio de Alejandría); Id., *Un centon d'extraits de l'homélie in Salvatoris Nostri Iesu Christi Nativitatem de saint Jean Chrysostome*: Mus 54 (1941) 30-3.48-52 (el sermón de Navidad PG 56,385-394 es genuino; texto griego: 48-52); R. V. SCHODER, *St. Chrysostom and the Date of Christ's Nativity*: ThSt 3 (1942) 140-4; M. M. BEYENKA, *Cemetery, a Word of Consolation*: Classical Bulletin 28 (1951) 34 (*De coemeterio et cruce I*).—Sobre los sermones de Pascua de Pseudo-Crisóstomo, cf. P. NAUTIN, *Homélie Pascales I* (SCH 27), II (SCH 36), III (SCH 48) (París 1950.1953.1957); E. BICKERSTETH, *John Chrysostom and Early History of the Hypapante*: Studi Biz. e Neoell. 8 (1953) 401-404, alega que la homilía inédita sobre la fiesta de la Purificación es auténtica; A. WENGER, *Notes inédites sur les empereurs Théodose I, Arcadius, Théodose II, Léon*: REB 10 (1953) 47-59 (el Cod. Sinait. Gr. 494 contiene la parte conclusiva de un sermón atribuido a Crisóstomo y fechado en 402; primera edición); C. BAUR, *Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten*: Traditio 9 (1953) 101-126 (el Codex Berolinensis 77—Phillips 1481, saec.XII—contiene un sermón de Pascua y dos sermones de Ascensión atribuidos erróneamente a Crisóstomo; pertenecen, si no ya al mismo Nestorio, sí a un teólogo de Antioquía: primera edición crítica y comentario); C. MOHRMANN, *Note sur l'homélie pascale VI de la collection pseudo-chrysostomienne dite Des Petites trompettes*: Mélanges M. Andrieu (Estrasburgo 1957) 351-360; J. BAUER, *À propos d'un passage à corriger de l'homélie pascale VI de la collection pseudo-chrysostomienne*: VC 13 (1959) 184-186; C. I. CORNITescu, *Ideas dogmáticas en los sermones de San Juan Crisóstomo en las grandes fiestas de la Iglesia* (en rumano): Studii teologice 17 (1965) 441-449; E. THEDOROU, *Saint Jean Chrysostome et la Fête de Noël*: Noël, Épiphanie, retour du Christ (Lex orandi, 40) (París 1967) 195-210.

5. Panegíricos

Crisóstomo pronunció gran número de panegíricos de santos del Antiguo Testamento, tales como Job, Eleazar, los Macabeos y su madre; de algunos mártires, como Romano, Julián, Barlaam, Pelagia, Berenice, Prósdoce, y de mártires en general. Presentan interés particular los que predicó en honor de los santos obispos de Antioquía Ignacio, Babila, Filogonio, Eustaquio y Melecio. El panegírico sobre su maestro Diodoro de Tarso lo pronunció en presencia de éste.

Pero ningún panegírico suyo ha alcanzado la nombradía que han logrado las *Homiliae 7 de laudibus S. Pauli*, donde da una expresión entusiasta a su ilimitada admiración por el Apóstol de las Gentes. Aniano de Celeda, que las tradujo al latín entre los años 415 y 419, dice que no solamente retratan al gran Apóstol, sino que de algún modo se puede decir que le resucitan de los muertos, de suerte que viene a ser una vez más un modelo vivo de perfección cristiana. En el panegírico de introducción, Crisóstomo le alaba como la síntesis de todas las virtudes y le compara con las grandes figuras del Antiguo Testamento desde Abel hasta San Juan Bautista, para concluir diciendo que supera a cada uno de ellos en su propia excelencia. En el segundo demuestra con el ejemplo de Pablo hasta qué alturas extraordinarias puede subir la frágil naturaleza humana. El tercero describe los obstáculos que hubo de superar el Apóstol con su valor sin límites y con su caridad inagotable. El cuarto trata de su conversión en el camino de

Damasco. Crisóstomo compara la reacción de Pablo ante la llamada de Dios con la de los judíos en cuanto pueblo, que permanecieron endurecidos en su infidelidad a pesar de haber sido testigos de muchos milagros. El quinto describe las debilidades del Apóstol, sobre las cuales triunfó tan gloriosamente. El sexto discute su temor ante la muerte, en el cual algunos, al parecer, veían un defecto. Crisóstomo explica que los síntomas de aversión física no empañan el lustre del valor auténtico; lo que cuenta es la resolución del alma. El último panegírico compara al portaestandarte de un ejército cualquiera con San Pablo, portaestandarte del Señor crucificado y Rey celestial, que llevó el emblema de la Cruz en su bandera a través del mundo entero.

Ediciones: Los panegíricos de los santos se encuentran todos en PG 50; los de San Pablo, en PG 50,473-514.

Traducciones: *Alemana:* M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 298-387 siete homilias sobre San Pablo; 3,388-400 panegírico *Sobre todos los santos mártires.*—*Inglésas:* T. P. BRANDRAM: LNPF 9 (1889) 141-143 *Sobre San Babilá*, 135-140 *Sobre San Ignacio*; T. HALTON, *St. John Chrysostom, In Praise of Saint Paul* (Boston 1963).

Estudios: T. E. AMERINGER, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyric Sermons of St. John Chrysostom* (PSt 5) (Washington 1921); H. M. HUBBELL, *Chrysostom and Rhetoric*: CPh 19 (1924) 261-276; A. BARTOLOZZI, *Le due omelie Crisostomiane sul martire S. Romano*: Studi P. Ubaldi (Milán 1937) 125-132; M. SIMONETTI, *Sulla struttura dei Panegyrici di S. Giovanni Crisostomo*: RIL 86 (1953) 159-180; S. MELCHIORRE DI S. MARIA, *S. Paolo nella prospettiva di S. Giovanni Crisostomo*: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, vol.1 (Analecta Biblica 18) (Roma 1963) 491-502.

6. Discursos de circunstancias

a) El primer sermón

Poseemos aún el primer sermón que pronunció Crisóstomo con ocasión de su promoción al presbiterado a principios del 386. Dice expresamente que es su primera homilía, y la dedica a Dios, que le dio lengua y habla. Agradece al obispo de Antioquía (Flaviano) por haberle ordenado y le alaba por su espíritu verdaderamente apostólico. Pide a la congregación que ore para que también él sea un buen sacerdote.

Edición: PG 48,693-700.

Traducción alemana: M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 401-414.

b) Homilias sobre las estatuas

De todos sus discursos de circunstancias, los más famosos son las *Homiliae 21 de statuís ad populum Antiochenum*. Están consideradas como una de las manifestaciones más perfectas de su elocuencia y admiten comparación con los monumentos más nobles de este arte. Las estatuas del emperador Teodosio y de la familia imperial habían sido derribadas y mutiladas por la multitud de Antioquía, el año 387, en una sedición provocada

por la imposición de un impuesto extraordinario. Teodosio se sintió tan ofendido, que pensó en destruir por completo la ciudad. El anciano obispo Flaviano marchó a Constantinopla a pedir perdón al emperador. Mientras la ciudad fluctuaba entre la esperanza y el temor, Crisóstomo pronunció estas homilias *Sobre las estatuas*, que nos describen con viveza aquellos días de terror, señalados con numerosas ejecuciones. Pone en movimiento todas sus fuerzas para consolar y animar a las inmensas multitudes que atestan las iglesias, pero al mismo tiempo aprovecha la oportunidad para fustigar los vicios y pecados, que habían hecho descargar la ira de Dios sobre ellos. En el último discurso, pronunciado el domingo de Pascua, podía anunciar que los esfuerzos del obispo Flaviano se habían visto coronados por el éxito y que el emperador había concedido a su pueblo el perdón completo. Crisóstomo había demostrado en esta crisis ser un verdadero guía y padre de su grey. Su sentido de responsabilidad es tan grande como su profunda simpatía y su sinceridad apasionada. Pronunciadas al principio de su presbiterado, estas valientes homilias *Sobre las estatuas* le consagraron como orador.

Ediciones: PG 49,15-222; edición aparte de la homilía 21: L. DE SINNER (París 1842); E. SOMMER (París 1856 y ediciones posteriores); E. RAGON (París 1887).

Traducciones: Española: J. OTEO, *Las XXI Homilias sobre las estatuas de San Juan Crisóstomo* (Colección Excelsa 19 y 20) (Madrid 1945-1946).—Alemana: J. C. MITTERRUTZNER: BKV 2 (1874) 1-432.—Inglesa: C. MARRIOTT: LFC 9 (1842); reimpresión: LNPF 9 (1889) 317-489; revisada por W. R. W. STEPHENS.

Estudios: R. GOEBEL, *De Ioannis Chrysostomy et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium* Diss. (Gotinga 1910); M. A. BURNS, *St. John Chrysostom's Homilies on the Statues. A Study of their Rhetorical Qualities and Form* (PSt 22) (Washington 1950); M. SOFFRAY, *Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les Homélie sur les statues* (Coll. G. Budé) (París 1939); J. M. LEROUX, *Saint Jean Chrysostome. Les Homélie sur les Statues*: SP 3 (TU 78) (Berlín 1961) 233-239.

c) *Dos homilias sobre Eutropio*

Después de su caída del poder, al principio del año 399, Eutropio sólo pudo escapar a la muerte huyendo precipitadamente a la iglesia, donde reclamó el derecho de asilo, privilegio que poco antes había tratado de cercenar él mismo. Al domingo siguiente, 17 de enero del 399, mientras él se aferraba miserablemente al altar, Crisóstomo, tomando pie del texto «Vanidad de vanidades y todo es vanidad», pronunció un discurso conmovedor sobre el carácter transitorio de la gloria terrena a la luz de la caída de Eutropio. Pocos días después, cuando éste abandonó la iglesia y fue desterrado a Chipre, Crisóstomo rechaza en una segunda homilía un rumor según el cual las autoridades eclesiásticas habían traicionado a Eutropio.

Ediciones: PG 52,391-414; ediciones aparte de la primera homilía: F. DÜBNER y E. LEFRANC (París 1855 y ediciones posteriores); E. SOMMER (París 1858 y ediciones posteriores); J. H. VÉRIN (París 1875 y ediciones posteriores); J. G. BEANE (París 1893); R. CASTELLI (Verona 1899); I. OÑATIBIA (Vitoria 1948); J. PANTINI, *San Juan Crisóstomo. Homilía en defensa de Eutropio. Introducción, texto y comentario* (Madrid 1958).

Traducciones: *Española:* J. MUNDÓ, *Defensa de Eutropio de San Juan Crisóstomo* (Obras escogidas de la Patrología griega) (Madrid 1910).—*Alemana:* M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 427-438.—*Holandesa:* W. BILDERDIJK, *Chrysostomus' Rede op Eutropius*. Uitgeg. door J. Hyermans (Lovaina y Amsterdam 1910).—*Inglésa:* W. R. W. STEPHENS: LNPF 9 (1889) 245-265. *Italianas:* F. FANTIN, *Discorso in favore di Eutropio* (Livorno 1928); F. PINI, *San Giovanni Crisostomo, Per Eutropio* (Brescia 1948).

Estudios: T. BIRT, *Zwei politische Satiren des alten Rom* (1888) 36ss.55ss.112ss; R. CASTELLI, *Il poema di Claudiano «In Eutropium» e l'omelia di S. Giovanni Crisostomo* Εἰς Εὐτρόπιον. *Parallelo* (Verona 1899); J. BERNARDI, *La formule Ποῦ εἰσὶν: saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze?*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 177-181 (*En defensa de Eutrop. 1,1: PG 52,392*); A. DAL SANTO, *De homilia priore ab Ioanne Chrysostomo A. ICCCC Constantinopoli pro Eutropio habita quid sit iudicandum*: Latinitas 9 (1961) 189-202.

d) *Sermones antes y después del destierro*

Intimamente relacionados con su propia tragedia están los dos sermones que pronunció Crisóstomo la víspera de su primer destierro el 403 y al día siguiente de su regreso. En el primero (PG 52,427-430) se propuso apaciguar al pueblo enfurecido con un espléndido discurso sobre la invencibilidad de la Iglesia y sobre la unión inseparable que existe entre la cabeza y los miembros. En el segundo (PG 52,443-8), que ya conocía Sozomeno (*Hist. eccl.* 8,18,8), agradece a la multitud su lealtad y ensalza la castidad y amor de su esposa, la iglesia de Constantinopla, que en su ausencia había rechazado a todos los seductores.

Traducción alemana: M. SCHMITZ: BKV 3 (1879) 415-421 (la víspera de su primer destierro), 422-426 (a su regreso).

2. **Tratados**

1. *De sacerdotio*

No hay obra de Crisóstomo que se conozca mejor y que se haya traducido con más frecuencia y editado más veces que sus seis libros *Sobre el sacerdocio*. Pocos años después de la muerte de Crisóstomo, Isidoro de Pelusio declaraba: «No hay ninguno que haya leído este libro y no haya quedado herido por el amor divino. Muestra el sacerdocio como algo augusto y difícil de alcanzar, y enseña cómo se ha de cumplir sin reproche. Porque lo compuso Juan, el sabio intérprete de los misterios de Dios, luz de la Iglesia de Bizancio y de la Iglesia entera, y lo hizo con tanta delicadeza, densidad y precisión, que todos aquellos que ejercen el sacerdocio como Dios manda o lo tratan con negligencia encuentran aquí retratadas sus virtudes o sus faltas» (*Ep.* 1,156). A juicio de Suidas (*Lex.* 1,

1023), sobrepasa a todos los demás escritos de Crisóstomo en sublimidad de pensamiento, pureza de dicción, suavidad y elegancia de estilo. Efectivamente, siempre se le ha considerado como un clásico del sacerdocio y uno de los mejores tesoros de la literatura patristica.

La obra misma no aporta ningún dato para determinar la fecha. Sócrates (*Hist. eccl.* 6,3) lo asigna al período en que era diácono (381-386). De todos modos, el año 392 lo leyó ya Jerónimo (*De vir. ill.* 129). El tratado adopta la forma de un diálogo entre Crisóstomo y su amigo Basilio; el primero trata de justificar su conducta con ocasión del nombramiento de ambos como obispos el año 373. Basilio había informado a Crisóstomo que estaba dispuesto a seguir cualquier camino que tomara, bien sea declinando aquella dignidad, bien sea sometiéndose a ella; pero le rogaba que lo hicieran ambos de común acuerdo. Dejando a su compañero bajo la impresión de que aceptaba su sugerencia, Crisóstomo esquivó la carga sin comunicarle al otro su resolución. Entre tanto, dijeron a Basilio que Crisóstomo había aceptado y le indujeron a hacer lo mismo. Cuando se enteró de que Crisóstomo le había engañado, se sintió muy herido. Los últimos capítulos del libro primero describen la indignación de Basilio y las primeras frases de la defensa de Crisóstomo, que se convierten en una discusión sobre el sacerdocio en su más alto grado, el oficio episcopal. En el segundo libro continúa la defensa demostrando que su manera de obrar fue para bien de su amigo y de su grey, que obtuvo tan buen pastor en su persona. En cuanto a él, esquivó esta carga, porque un oficio así requiere un alma grande y noble y está lleno de dificultades y peligros. No fue por insultar a sus electores por lo que huyó él, sino porque estaba profundamente convencido de su fragilidad. Aunque él nunca lo vaya a admitir, la virtud y la caridad ardiente de Basilio le hacen sobremanera apto para esa elevada dignidad. En el libro tercero refuta a quienes sospechan que declinó esta dignidad por soberbia y vanagloria, demostrando que los que así piensan no tienen una concepción verdadera del sacerdote. Esto le lleva a hablar, en uno de los pasajes más bellos, sobre la grandeza del sacerdocio:

El sacerdocio sí es cierto que se ejerce sobre la tierra; pero pertenece al orden de las instituciones celestes, y con mucha razón. Porque no fue un hombre, no un ángel o arcángel, no otra potestad alguna creada, sino el Paráclito mismo quien ordenó este misterio e hizo que hombres vestidos aún de carne pudieran ejercer oficio de ángeles. Por lo cual, el sacerdote ha de ser tan puro como si se hallara en los cielos en medio de aquellas angélicas potestades... Imagínate, te ruego, que tienes ante los ojos al profeta Elías; mira la ingente muchedumbre

que lo rodea, las víctimas sobre las piedras, la quietud y silencio absoluto de todos y sólo el profeta que ora, y, de pronto, el fuego que baja del cielo sobre el sacrificio. Todo esto es admirable y nos llena de estupor. Pues trasládase ahora de ahí y contempla lo que entre nosotros se cumple, y verás no sólo cosas maravillosas, sino algo que sobrepasa toda admiración. Aquí está en pie el sacerdote, no para hacer bajar fuego del cielo, sino para que descienda el Espíritu Santo, y prolonga largo rato su oración no para que una llama desprendida de lo alto consuma las víctimas, sino para que descienda la gracia sobre el sacrificio y, abrasando las almas de todos los asistentes, las deje más brillantes que plata acrisolada...

Pues quien atentamente considera qué cosa sea estar un hombre envuelto aún de carne y sangre, y poder, no obstante, llegarse tan cerca de aquella bienaventurada y purísima naturaleza, ése podrá comprender bien qué tan grande sea el honor que la gracia del Espíritu otorgó a los sacerdotes. Porque por manos del sacerdote se cumplen no sólo los misterios dichos, mas también otros que en nada les van en zaga, ya en razón de su dignidad en sí, ya en orden a nuestra salvación. En efecto, a moradores de la tierra, a quienes en la tierra tienen aún su conversación, se les ha encomendado administrar los tesoros del cielo, y han recibido un poder que ni a ángeles ni a arcángeles concedió Dios jamás. Porque no se les dijo a éstos: «Lo que atareis sobre la tierra será también atado en el cielo, y lo que desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18,18). Ciertamente que los que ejercen autoridad en el mundo tienen también poder de atar; pero es sólo los cuerpos. La atadura del sacerdote toca al alma misma y penetra los cielos. Lo que los sacerdotes hacen aquí abajo, Dios lo ratifica allá arriba, y la sentencia de los siervos es confirmada por el Señor...

Porque éstos son, éstos, los que espiritualmente nos engendran, los que por el bautismo nos dan a luz. Por ellos nos revestimos de Cristo y nos consepultamos con el Hijo de Dios y nos hacemos miembros de aquella bienaventurada cabeza. De suerte que los sacerdotes debieran merecernos más reverencia que los magistrados y reyes y hasta fuera justo tributarles honor mayor que a nuestros mismos padres. Porque éstos nos engendran por la sangre y la voluntad de la carne; mas aquéllos son autores de nuestro nacimiento de Dios, de la regeneración bienaventurada, de la libertad verdadera y de la filiación divina por la gracia (3,4-6: BAC. 169,645-9, trad. D. Ruiz Bueno).

Todo esto sirve para probar que nadie le debiera censurar por haber hurtado el cuerpo a una dignidad tan elevada. El mismo San Pablo tembló y quedó aterrado cuando consideró el sacerdocio. La razón es que un sacerdote necesita ser excepcionalmente virtuoso y santo. Sobre todo debería quedar desterrada de su alma la ambición. Debería ser muy sabio y prudente, cauto y clarividente, paciente y tolerante, aun cuando se le censure e insulte. Si esto vale para un simple sacerdote, cuánto más para un obispo.

El libro cuarto habla de la suerte terrible que espera a quienes entran en el estado clerical conscientes de su indignidad y de aquellos que, en contra de su voluntad, se ven forzados a aceptarlo aunque estén desprovistos de las cuadidades necesarias, especialmente para predicar. Para ser buen predicador, el sacerdote tiene que estar provisto de los conocimientos que se requieren para responder a los ataques de todos los griegos, judíos y herejes, sobre todo de los maniqueos y de los secuaces de Valentino, Marción, Sabelio y Arrio. Un ejemplo radiante bajo este aspecto es San Pablo, quien era notable no sólo por sus milagros, sino también por su elocuencia.

Al libro quinto se le podría llamar un manual de predicadores, pues en él discute el autor el gran esfuerzo y diligencia que deben poner en su oficio, así como de los peligros que éste encierra. Un buen predicador debe despreciar la adulación, si es que tiene éxito, y no debería caer en la envidia si otros consiguen mayores aplausos que él. Su finalidad primera debería ser agradar a Dios. No le deberían turbar ni la crítica desfavorable ni la falta de estima.

El libro sexto contrapone la vida activa a la contemplativa. Es muy digno de notarse que Crisóstomo, que no había escatimado nunca sus alabanzas a la vida contemplativa y que había vivido varios años como ermitaño, dé aquí la preferencia a la primera, porque exige mayor magnanimidad. Las dificultades y los peligros de la vida monástica no se pueden comparar con los del apostolado sacerdotal. La vida de un monje no es una prueba de virtud tan grande como la de un buen prelado. Es mucho más fácil salvar el alma propia que salvar las de los demás. Los sacerdotes son responsables aun de los pecados de los demás, mientras que los monjes sólo tienen que responder de los propios. Por eso la vida activa requiere mucha mayor perfección que la contemplativa. Por todas estas razones, Crisóstomo se siente incapaz de afrontar las responsabilidades y peligros del oficio episcopal.

Tanto la ocasión histórica del diálogo, tal como se presenta en el libro primero, como la forma misma de diálogo, más parecen ficción que realidad y sirven solamente para proporcionar al autor un marco para su tema principal—la grandeza y las responsabilidades del sacerdocio—. No han tenido

éxito hasta ahora los esfuerzos hechos para identificar al Basilio del diálogo. Crisóstomo no le menciona nunca en ninguna de sus obras, ni siquiera en sus cartas. Se han sugerido los nombres de Basilio el Grande, Basilio de Seleucia y Basilio de Rafanea, con preferencia a favor de este último; pero sigue siendo extraño que no haya quedado ni la más ligera huella de una amistad tan íntima en ningún escrito posterior y en ninguna carta de Crisóstomo. Ni Paladio ni Sócrates mencionan el incidente de la elección y consagración de Basilio. Parece ser que, en su narración introductoria y en todo el tratado, Crisóstomo tomó como modelo la *Or. 2 De fuga* (cf. *supra*, p.270) de Gregorio Nacianceno, donde éste defiende su fuga del sacerdocio. Hay muchos detalles, aun en la misma manera de tratar el tema, en que Crisóstomo parece tributario de Gregorio, aun cuando le supere en profundidad de pensamiento y en sublimidad de tono.

Ediciones: PG 47,623-692; ediciones aparte: J. A. NAIRN: CPT 4 (Cambridge 1906) (sigue siendo la mejor edición de todas); S. COLOMBO, *San Giovanni Crisostomo. Dialogo del sacerdozio, testo, versione, note* (CPS) (Turín 1934); D. RUIZ BUENO, *Obras de San Juan Crisóstomo:* BAC 169 (Madrid 1958) 604-761.

Traducciones: *Españolas:* D. RUIZ BUENO, *San Juan Crisóstomo. Los seis libros sobre el sacerdocio* (Colección Excelsa 17) (Madrid 1945); Id.: BAC 169 (Madrid 1958).—*Alemanas:* G. WOHLBERG: Bibliothek theol. Klassiker 29 (Gotha 1890); J. C. MITTERRUTZNER: BKV I (1890) 16-148; A. NAEGLE: BKV² 27 (1916) 97-251.—*Francesas:* F. MARTIN, *S. Jean Chrysostome. Dialogue sur le sacerdoce*. Trad. nouvelle avec notes (París 1932); B. H. VANDENBERGHE, *St. Jean Chrysostome, Dialogue sur le sacerdoce*. Version nouvelle (Namur 1958).—*Holandesa:* F. VERMUYTEN, *Johannes Chrysostomus, Over het priesterschap* 2.^a ed. (Tongerloo 1941).—*Inglésas:* W. R. W. STEPHEN: LNPF 9 (1889) 33-83; H. HOLLIER (Londres 1728); S. RICHARDSON (Londres 1759); H. M. MASON (Filadelfia 1826); F. W. HOHLER (Cambridge 1837); E. G. MARSH (Londres 1844); B. H. COWPER (Londres 1866); T. A. MOXON (SPCK) (Londres 1907); P. BOYLE, 2.^a ed. (Dublín 1910); W. A. JURGENS, *The Priesthood. A Translation of the Περὶ ἱερωσύνης of St. John Chrysostom* (Nueva York 1955); G. NEVILLE, *Saint John Chrysostom, Six Books on the Priesthood* (SPCK) (Londres 1964).—*Italiana:* L. BARSOTELLI, *Giovanni Crisostomo. Del Sacerdozio* (Florencia 1963).—*Polaca:* W. KANIA, *Jana Chryzostoma, O kaplanstwie* (Poznan 1949).

Estudios: J. VOLK, *Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus:* Zeitschrift für praktische Theologie 17 (1895) 56-63 (la situación histórica es ficticia); A. COGNET, *De Ioannis Chrys. dialogo qui inscribitur Περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἕξ* (thèse) (París 1900); J. A. NAIRN, *On the Text of the De sacerdotio of St. Chrysostom:* JThSt 7 (1906) 575-590; S. COLOMBO, *Il prologo del Περὶ ἱερωσύνης di S. Giovanni Crisostomo:* Didaskaleion 1 (1912) 39-47; A. NAEGLE, *Zeit und Veranlassung der Abfassung des Chrysostomus-Dialogs De sacerdotio:* HJG 37 (1916) 1-48 (la forma de diálogo es ficticia y Basilio no es una persona histórica); J. STIGLMAYR, *Die historische Unterlage der Schrift des heiligen Chrysostomus über das Priestertum:* ZkTh 41 (1917) 413-449 (contra Naegle); A. KULEMANN, *Das christliche Lebensideal des Chrysostomus auf Grund seiner Schrift Περὶ ἱερωσύνης* (Berlín 1924); C. BAUR, *Chrysostomus. De sacerdotio:* ThGl 18 (1926) 569-576; F. P. KARNTHALER, *Die Einleitung zu Johannes Chrysostomus:*

Über das Priestertum: eine comparatio: BNJ 9 (1932-1933) 36-38; W. A. MAAT, *A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De sacerdotio* (PSt 71) (Washington 1944); F. OGARA, *La homilía intitulada «De sacerdotio liber septimus»:* Greg 27 (1946) 145-155; W. KANIA, *Ideal kapłana wedlug sw. Jana Chryzostoma:* Ateneum Kaplaniskie 46 (1947) 105-130; H. GUILLET, *La perfection sacerdotale d'après le «Dialogue sur le sacerdoce» de saint Jean Chrysostome* (París 1948); T. SINKO, *De inventione, tempore, consilio librorum «De sacerdotio» S. Iohannis Chrysostomi:* APh 9 (1949) 531-545 (el tiempo de composición, quizá el año 404); B. H. VANDENBERGHE, *La charte du prêtre selon saint Jean Chrysostome:* VS 97 (1957) 175-186; E. BOULARAND, *Le sacerdoce, mystère de crainte et d'amour chez saint Jean Chrysostome:* BLE 72 (1971) 3-36; P. G. ALVÉS DO SOUSA, *Objeto de los libros «De Sacerdotio» de S. Juan Crisóstomo:* Teología del Sacerdocio 4 (1972) 203-221.

2. Sobre la vida monástica

Algunos tratados están dedicados a defender la vida monástica. Los más antiguos son las *Paraeneses ad Theodorum lapsum* (PG 47,277-316), dos exhortaciones a su amigo Teodoro, más tarde obispo de Mopsuestia, que había cedido a los encantos de cierta mujer llamada Hermione y encontraba fastidio en la vida monástica (cf. *supra*, p.446). Sólo la primera adopta la forma convencional; la segunda tiene la forma de una epístola. Las dos pertenecen a la época en que el mismo Crisóstomo era todavía un anacoreta. Al mismo período pertenecen los dos libros *De compunctione* (περὶ κατανύξεως) (PG 47, 393-422); el libro primero está dedicado al monje Demetrio; el segundo, al monje Stelequio. Crisóstomo describe la naturaleza y necesidad de la compunción verdadera.

Los tres libros *Adversus oppugnatores vitae monasticae* atacan a los enemigos del monaquismo y tratan de persuadir a los padres cristianos que manden a sus hijos a los monjes para su educación superior y su formación moral (PG 47,319-386). La obra entera, compuesta entre los años 378 y 385, tiene reminiscencias de la filosofía popular y de la retórica. El paralelo que se establece en el libro segundo (6) entre un monje y un rey deriva de un tópico estoico y está más completamente desarrollado en el breve ensayo *Comparatio regis et monachi* (PG 47,387-392), que constituye como la réplica cristiana a la comparación de Platón entre un filósofo y un tirano en el libro noveno de su *Politeia*.

Traducciones: Españolas: L. DEL PÁRAMO, *Tratados de San Juan Crisóstomo contra los perseguidores de los que inducen a otros a abrazarse con la vida monástica* (Obras escogidas de Patrología griega, t.2) (Barcelona 1918); D. RUIZ BUENO, *Tratados ascéticos. Texto griego, versión española y notas:* BAC 169, Obras de San Juan Crisóstomo (Madrid 1958) 297-603.—*Alemanas:* J. FLUCK, *Die ascetischen Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Friburgo i. B. 1864) 7-103 (*Adversus oppugnatores vitae monasticae*); 107-114 (*Comparatio regis et monachi*); J. C. MITTERRUTZNER: BKV 1 (1890) 283-345 (*Ad Theodorum lapsum*).—*Francesa:* P. E. LEGRAND, *S. Jean Chrysostome, Contre les detracteurs de la vie monastique. Exhortations à Théodore* (París 1933).—*Inglésas:*

W. R. W. STEPHENS: LNPF 9 (1889) 87-116 (*Ad Theodorum lapsum*);
R. BLACKBURN: LNPF 9 (1889) 147-155 (*De compunctione*).

Estudios: S. HAIDACHER, *Eine interpolierte Stelle in des hl. Chrysostomus Büchlein ad Demetrium monachum*: ZkTh 18 (1894) 405-411 (*De compunctione*); P. UBALDI, *Di due citazioni di Platone in G. Crisostomo*: RFIC 28 (1900) 69-75 (*Adversus oppugnatores*); W. HEFFING, *Eine arabischesche Version der zweiten Paraenesis des Johannes Chrysostomus an den Mönch Theodorus*: OC N.S. 12-14 (1925) 71-98; C. FABRICIUS, *Vier Libaniusstellen bei Johannes Chrysostomus*: SO 33 (1957) 135-136 (*Comparatio regis et monachi influido por Libanios*); G. JOUASSARD, *Ad Theodorum lapsum*: HJG 77 (1958) 140-150 (Teodoro de Mopsuestia no es el destinatario); J. DUMORTIER, *La tradition manuscrite des traités à Théodore*: BZ 52 (1959) 265-275; C. FABRICIUS, *Adressat und Titel der Schriften an Theodor*: Classica et Mediaevalia 20 (1959) 68-97 (Teodoro de Mopsuestia no es el destinatario); J. DUMORTIER, *Les citations bibliques des Lettres de S. Jean Chrysostome à Théodore*: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 78-83; T. ORLANDI, *Demetrio d'Antiochia e Giovanni Crisostomo*: Acme 23 (1970) 175-178.

3. Sobre la virginidad y la viudez

El libro *De virginitate* (PG 48,533-596) es, en su mayor parte (c.24-84), una interpretación minuciosa de las palabras del Apóstol (1 Cor 7,38) de que el matrimonio es cosa buena, pero la virginidad, mejor; Crisóstomo alude a esta obra en sus homilías sobre la primera a los Corintios (19,6), que pronunció más tarde en Antioquía.

Poco después de consagrado patriarca de Constantinopla (397), Crisóstomo publicó dos cartas pastorales; las dos tratan del problema de los *Syneisaktoi* o *virgines subintroductae*, es decir, de los hombres y mujeres ascetas que vivían bajo el mismo techo. La primera, *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* (PG 47,495-514), va dirigida a los clérigos y condena la costumbre que seguían algunos sacerdotes de tener en sus casas vírgenes consagradas, pretendiendo vivir con ellas como con hermanas espirituales. La segunda, *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (PG 47,513-532), insiste en que las mujeres canónicas (αἱ κανονικαί) no deben admitir hombres que residan permanentemente con ellas bajo el mismo techo. Crisóstomo admite que no ha habido en realidad muchas ofensas, pero advierte que el escándalo tiene que surgir inevitablemente. A pesar de que los dos tratados respiran gran celo apostólico por la reforma del clero, sin embargo, su lenguaje es muchas veces duro y mordaz, llegando a comparar dichas casas con lupanares. Palladio refiere que «esto causó gran indignación en aquellos del clero que no tenían amor de Dios y ardían en pasiones» (19).

El breve tratado *Ad viduam iunioem* (PG 48, 399-410), escrito probablemente hacia el año 380, trata de consolar a una viuda joven por la pérdida de su esposo, Terasio. El opúsculo *De non iterando coniugio*, que aconseja a las viudas en gene-

ral que permanezcan como están (1 Cor 7,40), publicado muchas veces como apéndice del anterior, probablemente es de la misma fecha.

Ediciones: J. DUMORTIER, *S. Jean Chrysostome, Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité* (Nouv. Coll. de Textes et Doc.) (París 1955); H. MUSURILLO y B. GRILLET, *Jean Chrysostome, La virginité. Texte et introd. crit. par H. M.; introd. gén., trad. et notes par B. G.* (SCH 125) (París 1966); B. GRILLET y G. H. ETTLINGER, *Jean Chrysostome, A une jeune veuve, Sur le mariage unique. Introd., trad. et notes par B. G.; texte grec établi et présenté par G. H. E.* (SCH 138) (París 1968).

Traducciones: Española: F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la primitiva Iglesia. Estudio histórico y antología patristica:* BAC 45 (Madrid 1949) 1173-1272 (San Juan Crisóstomo, Sobre la virginidad).—Alemana: J. FLUCK, *Die ascetischen Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Friburgo i. B. 1864) 117-145 (*Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas*); 149-174 (*Quod regulares feminae*); 177-277 (*De virginitate*); 283-298 (*Ad viduam iuniolem*); 299-312 (*De non iterando coniugio*); J. C. MITTERRUTZNER: BKV 1 (1890) 149-282 (*De virginitate*).—Francesas: F. MARTIN, *S. Jean Chrysostome, Discours sur le mariage: Lettre à une jeune veuve* (París 1933) (*De non iterando coniugio; Ad viduam iuniolem*); B. GRILLET, l.c.—Inglesa: W. R. STEPHENS: LNPF 9 (1889) 119-128 (*Carta a una viuda joven*).

Estudios: A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité* (París 1923); K. BÖCKENHOFF - R. STAPPER, *Gedanken des hl. Johannes Chrysostomus über Fragen der Sexualpädagogik:* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 2 (1926) 174-188; J. STIGLMAYR, *Zur Aszese des hl. Chrysostomus:* ZAM 4 (1929) 29-49; C. BAUR, *Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus:* ThGl 20 (1928) 26-41; L. MEYER, *Perfection chrétienne et vie solitaire dans la pensée de St. Jean Chrysostome:* RAM 14 (1933) 232-262; Id., *Liberté et moralisme chrétien dans la doctrine spirituelle de St. Jean Chrysostome:* RSR 23 (1933) 283-305; Id., *St. Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne* (París 1933) 229-267; D. GORCE, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. Jean Chrysostome:* Études Carmélitaines 21 (1936) 245-284; G. BRUNNER, *Die Zeit der Abfassung der Schrift Ad viduam iuniolem des hl. Johannes Chrysostomus:* ZkTh 65 (1941) 32-35 (compuesto hacia fines de mayo del 392); J. DUMORTIER, *Le mariage dans les milieux d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome:* Lettres d'humanité 6 (París 1946) 102-166; Id., *La tradition manuscrite des traités de saint Jean Chrysostome adressés aux moines et aux vierges: Contra eos qui subintroductas habent. Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant:* Actes du Congrès de l'Association G. Budé, Grenoble 1948 (París 1949) 151-152 (resumen); Id., *La date des deux traités de saint Jean Chrysostome aux moines et aux vierges: Contra eos qui subintroductas habent. Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant:* MSR 6 (1949) 247-252 (los dos tratados habría que datarlos hacia el 382); Id., *De quelques principes d'ecdotique concernant les traités de saint Jean Chrysostome:* MSR 9 (1952) 63-72 (estudio de los 18 manuscritos de los dos tratados contra las *Syneisaktoi*); G. BRUNNER, *Intorno ad un passo del Crisostomo:* Aevum 29 (1955) 272-274 (crítica textual del *Quod regulares feminae* c.8); J. DUMORTIER, *Les idées morales de saint Jean Chrysostome:* MSR 12 (1955) 27-36 (virtudes monásticas); Id., *L'auteur présumé du Corpus asceticum de S. Jean Chrysostome:* JThSt N.S. 6 (1955) 99-102 (Nicéforo de Constantinopla); Id., *Les citations scripturaires des Cohabitations (MG 47,495-532) d'après leur tradition manuscrite:* SP 1 (TU 63) (Ber-

lin 1957) 291-296 (*Contra eos y Quod regulares*); G. H. ETLINGER, *Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysotom's Birth in the Treatise Ad viduam iuniorem*: *Traditio* 16 (1960) 373-380; B. GRILLET, *Jean Chrysostome et le traité «Sur la virginité»*: *BAGB* (1966) 458-464.

4. *Acerca de la educación de los hijos*

En ninguna otra obra presenta Crisóstomo sus ideas de educación en una forma tan condensada como en el tratado titulado *De inani gloria et de educandis liberis*. Parece extraña a primera vista la combinación de estos dos temas en un mismo libro. La primera parte del libro, que es la más corta, *Sobre la vanagloria*, trata del vicio principal de Antioquía, el lujo y el libertinaje. La segunda parte, *Sobre la educación de los hijos*, se propone proteger a la juventud contra vicios tan peligrosos, enseñando a los padres la manera recta de educar a sus hijos e hijas. La transición del primer tema al segundo la presenta el autor como natural, puesto que la raíz más profunda de toda corrupción es la falta de formación moral de la generación futura (15): «La maldad se hace difícil de arrancar, porque nadie les habla acerca de la virginidad, nadie les dice una palabra sobre la castidad, nadie sobre el desprecio de las riquezas y de la gloria, nadie les recuerda las promesas que tenemos en las Escrituras» (17). Urge a los padres que consideren la educación de los hijos como su función más elevada y santa y que les proporcionen las riquezas verdaderas del alma antes que las terrenas. Deben formar a sus hijos e hijas, no para el tiempo, sino para la eternidad. Este librito tiene un interés duradero como documento para la historia de la pedagogía cristiana, aunque Crisóstomo presta poca atención al progreso intelectual del niño y no pretende tener conocimientos psicológicos profundos.

Es muy corto el número de manuscritos que contienen este tratado. Las ediciones de Fronton du Duc, Savile, Montfaucon y Migne no lo incluyen. Lo editó por vez primera el dominico F. Combefis el año 1656, agregando una traducción latina. John Evelyn publicó en 1659 una versión inglesa, pero omitiendo los primeros dieciséis párrafos sobre la vanagloria. Como Montfaucon y Migne lo rechazaron como espurio, quedó en olvido otra vez, hasta que S. Haidacher despertó de nuevo el interés con la publicación de su traducción alemana. En la introducción probaba que son completamente injustificadas todas las dudas acerca de su autenticidad. Su temprana muerte en 1908 le impidió publicar una nueva edición crítica del texto griego, que salió en 1914 por obra de F. Schulte. Tanto Haidacher como Schulte apoyaban sus conclusiones favorables a la autenticidad del librito en sus muchas semejanzas con los escritos reconocidos como auténticos de Crisóstomo, especialmente en la semejanza en la selección de la palabras, en la estructura de las cláusulas, en el lenguaje figurativo empleado y en la

recurrencia de los temas favoritos. La comparación de la introducción del tratado con la homilía 10 sobre la Epístola a los Efesios era particularmente convincente para Haidacher, quien asigna ambas obras a Antioquía y al año 393.

Combefis y Schulte basaron sus ediciones en un solo manuscrito: *Codex Parisinus Gr. 764* saec.X-XI, anteriormente en la biblioteca del cardenal Mazarini. Si bien Schulte afirma que buscó en vano otras copias, existía un segundo manuscrito, que descubrió A. Papadopulos-Kerameus en 1881 y describió en un catálogo impreso en 1885: el *Codex Lesbiacus* 42, de fines del siglo X o principios del XI, fol.92v a fol.118r. Al parecer, la publicación de Kerameus pasó inadvertida, pues en 1929 C. Baur se arrogaba el mérito de haber descubierto este segundo manuscrito.

Ediciones: F. SCHULTE, *Johannes Chrysostomus. De inani gloria et de educandis liberis* (Progr. 627 Collegium Augustinianum Gaesdonck) Diss. (Münster 1914); nueva edición crítica: B. K. EXARCHOS, *Joh. Chrysostomus, Ueber Hoffart und Kindererziehung. Mit Einleitung und kritischen Apparat* (Das Wort der Antike 4) (Munich 1955); D. RUIZ BUENO, *Tratados ascéticos. Texto griego, versión española y notas:* BAC 169, Obras de San Juan Crisóstomo (Madrid 1958) 762-809 («De la vanagloria y de la educación de los hijos»); J. FANTINI, *San Juan Crisóstomo, «De la vanagloria y de la educación de los hijos»* (Salamanca 1959) (edición escolar).

Traducciones: Española: D. RUIZ-BUENO, o.c.—Alemana: S. HAIDACHER, *Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese über Jugenderziehung aus seinem Schriften übersetzt und herausgegeben* (Friburgo i. B. 1907).—Inglesas: J. EVELYN, *The Golden Book of St. John Chrysostom concerning the Education of Children* (Londres 1659); M. L. W. LAISTNER, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire together with an English Translation of John Chrysostom's Address on Vanaglorry and the Right Way for Parents to bring up their Children* (Ithaca, N.Y. 1951).

Estudios: A. HÜLSTER, *Die pädagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomus:* ThGl 3 (1911) 203-227; S. SEIDLMAYER, *Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus* Diss. (Munich 1923 y Münster 1926); S. SKIMINA, *De Johannis Chrysostomi «De inani gloria et de educandis liberis» veritate:* Eos (1929) 711-730; J. DUMORTIER, *L'éducation des enfants au IV^e siècle:* Revue des Sciences Humaines (1947) 222-238; B. EXARCHOS, *La autenticidad del tratado de Juan Crisóstomo «De inani gloria et de educandis liberis»* (en griego): Θεολογία 19 (1941-1948) 153-170, 340-355, 559-571; D. MORAITIS, *La autenticidad del tratado «De inani gloria»* (en griego): ibid., 718-733 (contra la autenticidad). En la introducción de su nueva edición, mencionada más arriba (1955), B. Exarchos defiende, contra Moraitis, la autenticidad de este tratado; siguiendo a Haidacher, es partidario de incluirlo entre las homilías 10 y 11 del *Comentario a los Efesios* (contra Schulte); M. L. W. LAISTNER, *The Lesbos Manuscript of Chrysostom's «De inani gloria»:* VC 5 (1951) 179-185; D. RUIZ BUENO, *El opúsculo «De inani gloria» de San Juan Crisóstomo:* Helmántica 9 (1958) 57-85 (defiende la autenticidad); A. MARTÍ *La Sagrada Escritura, fundamento de la Pedagogía cristiana en San Juan Crisóstomo:* Helmántica 12 (1961) 47-59; E. R. PANYAGUA, *Ideas pedagógicas de San Juan Crisóstomo:* ibidem 343-368; T. HALTON, *St. John Chrysostom on Education:* Catholic Educational Review 61 (1963) 163-175.

5. *Sobre el sufrimiento*

Crisóstomo era solamente diácono cuando escribió los tres libros *Ad Stagirium a daemone vexatum*. Consuela a su amigo, el monje Stagirio, que se encontraba muy desesperado y en desolación espiritual. Crisóstomo trata de la finalidad de la adversidad y aconseja a Stagirio que descubra en sus propias tribulaciones la intervención amorosa de la divina Providencia. Los libros segundo y tercero repasan la historia del sufrimiento desde Adán hasta San Pablo para probar que precisamente los predilectos de Dios han pasado por las mayores tribulaciones.

Los otros dos tratados que tocan el problema de la miseria humana datan del período de su segundo destierro, entre el 405 y 406, y van dirigidos a sus amigos de la patria. En el primero, *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* (PG 52,459-480), trata de probar que en realidad nadie puede dañar a otro si éste no coopera. Siempre y en todas partes queda en la mano de uno el evitar aquello que únicamente puede dañarle. En el segundo, *Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates* (PG 52,479-528), consuela a los que se han escandalizado por la triste situación presente y por el aspecto tenebroso del futuro. Aunque las intenciones de Dios no estén claras para nosotros, las tristezas y adversidades que sobrevienen a los justos no deben inducirnos nunca a poner en tela de juicio el orden divino del mundo.

Estudios: B. H. VANDENBERGE, *Les raisons de souffrir d'après saint laeditur nisi a se ipso* Diss. Cornell Univ. (Ithaca, N.Y. 1956) (microfilm); A. M. MALINGREY, *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)*, Introd., texte critique, trad. et notes (SCH 103) (París 1964); Id., *Jean Chrysostome, Sur la Providence de Dieu. Introduction, texte critique, traduction et notes* (SCH 79) (París 1961) (*Ad Stagirium*).

Traducciones: Francesa: A. M. MALINGREY, o.c.—Inglesa: W. R. W. STEPHENS: LNPF 9 (1889) 269-284 (*Quod nemo laeditur*).

Estudios: B. H. VANDENBERGE, *Les raisons de souffrir d'après saint Jean Chrysostome*: VS 100 (1959) 187-206; A. M. MALINGREY, *Étude sur les manuscrits d'un texte de Jean Chrysostome: «De providentia Dei», incipit ἰατρῶν μὲν παῖδες*: Traditio 18 (1962) 25-68; Id., *Étude d'un thème philosophique dans l'oeuvre de Jean Chrysostome*: Actes VII^e Congrès Association Budé (París 1964) 289-291 (*Quod nemo laeditur*); Id., *Une ancienne version latine du texte de Jean Chrysostome «Quod nemo laeditur»*: SE 16 (1965) 320-354; Id., *La tradition latine d'un texte de Jean Chrysostome (Quod nemo laeditur)*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 248-254; F. AMAND DE MENDIETA, *L'amplification d'un thème socratique et stoïcien dans l'avant-dernier traité de Jean Chrysostome*: Byz 36 (1966) 353-381 (*Quod nemo laeditur*).

6. *Contra paganos y judíos*

A pesar de algunas dudas prolongadas, parecen ser auténticos estos dos tratados apologéticos. El primero, *De S. Babyla contra Iulianum et Gentiles*, compuesto hacia el año 382, mues-

tra el triunfo victorioso de la religión cristiana y la decadencia del paganismo en la historia del obispo y mártir Babila de Antioquía, que murió en la persecución de Decio. Juliano el Apóstata había ordenado el año 362 que sus restos fueran sacados de la cueva de Dafne, cerca de Antioquía, y se restaurara allí el culto antiguo de Apolo. Pero el 24 de octubre del 362 se quemaba el famoso templo de Dafne y nueve meses después caía herido el mismo Juliano (26 de junio del 363). Crisóstomo ensalza ambos acontecimientos como una prueba del poder de San Babila y cita largos pasajes del discurso de Libanios (60) acerca del incendio del templo, calificando de necedad y chochez sus lamentaciones.

El segundo tratado, *Contra Iudaeos et Gentiles quod Christus sit Deus*, es «una demostración a judíos y griegos de que Cristo es Dios por lo que se dice de El en muchos lugares en los profetas», según lo dice el título completo en griego. El autor prueba la divinidad de Cristo por el cumplimiento de las profecías del mismo Cristo y por las del Antiguo Testamento. Entre las primeras recalca especialmente las profecías sobre el poder irresistible de la religión cristiana y sobre la destrucción del templo de Jerusalén. Refiere que en la generación presente aquel rey que sobrepasó a todos los demás en iniquidad, Juliano, dio su aprobación a la reconstrucción del templo judío; pero, cuando se empezó la obra, se levantó fuego desde los cimientos y ahuyentó a los judíos. La cruz, que era el símbolo de una muerte horrible, se ha convertido en objeto de bendición. «Los reyes deponen sus coronas y toman la cruz, símbolo de su muerte. La cruz aparece en sus púrpuras, la cruz en sus coronas, la cruz en sus oraciones, la cruz en sus armas, la cruz sobre la mesa sagrada. Y a todo lo ancho del mundo la cruz brilla más que el sol» (8). La victoria de Cristo ha sido completa: «Los reyes, los generales, los capitanes, los cónsules, los esclavos y los libres, las personas privadas, los sabios y los ignorantes, los bárbaros y toda clase de hombres y toda la tierra que baña la luz del sol, toda esta extensión está ocupada por su nombre y por su culto, para que aprendas el significado de aquellas palabras: «Y su descanso será glorioso» (Is 11,10). Y el lugar que recibió aquel cuerpo muerto, aunque pequeño y angosto, es más venerable que todas las cortes reales y más honorable que los mismos reyes» (11).

Probablemente el tratado es incompleto, pues termina bruscamente, y Crisóstomo no cumple la promesa de hablar más adelante acerca de los judíos de manera más completa. Por el contenido y por la elocuencia, el tratado parece salido de su pluma. Hay varios pasajes que recuerdan otras obras suyas. Las opiniones se hallan divididas respecto de la fecha de su composición. Bardenhewer (vol.3 p.348) lo pone hacia el

año 387, mientras que Williams prefiere situarlo al principio de su diaconado (381).

Edición: PG 50,533-572 (*De S. Babyla*) 48,813-838 (*Contra Iudaeos*).

Estudios: A. NÄGELE, *Chrysostomos und Libanios: Chrysostomika* (Roma 1908) 111-142; R. VAN LOY, *Le «Pro templis» de Libanius: Byz 8* (1933) 7-39; A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apology until the Renaissance* (Cambridge 1935) 135-8; M. HEIDENTHALLER, *Johannes Chrysostomus: «Nachweis der Gottheit Christi»* (Linz 1951) (*Contra Iudaeos* auténtico); M. SCHATKIN, *The Authenticity of John Chrysostom's De sancto Babyla, Contra Julianum et Gentiles: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol.1* (Münster 1970) 474-489.—Otros estudios, cf. *supra*, p.503s.

3. Cartas

Se conservan unas doscientas treinta y seis cartas, todas ellas de su segundo destierro. Aunque la mayoría son muy breves, son un testimonio del vivo interés que sentía Crisóstomo por el bienestar de sus amigos de Siria y Constantinopla, a pesar de la distancia que les separaba. Están dirigidas a más de cien personas distintas; responde a las preguntas de quienes ansiaban conocer algo sobre su estado, da una prueba impresionante de su celo apostólico, consuela a sus amigos y seguidores, preocupados por la situación desesperada de la Iglesia de Constantinopla y por el estado del propio Crisóstomo. Las más largas y las más cordiales son las diecisiete cartas que escribió a la viuda y diaconisa Olimpíade (PG 52,549-623), que no se cansaba nunca de dar pasos para mejorar la suerte de Crisóstomo. Las más importantes son las dos cartas que dirigió al papa Inocencio. La primera y la más larga de todas (PG 52, 529-536) es la que escribió a Constantinopla inmediatamente después de Pascua, antes de su segundo destierro, donde da cuenta de los disturbios ocurridos después de la llegada de Teófilo de Alejandría y de su propia deposición. La segunda lleva la fecha de finales del 406 y fue escrita en Cúcuso.

Ediciones: PG 52; ediciones aparte: A. M. MALINGREY, *S. Jean Chrysostome, Lettres à Olympias* (SCH 13) (París 1947; reimpr. 1968); cartas selectas: G. ZANDONELLA, *S. Giovanni Crisostomo, Lettere scelte* (CPS) (Turín 1933).—Para las ediciones y estudios sobre la carta *Ad Theodorum lapsum*, cf. *supra*, p.447.

Traducciones: *Española:* B. BEJARANO, *Cartas a Santa Olimpíade* (Colección Excelsa 12) (Madrid 1944).—*Alemana:* BKV 3 (1879) 461-610 (17 cartas a Olimpíade); 445-460 (cartas al papa Inocencio).—*Francesas:* P. E. LEGRAND, *Lettres à Olympias* (París 1933); A. M. MALINGREY, o.c.—*Inglesa:* W. R. W. STEPHENS: LNPF 9 (1889) 287-303 (4 cartas a Olimpíade); 307-314 (cartas al papa Inocencio).—*Italiana:* G. ZANDONELLA, o.c.

Estudios: F. BÖHRINGER, *Johannes Chrysostomus und Olympias* 2.^a ed. (Stuttgart 1876); P. UBALDI, *Gli epiteti esornativi nelle lettere di S. Giovanni Crisostomo: Bess 6,2* (1902) 304-332; J. BOUSQUET, *Vie d'Olympias la Diaconesse: ROC 11* (1906) 225-250; ID., *Récit de Sergia sur Olympias: ROC 12* (1907) 225-268; H. DACIER, *S. Jean Chrysostome et la fem-*

me chrétienne au IV^e siècle de l'Église grecque (Paris 1907) 119-264 (San Juan Cris. y Olimpiade); S. HAIDACHER, *Chrysostomus-Fragmente: Chrysostomika* (Roma 1908) 217-234 (fragmentos de la correspondencia con Nilo); A. M. AMELLI, *S. Giovanni Crisostomo anello providenziale tra Costantinopoli e Roma: Chrysostomika* (Roma 1908) 47-60 (cartas al papa Inocencio); G. ZANDONELLA, *Epistolario Crisostomiano: Didaskaleion* N.S. 7 (1929) 23-92; P. R. COLEMAN-NORTON, *The Correspondence of St. John Chrysostom with Special Reference to his Epistles to Pope Innocent I: CPh* 24 (1929) 279-284; G. BARDY, *La chronologie des lettres de Saint Jean Chrysostome à Olympias: MSR* 2 (1945) 271-284; E. R. SMOTHERS, *A Note on Luke 2,49: HThR* 45 (1952) 67-69 (*Ad Olympiadem, Ep. 13: PG* 52,610ss); B. H. VANDENBERGHE, *St. John Chrysostom and St. Olympias* (Londres 1959); A. M. MALINGREY, *Étude sur les manuscrits des lettres de Jean Chrysostome à Olympias: Traditio* 21 (1965) 425-444; ID., *Rôle du Parisinus gr. 457 dans l'établissement du texte des Lettres de Jean Chrysostome à Olympias: ibidem* 23 (1967) 439-441.

ESCRITOS ESPURIOS

El prestigio del nombre de Crisóstomo hizo que se le atribuyeran a él más escritos que a ningún otro Padre griego: trescientas obras espurias impresas y seiscientas más en los manuscritos. En algunos casos ya han sido identificados sus verdaderos autores: Nestorio, Severiano de Gábalá, Flaviano de Antioquía, Anfiloquio de Iconio, Eusebio de Alejandría, Hesiquio de Jerusalén, Gregorio de Antioquía, Anastasio Sinaíta, Juan Damasceno y muchos otros. Varios *spuria* pertenecen a Crisóstomo materialmente, aunque no formalmente, en cuanto que desde muy pronto su autoridad indujo la costumbre de extractar de distintas homilías frases suyas sobre un tema determinado y combinar dichos extractos para formar una nueva homilía sobre tal tema. Otros son falsificaciones de arriba abajo.

Estudios: Para las homilías litúrgicas de Ps.-Crisóstomo, cf. *supra*, p.505.—P. VOGT, *Zwei Homilien des hl. Chrysostomus, mit Unrecht unter die zweifelhaften verwiesen: BZ* 14 (1905) 498-508, defendió la autenticidad de las dos homilías *De precatone* (PG 50,775-786); J. WEYER, *De homiliis quae Ioanni Chrysostomo falso attribuuntur* (Bonn 1952) (tesis mecanografiada), prueba su carácter espurio; K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium* (Tubinga 1904) 91-102, prueba que las homilías *In mulierem peccatricem* (PG 61,745-752) e *In Paralyticum in die meediae Pentecostes* (PG 61,777-782) pertenecen a Anfiloquio y que la homilía *In illud: Pater si possibile est* (PG 61,751-6), es una compilación de una homilía de Anfiloquio. W. R. W. STEPHENS publicó una traducción inglesa de las homilías *In paralyticum* (LNPF 9 [1889] 211-220) e *In illud: Pater si possibile est* (ibid., 201-7).—El sermón *In dictum illud: In qua potestate haec facis?* (PG 56,411-428) es de Severiano de Gábalá; cf. S. HAIDACHER, *Pseudo-Chrysostomus. Die Homilie über Mt. 21,23 von Severian von Gabala: ZkTh* 32 (1908) 410-3.—Para otros escritos de Severo, cf. C. MARTIN, *Une homélie «De poenitentia» de Sévérien de Gabala: RHE* (1930) 331-343; B. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne: OCP* (1939) 281-367.—Para los sermones inéditos, cf. E. BATAREIKH, *Discours inédit sur les Chaînes de S. Pierre attribué à S. Jean Chrysostome: Chrysostomika* (Roma 1908, 937-1006 (texto griego); I. SIMON, *Homélie copte inédite sur S. Michel et le Bon Larron, attribuée à S. Jean Chrysostome: Orientalia* 3 (1934) 227-242; 4 (1935) 222-234.—Para otros *spuria* coptos, cf. *Supra*, p.480.—

Para sermones que pertenecen a Proclo de Constantinopla, cf. B. MARX, *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen von Konstantinopel* (Münster 1940); cf. *infra*, p.581.—Para los que compuso Basilio de Seleucia, cf. B. MARX, *Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia*: OCP 7 (1941) 329-369. Para la homilía *Contra judíos, griegos y herejes, y respecto de las palabras «Jesús fue invitado a una boda»* (PG 48,1075-1080) y el sermón *Contra los judíos respecto de la serpiente de bronce* (PG 51,793-802), cf. A. L. WILLIAMS, *Adversus Iudaeos* (Cambridge 1935) 139-140.—Para dos homilías sobre Pelagio cf. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche* (ST 65) (Ciudad del Vaticano 1935) 281-303.—Para una homilía en esloveno antiguo *In Annuntiationem*, cf. M. VAN WIJK, *Byzantinoslavica* 7 (1937-1938) 108-123.—La «Oración de San Juan Crisóstomo» pertenece más probablemente a San Basilio, como lo demostró H. HOLLOWAY, *The Prayer of St. Chrysostom*: ExpT 46 (1935) 238.—Un crecido número de sermones espurios parecen ser de Hipólito de Roma. R. H. CONOLLY, *New Attributions to Hippolytus*: JThSt (1945) 192-200, trata de PG 59,723-746; H. DE LUBAC, *L'arbre cosmique: Mélanges E. Podechard* (Lyon 1945) 191-198; P. NAUTIN, *Homélies Paschales I* (SCH 27) (París 1950), piensa que esta homilía es antiarriana y no de Hipólito; cf. vol.1 p.484s.—Sobre la homilía acerca del salmo 96, cf. G. W. H. LAMPE, *The Exegesis of Some Biblical Texts by Marcellus of Ancyra and Pseudo-Chrysostom's Homily on Ps. XCVI*: JThSt (1948) 169-175.—Para los extractos del espurio *Comentario a Jeremías*, véanse G. MERCATI, *Postille del codice Q a Geremia tratte del commento dello pseudo-Crisostomo*: Miscellanea Biblica B. Ubach (Scripta et Monumenta 1) (Barcelona 1953) 27-30; Y. 'ABD AL-MASIH, *A Discourse by St. John Chrysostom on the Sinful Woman in the Sahidic Dialect*: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 15 (1958-1960) 11-39 texto de Pierpont Morgan Collection t.53. Codex S 77 f.23-35 y traducción inglesa); T. P. HALTON, *Saint John Chrysostom, De fato et Providentia. A Study of its Authenticity*: Traditio 20 (1964) 1-24; J. LIÉBAERT, *Deux homélies anoméennes inédites*: MSR 21 (1964) 115-132; J. A. DE ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum* (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 10) (París 1965); M. AUBINEAU, *Exploration dans une «terra incognita» de la littérature patristique et byzantine. Les textes attribués à saint Jean Chrysostome*: REG 78 (1965) XXXI-XXXIII; J. A. DE ALDAMA, *Historia y balance de la investigación sobre homilías pseudo-crisostómicas impresas*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 117-132; W. LACKNER, *Ein angebliches Enkomion des Chrysostomos auf Gregor von Nyssa*: AB 86 (1968) 5-9; M. J. RONDEAU, *Un pseudo-préface aux psaumes de saint Jean Chrysostome*: JThSt 20 (1969) 241-245; J.-P. BOUHOT, *La collection homilétique pseudo-chrysostomienne découverte par Dom Morin*: REAug 16 (1970) 139-146.

1. *Opus imperfectum in Matthaeum*

Entre los tratados espurios merece mención aparte el llamado *Opus imperfectum in Matthaeum*, pues gozó de mucha fama en la Edad Media como obra genuina de Crisóstomo (PG 56,611-946). Contiene un comentario latino incompleto sobre Mateo, que consta de cincuenta y cuatro homilías, cuyo verdadero autor es un arriano del siglo v. Durante mucho tiempo se creyó que el texto latino era original. Sin embargo, J. Stiglmayr adujo razones que prueban que el original debió de ser griego y que el texto latino no es más que una revisión un tanto libre. Sacó la deducción de que el comentario lo compuso quizás el presbítero arriano Timoteo, que vivió en Cons-

tantinopla en tiempo del emperador Arcadio (395-408), pues Sócrates (*Hist. eccl.* 7,6) alaba sus grandes conocimientos de la Escritura. Pero no hay la menor prueba de que este Timoteo hubiera tenido ninguna actividad literaria, silencio que es tanto más sorprendente cuanto que el autor del *Opus imperfectum* recuerda haber escrito, además, comentarios a Marcos y a Lucas. Ultimamente G. Morin llegó a la conclusión de que el original se compuso en latín, hacia el 550, en Iliria.

Edición: PG 56,611-946.

Estudios: H. BOEHMER-ROMUNDT, *Des Pseudo-Chrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum*: Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 46 (1903) 361-407; F. X. FUNK, *Zum Opus imperfectum in Matthaeum*: ThQ 86 (1903) 424-8; T. PAAS, *Das Opus imperfectum in Matthaeum* Diss. (Tubinga 1907); F. KAUFMANN, *Zur Textgeschichte des Opus imperfectum in Matthaeum* (Kiel 1909); J. STIGLMAYR, *Das Opus imperfectum in Matthaeum*: ZkTh 34 (1910) 1-38.473-490; O. SCHILLING, *Eigentum und Erwerb nach dem Opus imperfectum in Matthaeum*: ThQ 92 (1910) 214-243; F. ZEHENTBAUER, *Der Wucherbegriff in des Pseudo-Chrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum*: Festgabe A. Ehrhard (Bonn 1922) 491-501; G. MORIN *Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum*: RB 37 (1925) 239-262; Id., *Les homélies latines sur S. Matthieu attribuées à Origène*: RB 54 (1942) 9-11; Id., *Indices de provenance illyrienne du livre d'Évangiles*: Miscellanea G. Mercati I (ST 121) (Ciudad del Vaticano 1946) 99. Morin identifica al autor del *Opus imperfectum* con el traductor antiarriano del *Comentario a Mateo* de Orígenes. E. Klostermann (ThLZ 73 [1948] 49ss) no está conforme con esta apreciación; K. P. KÖPPEN, *Zur Datierung des «Opus imperfectum in Mattheum»*: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität in Greifswald 4 (1954-1955) 245-246 (a. 400-425); M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident* (Patristica Sorbonensia 8) (París 1967) 150-182; M. SIMONETTI, *Arianesimo latino*: Studi Medievali 11 (1967) 663-744; Id., *Note sull'«Opus imperfectum in Matthaeum»*: Studi Medievali 12 (1969) 1-84; I. H. CREHAN, *Sinful Marriage and the Pseudo-Chrysostom*: Kyriakon. Festschrift J. Ouasten, vol. I (Münster 1970) 490-498; J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'«Opus imperfectum in Matthaeum»*: VC 24 (1970) 197-209; M. SIMONETTI, *Per una retta valutazione dell'«Opus imperfectum in Matthaeum»*: Vetera christianorum 8 (1971) 87-97.

2. *Synopsis Veteris et Novi Testamenti*

Es una especie de introducción a la Escritura con una descripción detallada del contenido de cada libro. El texto de la edición benedictina (reimpreso en PG 56,313-386) es incompleto. Bryennios y Klostermann han publicado adiciones que equivalen a varios capítulos. A pesar de ello, faltan todavía varios capítulos, especialmente sobre los libros del Nuevo Testamento. Los manuscritos más antiguos remontan al siglo XI. Antes de resolver la cuestión de la paternidad será necesaria una cuidadosa investigación de la relación que existe entre esta sinopsis y la que se atribuye falsamente a San Atanasio (cf. *supra*, p.43), aunque su carácter espurio esté fuera de duda.

3. *La liturgia de San Juan Crisóstomo*

La llamada liturgia de San Juan Crisóstomo, en su forma actual, es muy posterior al tiempo del santo cuyo nombre lleva. Sigue usándose generalmente en las iglesias orientales, fuera de unos pocos días del año litúrgico en que se prescribe la liturgia de San Basilio (cf. *supra*, p.249), y ha sido traducida a varias lenguas. Mientras que las razones para relacionar la liturgia de San Basilio con el nombre de este Padre capadocio son fuertes, las que hay para atribuir la liturgia de San Juan Crisóstomo al gran patriarca de Constantinopla son todas endebles. El manuscrito más antiguo, del siglo VIII o IX, le atribuye sólo dos oraciones, lo cual da a entender que implícitamente le niega la paternidad del resto. Además, el sínodo de Constantinopla del año 692, llamado *Quinisexta*, habla de una liturgia de Santiago y de una liturgia de San Basilio, pero no de una liturgia de San Juan Crisóstomo, eso que en el contexto no sólo hubiera estado en su lugar, sino que era obligado hablar de ella. Sólo en manuscritos posteriores se atribuye a Crisóstomo la liturgia entera. Su gran influencia la debió probablemente a ser la liturgia de la capital imperial; en el siglo XIII llegó a reemplazar a las liturgias de Santiago y de San Marcos, que eran más antiguas. En su forma griega se extendió a los monasterios basilianos de Italia, y en la versión eslavónico-bizantina, a las regiones más remotas de Rusia. La traducción latina más antigua, que se encuentra en un manuscrito escrito en la segunda mitad del siglo XII, parece remontar a los tiempos de la primera Cruzada (1096-1099) y procede probablemente del sur de Italia. Una segunda traducción la hizo en Constantinopla, hacia 1180, el traductor de Pisa León Tusco.

Ediciones: Texto griego: F. E. BRIGHTMANN, *Liturgies Eastern and Western: I. Eastern Liturgies* (Oxford 1896) 309-344 (basado en el Cod. Barb. III, 55) y 353-390 (texto moderno); ediciones aparte: P. DE MEESTER, *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom. Greek text with introduction and notes. English translation by the Benedictines of Stanbrook* 2.^a ed. (Londres 1930); ID., *Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus. Griechischer Text mit Einführung. Übersetzung und Anmerkungen* (Munich 1932); D. ATTWATER, *The Liturgy of St. John Chrysostom. Ed. and transl.* (Woolhampton 1964).

Versiones antiguas: La versión latina más antigua ed. por A. STRITTMATTER: EL 55 (1941) 2-73; ID., *Missa Graecorum. Missa Sancti Johannis Chrysostomi. The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom:* Traditio 1 (1943) 79-137; A. JACOB, *La traduction de la liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique:* OCP 32 (1966) 111-162.—Versión georgiana: M. TARCHNISVILI, *Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem X.-XI. Jahrhundert:* JL 14 (1938) 79-94 (traducción alemana); A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome:* Mus 77 (1964) 65-120.—Versión siríaca: H. G. CODRINGTON, *Anaphora S. Joannis Chrysostomi Svriace* (Roma 1940).—Versión árabe: C. BACHA,

Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome, suivies d'une ancienne version inédite: Chrysostomika (Roma 1908) 405-472.—*Para la versión armenia:* cf. G. AUCHER, *La versione armena della liturgia di S. Giovanni Crisostomo:* *ibid.*, 359-404.—*Versiones eslavonas antiguas:* A. VON MALTZEW, *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Vatern Johannes Chrysostomus, Basilius des Grossen und Gregorios Dialogos.* Deutsch u. slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte (Berlín 1890; reimpr. Darmstadt 1967); A. J. SHIPMAN, *The Holy Mass according to the Greek Rite, being the Liturgy of St. John Chrysostom in Slavonic and English* (N. York 1912).

Traducciones modernas: *Española:* J. MATEOS, *La divina Liturgia de nuestro Padre San Juan Crisóstomo* (Roma 1964).—*Catalana:* V. S. JANERAS, *Liturgia bizantina «de sant Joan Crisòstom»* (Barcelona 1963).—*Alemanas:* R. STORF, *Griechische Liturgien:* BKV² (1912) 205-262; P. DE MEESTER (Munich 1932) (cf. *supra*); M. TARCHNISVILI, art.cit. (versión georgiana).—*Francesa:* F. v. V. GHIGA, *La divine liturgie de S. Jean Chrysostome* (París 1934).—*Holandesa:* I. DOENS, *De heilige liturgie van onzen Vader Johannes Chrysostomus* (Amay, Bélg. 1937).—*Inglesas:* P. DE MEESTER, o.c.; A. FORTESCUE, *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom, done into English* (Londres 1908); F. E. BRIGHTMANN, *The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom* 2.^a ed. (Londres 1931); A. J. SHIPMAN, o.c.; D. ATTWATER, l.c.

Estudios: G. AUNER, *Les versions romaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome:* Chrysostomika (Roma 1908) 731-770; J. BOCIAN, *De modificationibus in textu slavico liturgiae S. Ioannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroducitis:* *ibid.*, 929-972; C. CHARON, *Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem):* *ibid.*, 473-718; H. W. CODRIGTON, *Liturgia praesantificatorum Syriaca S. Ioannis Chrysostomi:* *ibid.*, 719-730; P. DE MEESTER, *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome:* *ibid.*, 245-358 A. PÉTROVSKI, *Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome:* *ibid.*, 859-928 A. BAUMSTARK, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios:* *ibid.*, 771-858; *Id.*, *Die konstantinopolitanische Messliturgie vor dem 9. Jahrhundert:* KT 35 (1909) 1-16; *Id.*, *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie:* ThG1 5 (1913) 299-313, 392-395; L. PULLAN, *A Guide to the Holy Liturgy of St. John Chrysostom* (Londres 1921); P. DE MEESTER, *Authenticité des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome:* DAL 6 (1925) 1596-1604; J. MOREAU, *Les anaphores des liturgies de S. Jean Chrysostome et de saint Basile comparées aux canons romain et gallican* (París 1927); C. G. BENNIGSEN, *The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom as compared with Roman Mass:* Clergy Review 11 (1936) 363-371; H. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Parallelttexte:* OC 34 (1937) 213-247; A. GRABAR, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures:* DOP 8 (1954) 161-199 (contiene la liturgia de San Juan Crisóstomo); H. ENGBERDING, *Die westsyrische Anaphora des hl. Chrysostomus und ihre Probleme:* OC 39 (1955) 33-47; A. RAES, *L'authenticité de la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome:* OCP 24 (1958) 5-16 (la liturgia no puede atribuirse a San Juan Crisóstomo); J. MATEOS, *L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de S. Jean Chrysostome:* PrOChr 9 (1959) 193-208; A. STRITTMATTER, *Notes on Leo Tuscus' Translations of the Liturgy of St. John Chrysostom:* Didascaliae. Studies in Honor of A. M. Albareda (Nueva York 1961) 411-424; H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie:* OC 45 (1961) 20-29, 46 (1962) 33-60; G. KHOURI-SARKIS, *L'origine syrienne de l'anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome:* OrSyr 7 (1962) 368; *Id.*, *La Liturgie de saint Jean Chrysostome et son origine syrienne* (Fontenay-le-Comte 1962); M. HORNKEWITSCH y H. VORGRIMLER, *Die Eucharistiefeier der Ostkirche im byzantinischen Ritus. Die göttliche Liturgie unseres hl. Vater Johannes*

Chrysostomus und Basileios des Grossen (Geist und Leben der Ostkirche, 2) (Graz-Viena-Colonia 1962); H. ENGBERDING, *Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie: Ostchristliche Studien* 13 (1964) 105-122; J. MATEOS, *Deux problèmes de traduction dans la liturgie byzantine de S. Jean Chrysostome: OCP* 30 (1964) 248-255; J. MATEOS, *Évolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome: PrOCh* 15 (1965) 333-351, 16 (1966) 3-18.133-161 17 (1967) 141-176; 18 (1968) 205-325; 20 (1970) 97-122; A. JACOB, *Zum Eisodosgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie des Vat. Barb. gr. 336: Ostchristliche Studien* 15 (1966) 35-38; G. WINKLER, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung: OCP* 36 (1970) 301-336; 37 (1971) 333-383.

ASPECTOS DE SU TEOLOGÍA

Entre los numerosos escritos de Crisóstomo no hay uno sólo que se pueda llamar propiamente una investigación o estudio de un problema teológico como tal. No estuvo envuelto en ninguna de las grandes controversias dogmáticas de su época. Si refuta herejías, lo hace para proporcionar a sus lectores la información e instrucción necesarias. Por naturaleza y por afición, era pastor de almas y un reformador nato de la sociedad humana. Aunque ninguno ha interpretado la Sagrada Escritura con tanto éxito como él, no sentía ninguna inclinación hacia lo especulativo ni interés alguno por lo abstracto. Con todo, su falta de inclinación hacia la presentación sistemática no excluye un conocimiento profundo de las cuestiones teológicas difíciles. Como el mayor orador sagrado de la Iglesia antigua basa toda su predicación en la Escritura, el estudio de su herencia literaria es de mucha importancia para la teología positiva. Sus escritos reflejan con gran fidelidad la fe tradicional, y no se debe menospreciar su contenido doctrinal. Por desgracia, todavía no se ha escrito una monografía que abarque todo su pensamiento, aunque sería de un valor y significado excepcionales.

1. *Cristología*

Aunque Crisóstomo era discípulo de Diodoro de Tarso, no se sintió llamado a defender abiertamente en la capital del Oriente la cristología de la escuela de Antioquía. Quizás se abstuvo por miedo a fomentar aún más la rivalidad entre Alejandría y Constantinopla. Sin embargo, no cabe duda de que Crisóstomo era partidario de la doctrina antioquena tanto en exégesis como en cristología. Distingue claramente entre *ousia* o *physis* para significar naturaleza, e *hypostasis* o *prosopon* para significar persona. Enseña que el Hijo es de la misma esencia que el Padre (PG 57,17; 59,290) y emplea por lo menos cinco veces la fórmula nicena *homoousios* para caracterizar la relación del Hijo con el Padre (*Hom. 7,2 contra Anomoeos: PG* 48,758; *Hom. 52,3 y 54,1 in Ioh.:* PG 59,290 y 298; *Hom. 54,2 in Matth.:* PG 58,534; *Hom. 26,2 in I Cor.:* PG 61, 214). Prefiere, sin embargo, otras expresiones, como «igual al

Padre», «igual en esencia», «igualdad en esencia». Es suya esta afirmación: «Al oír vosotros *Padre e Hijo*, no deberíais buscar otra cosa para manifestar la relación según la esencia. Mas, si a vosotros no os basta para probar la igualdad de honor y la consubstancialidad, podréis aprenderlo también por las obras» (*Hom. 74 in Ioh. 2*). Procediendo como procede del Padre, el Hijo tiene que ser eterno:

Si alguno dijere: «¿Cómo puede ser que, siendo Hijo, no sea más joven que el Padre?, pues el que procede de otro, por fuerza es posterior a aquel de quien procede», le diremos que estas cosas son más bien razonamientos humanos; que quien hace estas preguntas hará otras más absurdas; y que a tales cosas no se debe prestar siquiera el oído. Porque ahora estamos tratando de Dios y no de la naturaleza de los hombres, sometida a la consecuencia y lógica de estos racionamientos. Con todo, para fortalecer a los más débiles, hablaremos también de estos puntos.

Porque dime: El rayo del sol, ¿procede de la naturaleza del sol o de alguna otra parte? Todo el que no esté privado de sus sentidos deberá confesar que procede de ella. Y, sin embargo, aunque el rayo procede del mismo sol, no podemos decir que en cuanto al tiempo sea posterior a la naturaleza del sol, porque el sol nunca apareció sin rayos. Ahora bien, si respecto de estos cuerpos visibles y sensibles se ha demostrado que uno que procede de otro no es posterior a aquel de quien procede, ¿por qué eres incrédulo respecto de la naturaleza invisible e inefable? Esto mismo ocurre allí, como conviene a aquella substancia. Por ello le llamó Pablo con este nombre [Esplendor] (*Hebr 1,3*), expresando así que procede de Él y que es coeterno con Él. ¿Qué, pues? Dime: ¿No fueron creados por Él todos los siglos y todos los espacios? Todo el que no sea un mentecato tendrá que confesarlo. Por consiguiente, no hay ningún intervalo entre el Hijo y el Padre. Y si no hay ningún intervalo, no es posterior, sino coeterno. Porque «antes» y «después» son nociones que implican tiempo; sin edad o tiempo nadie podría comprender estas palabras. Ahora bien, Dios está por encima de los tiempos y de los siglos (*Hom. 4 in Ioh. 1-2*).

Al igual que los demás antioquenos, recalca la divinidad completa y perfecta de Cristo contra los arrianos, y la humanidad perfecta y completa contra los apolinaristas. Insiste en la realidad e integridad de estas dos naturalezas en Cristo. Cristo es de la misma naturaleza que el Padre τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρὶ (*Hom. 1 in Matth. n.2: PG 57,17; Hom. 4 contra Anomoeos n.4: PG 48,732*). Tenía también un cuerpo humano, no pecador como el nuestro, pero idéntico al nuestro en cuanto a la naturaleza (*Hom. 13 in Rom. n.5*). A pesar de la dualidad

de naturalezas, no hay más que un solo Cristo: «Permaneciendo lo que era, asumió lo que no era, y aunque se hizo carne, siguió siendo Dios Verbo... Se hizo esto [hombre], asumió esto [al hombre], era lo otro [Dios]. No confundamos, pues, ni separemos. Un solo Dios, un solo Cristo, el Hijo de Dios. Pero cuando digo «un solo [Cristo]», quiero decir unión, no mezcla (ένωσις λέγω, οὐ σύγχυσις); no quiero decir que esta naturaleza se ha convertido en aquélla, sino que se ha unido» (*Hom. 7 in Phil. n.2-3*). «Por la unión (ένώσει) y por la conjunción (συνάφεια), el Dios Verbo y la carne son uno, no porque haya ocurrido una mezcla ni una destrucción de las substancias, sino por cierta unión inefable e inconcebible. No preguntes cómo» (*Hom. 11 in Ioh. 2*). Esta última frase expresa su actitud inmutable en el problema cristológico; fue citada ya en la colección de pasajes patrísticos presentada por los antioquenos el año 431 y por el concilio de Calcedonia el 451. El no quiere investigar la naturaleza de esta unión de las dos naturalezas en una única persona. Si alguna vez habla de que el Logos habita en el hombre Cristo como en un templo (*In Ps. 44,3; Hom. 4 in Matth. 3*), si habla de una «asunción de la carne» por Dios o de «tomar carne para Sí» (*Hom. 11 in Ioh. 2*), no se debe dar especial importancia a estas expresiones retóricas, que eran comunes en la escuela de Antioquía, aunque con Nestorio se convirtieran en axioma dogmático.

Estudios: E. MICHAUD, *La christologie de S. Jean Chrysostome*: Revue internat. de théologie 17 (1909) 275-291; ID., *La sotériologie de S. Jean Chrysostome*: ibid., 18 (1910) 35-49; J. H. JUZEK, *Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener* Diss. (Breslau 1912); E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ* 2.^a ed. (Bruselas 1936) 464-486; F. FROMM, *Das Bild des verklärten Christus beim hl. Paulus. Nach den Kommentaren des hl. Johannes Chrysostomus* (Roma 1938); J. LECUYER, *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*: NRTh 72 (1950) 561-579; C. HAY, *St. John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature in Christ*: FS 19 (1959) 298-317; I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison* (Roma 1960) 57-62; P. STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zum Verständnis des Kreuzes im 4. Jahrhundert* (Trierer Theologische Studien 18) (Tréveris 1966); P. A. A. VAN DER AALST, *Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus* (Nimega 1966); G. M. ELLERO, *Esegesi e teologia dell'Incarnazione secondo Giovanni Crisostomo* (Saggi e ricerche, 4) (Vicenza 1967).

2. Mariología

No hay duda de que el haberse educado en aquella escuela influyó en su mariología. Nunca aplica en sus escritos a la Santísima Virgen el título de *Theotokos*, al que se oponían los antioquenos; pero tampoco emplea la expresión *Christotokos*, que utilizaban ellos, ni la de Diodoro de Tarso, *Anthropotokos*; una prueba ésta de que deliberadamente usaba de reserva y se negaba a tomar partido en la discusión que había empezado ya para el año 380 (cf. GREGORIO DE NISA, *Ep. 3*;

supra p.322). Enseña con toda claridad (*Hom. 4 in Matth. 3*) la virginidad perpetua de María: «Aun sabiendo esto, muchas cosas ignoramos todavía. Por ejemplo: ¿Cómo el que todo lo contiene es llevado en su vientre por una mujer? ¿Cómo da a luz una virgen y permanece virgen? (τίκτει ἡ παρθένος καὶ μένει παρθένος); en cambio, en otras ocasiones habla de ella de modo tan extraño que observa Santo Tomás: *In verbis illis Chrysostomus excessit* (*S. Th. 3 q.27 a.4 ad 3*). Así, por ejemplo, se plantea la cuestión de por qué anunció el ángel la Buena Nueva a la Virgen antes de la concepción y, en cambio, a San José después de ella:

Entonces—me diréis—, ¿por qué no lo hizo así también con la Virgen y no le llevó la buena noticia después de la concepción? La razón fue por que la Virgen no se turbara y desconcertara enteramente. Realmente, de no saber con claridad lo que en ella había pasado, verosímil es que hubiera tomado una resolución desesperada y se hubiera ahorcado o pasado a espada, al no poder soportar su deshonor (*Hom. 4 in Mt. 4-5: BAC 141,65*).

Su comentario a Mt 12,47 no es menos reprochable:

Hoy nos hemos enterado de algo más grande todavía, y es que, sin la virtud, tampoco hubiera valido nada haber dado a luz de la maravillosa manera que sabemos. Y he aquí la prueba de ello: Estando aún El hablando a la muchedumbre—dice el evangelista—, alguien le dijo: «Mira que tu madre y tus hermanos te buscan». Y El responde: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» Al hablar así el Señor, no es que se avergonzara de su madre ni que renegara de la que le había dado a luz. De haberse avergonzado de ella, no hubiera entrado en su seno. Lo que el Señor quería manifestar es que, de no haber ella hecho cuanto debía hacer, de nada le hubiera servido su maternidad carnal. Y, a la verdad, lo que la madre de Jesús intentó entonces procedía de ambición superflua, pues quería hacer alarde ante el pueblo de cómo mandaba ella y tenía autoridad sobre su Hijo, del que tampoco tenía todavía muy alta idea. De ahí la inoportunidad con que se presentó. Mirad, si no, la inoportunidad de su madre y hermanos. Porque, cuando debían haber entrado y escuchar juntamente con la muchedumbre, y, si eso no querían, esperar a que terminara el Señor su discurso, y, terminado, acercársele, ellos le llaman desde fuera, y esto lo hacen en presencia de todos, haciendo alarde de una superflua vanagloria y queriendo demostrar que mandaban sobre El con entera autoridad... Si hubiera querido renegar de su madre, lo hubiera hecho cuando sus enemigos trataban de rebajarle por ser hijo de ella. Mas lo cierto es que tiene tanta providencia de su madre, que, en la misma cruz, se la

encomienda al discípulo a quien más amaba, y le muestra la más viva solicitud. Mas ahora no lo hace así por interés de ella y de sus hermanos... Pero considerad, os ruego, no sólo las palabras del Señor con el reproche, moderado desde luego, que contienen, sino también la inconveniencia de sus hermanos y el atrevimiento que cometen. Considerad igualmente quién era el que los reprendía, que no era un hombre ordinario, sino el Unigénito mismo de Dios, y con qué fin lo hizo. Porque no quería el Señor confundir en modo alguno a su madre, sino librarla de la más tiránica de las pasiones y llevarla poco a poco a concebir de El la idea conveniente y persuadirla de que no sólo era su Hijo, sino también su Señor (*Hom. 44 in Mt. 1: BAC 141,839-841*).

Cuando la madre dijo a su hijo en las bodas de Caná: «No tienen vino» (Io 2,3), explica así Crisóstomo: «Quería hacerles a ellos un favor y hacerse a sí misma más famosa por medio de su Hijo» (*Hom. 21 in Ioh. 2*).

No cabe la menor duda de que estos pasajes son auténticos. Los del *Comentario sobre San Mateo* se encuentran ya en las versiones armenia, siríaca y latina del siglo v.

Estudios: S. VAILHÉ, *Origines de la fête de l'Assomption*: EO 9 (1916) 138-145; M. JUGIE, *La première fête mariale en Orient et en Occident*: EO 22 (1923) 129-152; G. BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit I* (Munich 1929) 297-300; C. GIANELLI, *Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie*: REB 11 (1953) 106-119 (Crisóstomo identifica a María Iacobi con la Santísima Virgen); G. M. ELLERO, *Maternità e virtù di Maria in San Giovanni Crisostomo*: Marianum 25 (1963) 405-446; ID., *Maternità e virtù di Maria in San Giovanni Crisostomo* Diss. (Roma 1964); F. SPEDALIERI, *La Madre di Dio nella soteriologia di San Giovanni Crisostomo*: Ephemerides Mariologicae 15 (1965) 385-411.

3. Pecado original

En el sermón *Ad neophytos*, que volvió a descubrir Haidacher (cf. *supra*, p.502), Crisóstomo enumera detalladamente los efectos del bautismo: «Por eso bautizamos también a los niños pequeños, aun cuando no tengan pecados» (ἀμαρτήματα). De este pasaje, el pelagiano Julián de Eclana concluyó que Crisóstomo negaba el pecado original. San Agustín le replica con razón (*Contra Iulianum* 1,22) que el plural «pecados» y el contexto prueban que Crisóstomo se refería a los pecados personales (*propria peccata*), y en apoyo de su argumento cita ocho pasajes de otras obras de Crisóstomo para probar que enseñó abiertamente la existencia del pecado original. Pero, con todo, la concepción de Crisóstomo en estos pasajes no coincide exactamente con las ideas y con la terminología mejorada de San Agustín. Aunque Crisóstomo asegura repetidamente que las consecuencias o penalidades del pecado de Adán no afectan solamente a nuestros primeros padres, sino

también a sus descendientes, nunca dice explícitamente que el pecado mismo haya sido heredado por su descendencia y que sea inherente a su naturaleza. Por ejemplo, comentando Rom 5,19, dice:

¿Cuál es la cuestión? El afirmar que por la desobediencia de uno solo fueron hechos pecadores muchos. No es nada inverosímil que, al pecar aquél y hacerse mortal, lo sean igualmente los que de él provienen. En cambio, ¿cómo se seguiría que, por la desobediencia de aquél, otro se haga pecador? De esta manera, un hombre así no merecerá castigo, si es que no se ha hecho pecador por cuenta propia. ¿Qué significa, por tanto, aquí la palabra «pecadores»? A mí me parece que significa sometidos a castigo y condenados a muerte» (*Hom. 10 in Rom. 1,2.3*).

Estudios: E. BOULARAND, *La nécessité de la grâce pour arriver à la foi, d'après saint Jean Chrysostome* (Analecta Gregoriana 18) (Roma 1939); Id.: Greg 19 (1938) 515-542 (extracto); J. SOLANO, *La παλιγγενεσία (Mt 19,28; Tit 3,5) según San Juan Crisóstomo*: Miscelánea de la Universidad de Comillas 2 (Santander 1944) 91-138; B. ALTANER, *Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen*: ZNW 44 (1952-53) 76-84; A. KENNY, *Was St. John Chrysostom a Semi-Pelagian?*: ITQ 27 (1960) 16-29; N. CHITESCU, *¿San Juan Crisóstomo era pelagiano?* (en rumano): Mitropolia Moldovei si Sucevei 41 (1965) 136-162; F.-J. THONNARD, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne*: REB 25 (1967) 189-218.

4. Penitencia

Teólogos como P. Martain y P. Galtier han apelado a San Juan Crisóstomo para demostrar que en su tiempo, tanto en Antioquía como en Constantinopla, prevalecía la costumbre universal de la confesión privada al sacerdote, que se consideraba obligatoria para todos los pecados mortales. Pero esta argumentación no resulta eficaz. Crisóstomo habla con frecuencia de la confesión de los pecados, pero se refiere o a la confesión pública en presencia de otros o a la efusión del corazón en presencia de sólo Dios. Sobre esto segundo insiste él una y otra vez, señalando su necesidad y sus ventajas. Nunca da a entender que en la confesión hecha delante de Dios incluya también la confesión hecha a un sacerdote que actúa como representante de Dios; es más, en algunos pasajes excluye positivamente esta interpretación:

Por eso os exhorto, ruego y pido que confeséis a Dios constantemente. No te llevo al círculo de tus consiervos ni te obligo a revelar tus pecados a los hombres. Desdobra tu conciencia delante de Dios, muéstrale a El tus heridas y pídele a El las medicinas. Muéstrate a El, que no te reprochará, sino que te curará. Aunque guardes silencio, El lo sabe todo (*Hom. contra Anomoeos 5,7*).

¿Qué perdón podemos alcanzar, si ni siquiera pen-

samos en nuestras faltas? Porque, si fuera éste el caso, todo estaría hecho, pues, así como el que pasa la puerta está dentro, así también el que piensa en sus propios pecados. Si los examina todos los días, alcanzará su curación con toda certeza. Pero si dice: «Soy pecador», y no los examina uno tras otro para decir: «He cometido este pecado y aquel otro», nunca dejará de pecar, reconociéndose siempre [pecador], pero sin procurar seriamente corregirse (*Hom. 9 in Hebr. 5*).

No hay en sus escritos ningún pasaje que le haga testigo inequívoco de la existencia de la confesión privada. Es sintomático que en los seis libros *De sacerdotio*, donde diserta sobre la dignidad y los deberes del sacerdocio, mencione diecisiete obligaciones del sacerdote, pero ni una sola vez la de escuchar confesiones. Sin embargo, hay un pasaje muy significativo donde Crisóstomo declara que el sacerdote puede perdonar pecados dos veces, una vez en el bautismo y la segunda en la unción de los enfermos:

Los sacerdotes no sólo tienen poder de perdonar los pecados cuando nos regeneran por el bautismo, sino también los que cometemos después de nuestra regeneración. Porque: «¿Está alguno enfermo—dice la Escritura—entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, después de ungirle con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará, y si hubiere cometido pecados, se le perdonarán» (Iac 5,14-5) (*De sacerdotio* 3,6: BAC 169,651, trad. D. Ruiz Bueno).

Estudios: P. MARTAIN, *St. Jean Chrysostome et la confession*: *Revue Augustinienne* 6 (1907) 460-462; J. TURMEL, *St. Jean Chrysostome et la confession*: *Revue du Clergé français* 49 (1907) 294-308 (contra la confesión privada); P. GALTIER, *St. Jean Chrysostome et la confession*: *RSR* 1 (1910) 209-240.313-350; A. LAGARDE, *St. Jean Chrysostome a-t-il connu la confession?*: *RHL* (1914) 26-62; H. KEANE, *The Sacrament of Penance in St. John Chrysostom*: *ITQ* 14 (1919) 305-317; J. F. GILLIAM, *Scylla and Sin*: *Philological Quarterly* (Iowa) 29 (1950) 345-347; J. GOFFINET, *Péché et corps mystique d'après S. Jean Chrysostome*: *Revue Ecclésiastique de Liège* 45 (1958) 3-17.65-87; K. A. RUF, *Sünde und Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus*, *Theol. Diss.* (Friburgo i. B. 1959).

5. Eucaristía

En los tiempos modernos se le ha llamado a San Juan Crisóstomo *Doctor Eucharistiae*. Aunque este título no ha recibido una aprobación oficial de la Iglesia, no hay duda de que es un testigo eminente de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y del carácter sacrificial de la misma. Sus afirmaciones en este sentido son numerosas, claras, positivas y detalladas. Querría que se acercaran a este sacramento con respeto y devoción. Llama a la Eucaristía «una mesa tremenda» (*Hom.*

de bapt. Christi: PG 49,370), «una mesa tremenda y divina» (*Hom. in natal. Dom.*: PG 49,360), «los misterios terribles» (*Hom. 25 in Matth.*: PG 57,331; *Hom. 46 in Ioh.*: PG 49,261; *Hom. 24 in I Cor.*: PG 61,919), «los misterios divinos» (*Hom. in s. Pascha*: PG 52,769), «los misterios inefables» (*Hom. 34 in I Cor.*: PG 49,288), «los misterios que exigen reverencia y temblor» (*Hom. in nat. Dom.*: PG 49, 392). El vino consagrado es «el cáliz de santo temor» (*Cat. 1 ad illum.*: PG 49,223), «la sangre tremenda» (*Hom. 82 in Matth.*: PG 58,746) y «la sangre preciosa» (*De sacerdotio 3,4.*: PG 48,642; *Hom. 16 in Hebr.*: PG 63,124). Además, la Eucaristía es un «sacrificio tremendo y terrible» (*Hom. 24 in I Cor.*: PG 61,203), «un sacrificio terrible y santo» (*Hom. 2 de prod. Iudae*: PG 49, 390), «el sacrificio más tremendo» (*De sacerdotio 6,3*: PG 48, 681). Señalando el altar, dice: «Allí yace Cristo inmolado» (*Hom 1 y 2 De prod. Iudae*: PG 49,381 y 390), «su cuerpo yace ahora delante de nosotros» (*Hom. 50 in Matth. n.2*: PG 58,507). «Lo que está en el cáliz es aquello que manó del costado... ¿Qué es el pan? El cuerpo de Cristo» (*Hom. 24 in I Cor. n.1,2*: PG 61,200). «Reflexiona, ¡oh hombre!, qué sacrificio vas a tocar, a qué mesa te vas a acercar. Piensa que, aunque seas tierra y ceniza, recibes la sangre y el cuerpo de Cristo» (*Hom. in nat. Dom. n.7*: PG 49,361). Algunas expresiones tuyas son todavía más fuertes. No duda en decir: «No nos concedió solamente el verle, sino tocarle también, y comerle, e hincar los dientes en su carne y unirnos a El de la manera más íntima» (*Hom. 46 in Ioh. n.3*: PG 59,260). «Lo que no toleró en la cruz [es decir, que le quebrantaran las piernas], lo tolera ahora en el sacrificio por tu amor; y permite que le fraccionen para saciar a todos» (*Hom. 24 in I Cor. n.2* PG 61,200). Aplica aquí a la substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo lo que, estrictamente hablando, es verdad sólo de los accidentes de pan y vino, para poner lo más claro posible la verdad de la presencia real y la identidad del sacrificio eucarístico con el sacrificio de la cruz (EP 1180. 1195.1222). Lo que se ofrece todos los días es un sacrificio real; pero no es que un día sea una víctima y otro día otra, sino que siempre es la misma. Por eso el sacrificio es único:

En todas partes es uno el Cristo, que está entero aquí, y entero allí, un solo cuerpo. Como, pues, Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos cuerpos, así también es uno el sacrificio... Y ahora ofrecemos también la misma hostia que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá... No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor: hacemos conmemoración del sacrificio (*Hom. 17 in Hebr. 3*: BAC 88, 654, trad. J. Solano).

El sacerdote que sacrifica es el mismo Cristo, y la consagración tiene lugar en el momento en que se pronuncian las palabras de la institución:

Creed que también ahora se celebra aquel banquete en el que se sentó Cristo a la mesa. En efecto, en nada se diferencia este banquete de aquél, ya que no es un hombre el que realiza éste; en cambio, aquél el mismo Cristo; sino este mismo los dos (*Hom. 50 in Matth. n.3: PG 58,507*). Porque también hoy es el mismo [Señor] el que lo realiza y todo lo ofrece» (*Hom. 27 in I Cor. n.4: PG 61,229*). Nosotros pertenecemos al orden de sus ministros: el que los santifica y transforma es El» (ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός) (*Hom. 82 in Matth. 5: PG 58,744*). No es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser el cuerpo y sangre de Cristo, sino el mismo Cristo, crucificado por nosotros. El sacerdote asiste llenando la figura de Cristo, pronunciando aquellas palabras; pero la virtud y la gracia es de Dios. «Este es mi cuerpo», dice. Esta palabra transforma las cosas ofrecidas; como aquella palabra: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra» (Gen 1,28), aunque se dijo una sola vez, llena nuestra naturaleza de fuerza para procrear hijos, así esta palabra, habiendo sido dicha una sola vez, desde aquel tiempo hasta hoy y hasta la venida del Señor, obra en cada mesa en las iglesias el sacrificio perfecto (*Hom. 1,6: BAC 88,480-1, trad. J. Solano; casi idéntico en Hom. 2 de prodit. Iudae n.6: PG 49,330 y 389*).

Estudios: F. PROBST, *Die antiochenische Messe nach den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomus dargestellt: ZkTh 7 (1883) 250-303*; J. SORG, *Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Transsubstantiation: ThQ 79 (1897) 259-297*; A. NAEGELE, *Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae (Friburgo i. B. 1900)*; E. MICHAUD, *S. Jean Chrysostome et l'eucharistie: Revue internat. de théologie 11 (1903) 93-111*; S. SALAVILLE, *L'épiclese d'après St. Jean Chrysostome et la tradition occidentale: EO 11 (1908) 101-112*; A. D'ALÈS, *Un texte eucharistique de saint Jean Chrysostome: RSR (1933) 451-462 (texto, traducción y comentario de De poenitentia 9: PG 49,345)*; W. LAMPEN, *Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in missa: Ant 18 (1943) 3-16*; L. MORINS, *Eucharistiae promissio secundum Ioannem Chrysostomum in Hom. ad Ioannem 6 Diss. Propag. (Roma 1949)*; G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus (Bonn 1953)*; A. HOFFMANN, *Der Mysterienbegriff bei Johannes Chrysostomus: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956) 418-422*; G. TILEA, *Eulavia eucharistica dans Sfintul Joan Gura de Aur: Studii Teologice 9 (1957) 631-648 (devoción eucarística)*; G. STÖCKER, *Eucharistische Gemeinschaft bei Chrysostomus: ST 2 (TU 64) (Berlín 1957) 309-316*; J. M. COMAN, *El sentido ecuménico de la Eucaristía en San Juan Crisóstomo (en rumano): Studii Teologice 17 (1965) 520-535*; F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos (Orientalia Christiana Analecta 187) (Roma 1970)*; H. GRIGORIOS, *La liturgia de la Eucaristía de Dios. La divina Eucaristía según San Juan Crisóstomo (en griego) (Atenas 1971)*.

Otros estudios: Ecclesiología: M. JUGIE, *Saint Jean Chrysostome et la Primauté de St. Pierre*: EO 11 (1908) 5-15; ID., *Saint Jean Chrysostome et la Primauté du Pape*: *ibid.*, 193-202; J. HADZSEGA, *De discrimine inter sententiam theologorum orthodoxorum et S. Ioannis Chrysostomi de Primatu S. Petri*: *Operum Academiae Velehradensis* 4 (1912) 1-10; N. MARINI, *Il Primato di San Pietro e dei suoi sucesori in S. Giovanni Crisostomo* 2.^a ed. (Roma 1922); C. BAUR, *Joh. Chrys. und seine Zeit* 1 (Munich 1929) 383-391; 2 (1930) 254-258 (contra Marini); J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt. 16,18.19 in der altkirchlichen Exegese* (Münster 1952) 54-57; E. MICHAUD, *L'ecclésiologie de S. Jean Chrysostome*: *Revue internat. de théologie* (1903) 491-620; R. HEISS, *Mönchtum, Seelsorge und Mission nach dem hl. Johannes Chrysostomus*: *Lumen Caecis* (St. Ottilien 1928) 1-23; P. ANDRES, *Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Huenfeld 1935) T. SPACIL, *Fides catholica S. Ioannis Chrysostomi*: *Greg* (1936) 176-194.355-376; F. BAUER, *Des heiligen Johannes Chrysostomus Lehre über den Staat und die Kirche und ihr gegenseitiges Verhältnis* Diss. (Viena 1946); J.-M. LEROUX, *Monachisme et communauté chrétienne d'après saint Jean Chrysostome*: *Théologie de la vie monastique. Étude sur la tradition patristique* (Théologie 49) (Paris 1961) 143-190; J. KORBACHER, *Ausserhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus* (MTS II/27) (Munich 1963); T. HALTON, *Some Images of the Church in St. John Crisostom*: *AER* 153 (1965) 96-106; L. BOPP, *Gleichlaufende Gedankengänge der heiligen Chrysostomus und Augustinus über das Laienapostolat*: *Ober-rheinisches Pastoralblatt* 67 (1966) 409-415; J. LÉCUYER, *Saint Pierre dans l'enseignement de S. Jean Chrysostome à Constantinople*: *Greg* 49 (1968) 113-133; PH. RANCILLAC, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez saint Jean Chrysostome* (Pères et Écrivains de l'Église d'Orient) (Beirut 1970); A. NOCENT, *Il sacerdozio dei fedeli secondo Giovanni Crisostomo*: *Vetera Christianorum* (1970) 305-324.

Espíritu Santo: J.-M. LEROUX, *Saint Jean Chrysostome: Mission de l'Esprit dans le salut du monde*: *Spiritus* 19 (1964) 149-156.

Escatología: E. MICHAUD, *S. Jean Chrysostome et l'apocatastase*: *Revue internat. de théologie* 18 (1910) 672-696; S. SCHIWIEZ, *Die Eschatologie des hl. Iohannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der originistischen* (Maguncia 1914); S. BEZDECHI, *La teoría de las penas futuras en Platón y Juan Crisóstomo* (en rumano, con resumen en francés): *Anuarul Institutului de Studii Clasice* 2 (1933-1935) 1-33; F. LEDUC, *L'eschatologie, une préoccupation centrale de S. Jean Chrysostome*: *PrOCh* 19 (1969) 109-134.

Para estudios sobre *sociología*, cf. *supra*, p.505; C. N. STRATIOTES, *Ἡ ποιμαντική τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρισσοτόμου* (Salónica 1935); M. S. WASYLYK, *De servitute apud Ioannem Chrysostomum* Diss. Prop. (Roma 1949).—Para estudios sobre la *teología moral*, cf. *supra*, p.504; sobre *ascética*, cf. *supra*, p.517s; sobre *educación*, cf. *supra*, p.519; sobre el *matrimonio* y la *virginidad*, *supra*, p.517; C. GOSEVIC, *Ἡ περὶ θείας χάριτος διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρισσοτόμου*: *Θεολογία* 27 (1956) 367-389; M. M. BRANISTE, *Conceptia Sfîntului Ioan Gura de Aur despre prietenie si dragoste*: *Studii Teologice* 9 (1957) 649-672 (concepto de amistad y caridad); S. CINDEA, *Sfîntul Ioan Gura de Aur ca pastor de suflete*: *Biserica Ortodoxa Romina* 75 (1957) 922-7 (Crisóstomo como pastor de almas); H. J. FRINGS, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomus* Diss. (Bonn 1959); I. AUF DER MAUR, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus* (Paradosis 14) (Friburgo de Suiza 1959); TH. NIKOLAOU, *Der Neid bei Johannes Chrysostomus. Unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 56) (Bonn 1969); F. LEDUC, *Le thème de la vaine gloire chez saint Jean Chrysostome*: *POrCh* 19 (1969) 3-32.

ACACIO DE BEREÁ

Durante algún tiempo, Acacio fue amigo íntimo de Crisóstomo; pero, ofendido por un supuesto desaire del patriarca, se convirtió en uno de sus adversarios más encarnizados (PALADIO, *Hist. Laus.* 4,18; 6,21). Nacido hacia el año 322, ingresó en la vida monástica a una edad temprana y alcanzó gran reputación de santidad y de austero ascetismo, muy merecidamente por lo visto. Durante este período mantuvo correspondencia con Basilio el Grande y con Epifanio de Salamis. Este último compuso el *Panarion* a requerimientos suyos (cf. *supra*, p.431). En 378, Melecio de Antioquía le consagró obispo de Berea (es decir, Alepo), en Siria. El mismo le envió al papa Dámaso para arreglar el cisma de Antioquía. Tomó parte en el concilio de Constantinopla del 381. En el sínodo de la Encina perteneció, juntamente con Antíoco de Ptolemaida, Severiano de Gábala y Teófilo de Alejandría, al grupo de los cuatro obispos a quienes no quiso Crisóstomo aceptar como jueces suyos. Su edad avanzada le impidió asistir al concilio de Efeso. Con todo, ejerció una influencia decisiva en las negociaciones que condujeron a la fórmula de unión del 433. Debió de morir poco después. Sozomeno (*Hist. eccl.* 7,28) y Teodoreto (*Hist. eccl.* 5,23) ensalzan su bondad y piedad, a pesar de su mal criterio en la tragedia de Crisóstomo. Uno de sus *chorepiscopoi*, Balaí, alaba sus virtudes en cinco himnos siríacos.

De su extensa correspondencia sólo quedan seis cartas. Una de ellas está dirigida a Cirilo de Alejandría en favor de Nestorio y recomendando la paz. Se conserva en su original griego (PG 77,99-102) y en una traducción latina (MANSI, 5,518-520). Envió dos cartas al nestoriano Alejandro de Hierápolis acerca del acuerdo a que habían de llegar entre Cirilo de Alejandría y los obispos de Antioquía; se conservan sólo en una versión latina (PG 84,647-8.660). La *Confessio fidei* que se le atribuye (PG 72,1445-8) parece espuria.

Ediciones: PG 77,99-102; 84,647-8.658-660; 41,156s; E. SCHWARTZ: ACO I,I 1,99s; 7,146s.161s; IV 85; 92; 243.—Dos fragmentos se encuentran en Severo de Antioquía, *Contra impium Grammaticum* III 2, ed. J. Lebon, CSCO 93 (1929) 94.—Una traducción alemana de cinco himnos siríacos de Balaí: P. S. LANDERSDORFER, BKV² 6 (1912) 71-89.

Estudios: E. VENABLES: DCB 1 (1877) 12-4; V. ERMONI, *Acace de Bérée*: DHG 1 (1912) 241-242; C. BAUR, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* 2 (Munich 1930) 137ss.161-3; S. SCHIWIEZ, *Das Morgenländische Mönchtum* 3 (Maguncia 1938) 182-190; G. BARDY, *Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne*: RSRUS 18 (1938) 2-45.

ANTIOCO DE PTOLEMAIDA

Antíoco, obispo de Ptolemaida (la antigua Acco), en Fenicia, fue uno de los cabecillas de la conspiración contra Crisóstomo. Predicaba frecuentemente en Constantinopla y «tenía una voz tan hermosa y tan buena declamación, que algunos le llamaban Crisóstomo (Boca de Oro)», según nos informan Sozomeno (*Hist. eccl.* 8,10) y Sócrates (*Hist. eccl.* 6,11). Debió de morir poco después del sínodo de la Encina, el año 408 a más tardar. Genadio (*De vir. ill.* 20) dice de él que «escribió un gran volumen *Contra la avaricia* y compuso una homilía rebotante de penitencia y humildad divinas, *Sobre la curación del ciego* a quien devolvió la vista el Salvador». Las dos obras han desaparecido. La homilía *Sobre la creación del alma de Adán y sobre la pasión de Cristo*, que se encuentra entre los sermones de Crisóstomo (ed. H. SAVILE, V 648-653) y que Haidacher atribuyó a Antíoco, no le pertenece a éste, sino a Severiano de Gábala, tal como lo ha demostrado J. Zellinger. De dos sermones de Navidad, cuyas citas se conservan en Teodoreto (*Dial.* 2: PG 83,205), en las actas del concilio de Calcedonia (MANSI, 7,469), en Leoncio de Bizancio (*C. Nestor. et Eut.* I,1: PG 86,1316) y en el papa Gelasio (*De duabus naturis in Christo*, ed. THIEL, 551.552.557), Ch. Martin ha descubierto el texto completo en un manuscrito del siglo X (*Paris. Gr.* 1491). Los dos parecen auténticos.

Estudios: A. AIGRAIN: DHG 3 (1924) 707-708; S. HAIDACHER, *Die Homilie des Antiochus von Ptolemais über die Erschaffung der Seele Adams und über das Leiden Christi*: ZkTh 33 (1908) 408-410; J. ZELLINGER, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala* (Münster 1916) 44-47; C. MARTIN, *Un florilège grec d'homélies christologiques des IV^e et V^e siècles sur la Nativité* (*Paris, Gr.* 1491): Mus 44 (1941) 17-57. Las citas de estos tres sermones pueden verse en Severo de Antioquía, *Contra impium Grammaticum* III 41, ed. J. LEBON, CSCO 101-102 (1933); R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 178 (Génesis).

SEVERIANO DE GABALA

Mayor importancia que Acacio y Antíoco tuvo Severiano, obispo de Gábala, en Siria (cerca de Laodicea). Era de un carácter más bien apasionado y estaba orgulloso, y hasta casi arrogante, por su talento de orador. Se granjeó cierta popularidad con sus sermones de circunstancias en la capital y consiguió consolidar su influencia en los círculos imperiales, especialmente con la emperatriz Eudoxia. Sus relaciones con Crisóstomo, que en un principio fueron amistosas, se trocaron bien pronto en concentrada hostilidad. Jugó un papel sobresaliente en Constantinopla en los acontecimientos que desembocaron en el sínodo de la Encina el 403 y defendió desde el púlpito la deposición de Crisóstomo (SÓCRATES, *Hist. eccl.* 6,16; So-

ZOMENO, *Hist. eccl.* 8,18). Paladio (*Dial.* 11) estaba convencido de que él fue el responsable del traslado del patriarca desterrado desde Cúcuso a Pitio. Murió después del 408.

Es particularmente importante como exegeta de la escuela antioquena estricta. Defensor ardiente de la fe nicena en contra de herejes y judíos, le falta originalidad y le sobra rencor. Su concepción del mundo es simplista y nada científica, ya que no duda en interpretar literalmente aun las imágenes más audaces de la poesía del Antiguo Testamento y en utilizarlas como fuentes para la historia natural.

Estudios: E. VENABLES: DCB 4 (1887) 625s; H. LIETZMANN: PWK II. Reihe, 2 (1923) 1930-1932; G. BARDY: DTC 14 (1941) 2000-2006; E. PETERSON: EC 11 (1953) 463; M. JUGIE, *Sévérien de Gabala et le Symbole Athanasien*: EO 14 (1911) 193-204; Id., *Sévérien de Gabala et la causalité sacramentelle*: Revue de Phil. et Théol. (1913) 467-471; W. DÜRKS, *De Severiano Gabalitano* Diss. (Kiel 1917); J. ZELLINGER, *Studien zu Severian von Gabala* (MBTh 8) (Münster 1926); C. BAUR, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* 2 (Munich 1930) 134-145.161-166; H. D. ALTENDORF, *Untersuchungen zu Severian von Gabala* Diss. (Tubinga 1957) (mecanografiado); cf. ThLZ 83 (1958) 583-4; A. OLIVAR, *Severianos von Gabala*: LThK² 9 (1964) 698-699.

SUS ESCRITOS

Genadio (*De vir. ill.* 21) hace esta descripción de Severiano: «Severiano, obispo de la iglesia de Gábala, era conocedor de las Sagradas Escrituras y un predicador admirable de homilías. Por esta razón, el obispo Juan y el emperador Arcadio le invitaban frecuentemente a predicar sermones en Constantinopla. He leído su *Exposición de la Epístola a los Gálatas* y un librito muy atrayente *Sobre el bautismo y la fiesta de Epifanía*. Murió durante el reinado de Teodosio, hijo suyo por el bautismo».

El comentario a los Gálatas ha desaparecido, pero se conservan unas treinta homilías, las más entre las obras de San Juan Crisóstomo, a quien él persiguió sin tregua.

1. En griego se conservan catorce sermones, entre ellos, los más importantes, las *Orationes sex in mundi creationem*, seis homilías sobre el *Hexaemeron* (PG 56,429-500). Aunque han llegado a nosotros con el nombre de Crisóstomo, en realidad pertenecen a Severiano, como lo atestiguan Cosme Indicopleustes (*Topogr. Christ.* I 10: PG 88,417ss) y numerosas citas que se encuentran en las *catenae* bíblicas. Las pronunció durante la cuaresma, siguiendo una costumbre litúrgica, y continúan teniendo valor como fuente para conocer la visión que del universo tenían los antioquenos. No se conoce la fecha exacta. Otras dos homilías, que guardan parecido con la serie sobre el *Hexaemeron*, se encuentran solamente en la edición de Savigliano. Tratan de Adán y del árbol del conocimiento. Los otros sermones son: *Hom. in illud Abrahæ dictum Genesis 24,2*

(PG 56,553-564), *Hom. de serpente quem Moyses in cruce suspendit* (PG 56,499-516), *Hom. in dictum illud Matth. 21,23* (PG 56,411-428), *Hom. de ficu arefacta* (PG 59,585-590), *Hom. de sigillis librorum* (PG 63,531-544).

La *Homilia de pace*, que pronunció Severiano el año 401 después que Eudoxia se había reconciliado temporalmente con Crisóstomo, en Migne (52,425-8) se encuentra solamente en latín y en estado fragmentario. El texto original griego completo lo editó A. Papadopulos-Kerameus en 1891.

Sigue siendo objeto de duda la autenticidad de otros dos discursos que se conservan en griego, especialmente la del *Sermo in dedicatione pretiosae et vivificae crucis*.

No hace mucho B. Marx atribuyó a Severiano doce homilias más, que se encuentran entre las obras de Crisóstomo, algunas de ellas incompletas.

En siríaco, copto y árabe se conservan otros sermones; pero su autenticidad no ha sido demostrada aún fuera de duda.

Ediciones: PG 56,411-590; A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I (San Petersburgo 1891) 15-26 (texto griego de *Homilia de pace*); J. B. AUCHER, *Severiani Gabal. Homiliae nunc primum editae ex antiqua versione Armena in Latinum sermonem translatae* (Venecia 1827). Las homilias 7 (Aucher 250-293) y 9 (Aucher 321-371) existen también en la lengua original griega. La homilia 7 puede verse en PG 56,553-564, y la homilia 9 en J. ZELLINGER, *Studien* 9-21, y en C. MARTIN, *Note sur l'homélie de Séverien de Gabala*: Mus (1935) 311-321 (*In illud: Pater transeat*). Cf. T. TOROSSIAN, *El texto griego de la homilia 9 de Severiano de Gábala y la versión armenia* (en armenio): Bazmavap 95 (1937) 4-11. Un fragmento de la versión georgiana de la novena homilia se descubrió en el Codex 35 del Monte Sinaí: G. GARITTE, *Un fragment géorgien de l'homélie IX de Séverien de Gabala*: Mus 66 (1953) 97-102 (texto georgiano con la traducción francesa y colación con la versión armenia); Id., *Catalogue des Mss géorgiens littéraires du Mont Sinai*: CSCO 165 Subsidia 9 (Lovaina 1956) 80-1; cf. G. GARITTE: Mus 71 (1958) 206.—Sobre las homilias siríacas, coptas y árabes, cf. J. ZELLINGER, *Studien* 101-116. Severo de Antioquía (*Contra impium Grammaticum* III, 39,41; ed. J. LEBON, CSCO 101-102 [1933]) nos ha conservado cinco citas de otras tantas homilias desconocidas hasta ahora.—Sobre una *Homilia sobre el Nacimiento de Nuestro Señor*, cf. C. MOSS, *Homily on the Nativity of Our Lord by Severian, Bishop of Gabala*: Bulletin on the School of Oriental and African Studies 12 (1948) 555-566 (texto siríaco y traducción inglesa).

Estudios: J. ZELLINGER, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala* (Münster 1916); W. DÜRKS, *Eine fälschlich dem Irenaeus zugeschriebene Predigt des Bischofs Severian von Gabala*: ZNW 21 (1922) F. CAVALLERA, *Une nouvelle homélie restituée à Séverien de Gabala*: RHE 26 (1930) 331-343 (de las *Homiliae 9 de paenitentia* atribuidas a Juan Crisóstomo [PG 49,241-276], la séptima pertenece a Severiano); F. CAVALLERA, *Une nouvelle homélie restituée à Séverien de Gabala*: BLE (1932) 141s; B. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne*: OCP 5 (1939) 281-367; A. WENGER, *Notes inédites sur les empereurs Théodose I, Arcadius, Théodose II, Léon*: REB 10 (1953) 47-59, ha descubierto que pertenece a Severiano otra homilia más; Id., *Le sermon LXXX de la collection augustiniennne de Mai restitué à Séverien de Gabala*: Augustinus Magister I (París 1954) 175-185.—Sobre los sermones marianos de Severiano, cf. R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale* (París 1953) 162s; E. J. SOARES, *Severianus of Gabala and the*

Protoevangelium: Marianum 15 (1953) 401-411; R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 178-9; J. KIRCHMEYER, *L'homélie acéphale de Sévérien sur la Croix dans le sin. 439*: AB 78 (1960) 18-23; A. OLIVAR, *Los sermones de San Pedro Crisólogo* (Montserrat 1962) 125-129; A. M. GILLA, *Esame dei principali testi mariani di Severiano di Gabala*: Marianum 26 (1964) 113-172; Id., *Studi sui testi mariani di Severiano di Gabala* (Roma 1965); H. J. LEHMANN, *The Attribution of Certain Pseudo-Chrysostomica to Severian of Gabala: Confirmed by the Armenian Tradition*: SP 10 (TU 107) (Berlín 1970) 121-130.

2. En las *catenae* bíblicas se conservan fragmentos de un *Comentario a todas las epístolas de San Pablo*. Demuestran la existencia de dos recensiones diferentes: una de ellas cita a San Pablo textualmente; la otra, parafraseando. Esta gran obra exegética le muestra como un discípulo de Diodoro de Tarso. Severiano no se limita a interpretar el texto, sino que plantea discusiones teológicas, en especial acerca de la Trinidad. Con frecuencia se enzarza en polémicas con los herejes, como Sabelio, los docetas, los valentinianos, marcionitas, apolinaristas. Es muy notable su enérgica oposición a la veneración de los ángeles, que pone en peligro el puesto central que ocupa Cristo en la Iglesia y en el universo. Acusa especialmente a los cristianos convertidos del paganismo por sustituir con ángeles a los dioses paganos que adoraron antes y por considerar a aquéllos como mediadores entre Dios y la creación. Contra estas tendencias afirma él con énfasis que no hay más que un solo Mediador, Cristo.

Ediciones: K. STAAR, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt* (Neutestamentliche Abhandlungen, 15) (Münster 1953) 213-351; I. ABULADZE, *Estudios de filología armenio-georgiana. La fuente de algunas piezas del homiliario. V: Severiano de Gábala, Sobre los Apóstoles* (en georgiano): Bulletin de l'Institut des Manuscrits de Tiflis 5 (1963) 85-102.

MACARIO DE MAGNESIA

Focio (*Bibl. cod.* 59) nos informa que en el sínodo de la Encina (403) Macario, obispo de Magnesia, se adelantó como acusador de Heráclides, a quien Crisóstomo había ordenado obispo de Efeso. Este Macario es, al parecer, Macario de Magnesia, apologista cristiano y autor, hacia el año 400, de una obra en cinco libros, que pretende recoger una discusión que duró cinco días entre él y un filósofo pagano. Conocida comúnmente bajo el nombre abreviado de *Apocriticus*, su título completo, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας, es oscuro y misterioso. Su significado parece ser «Réplica o el Unigénito contra los griegos». En cuanto apología de la fe, el *Apocriticus* no merece una atención seria, y, paradójicamente, su principal mérito consiste en la detallada presentación que hace del punto de vista pagano. Está comúnmente admitido que la forma de

diálogo es simplemente un artificio literario que se solía adoptar para refutar alguna publicación contra la Iglesia, muy extendida. Las objeciones que propone el interlocutor infiel están todas tomadas al pie de la letra de esta obra, y, gracias al *Apocriticus*, su línea de ataque es la que mejor conocemos de los distintos tipos de propaganda anticristiana. Se critican algunos versículos de los Evangelios, de los Hechos y de las Epístolas paulinas. Una o dos objeciones tienen que ver con el Antiguo Testamento, mientras que algunas de la última parte tratan de cuestiones puramente doctrinales, como la Encarnación, la Monarquía de Dios y la Resurrección. En los Evangelios, el pagano pone en tela de juicio principalmente los milagros y las palabras de Cristo. Despliega una habilidad y un saber indudables. Duchesne pensó que sería el neoplatónico Hierocles, gobernador de Bitinia, el mismo que escribió los dos libros llamados *Philalethes*, o «Amigo de la Verdad», y fue instigador de la persecución de Diocleciano (cf. *supra*, p.372). Sin embargo, Wagenmann, Hauschildt y Harnack han aducido buenas razones para inducirnos a pensar que hay que identificarle con Porfirio y que sus objeciones están tomadas de su tratado en quince libros contra los cristianos, que se ha perdido (cf. *supra*, p.373). Esta teoría contribuirá a hacer aún más valioso el *Apocriticus*. Sin embargo, parece ser que Macario no utilizó la obra misma de Porfirio, sino una revisión abreviada de un escritor anónimo posterior.

Ha llegado hasta nosotros la mitad, poco más o menos, del texto, pero ni uno solo de sus manuscritos. La edición príncipe de C. Blondel (París 1876) se basa en un manuscrito del siglo XV descubierto en Atenas en 1867, que desapareció posteriormente. Estaba mutilado, empezando en el capítulo 7 del libro segundo y terminando en la mitad del capítulo 30 del libro cuarto. Un manuscrito de Venecia del que copió gran número de pasajes el jesuita F. Torres (Turrianus) en su controversia eucarística con los luteranos en el siglo XVI, ya no existe tampoco. Las citas de Torres no son solamente de los libros contenidos en la edición príncipe, sino también del libro quinto. En el siglo IX, los iconoclastas utilizaron el *Apocriticus* para apoyar su doctrina. Al probar que sus oponentes lo habían citado mal, Nicéforo, patriarca de Constantinopla, cita además otro pasaje del libro primero, que no se conserva en otras fuentes.

Edición: C. BLONDEL (y P. Foucart), Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μοιρογενής. *Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed.* (París 1876).

Traducción inglesa: T. W. CRAFER, *The Apocriticus of Macarius Magnes* (SPCK) (Londres 1919).

Estudios: G. SALMON: DCB 3 (1882) 766-771; G. BARDY: DTC 9 (1927) 1456-9; L. DUCHESNE, *De Macario Magne et scriptis eius* (París 1877); T. ZAHN, *Zu Makarius von Magnesia*: ZKG 2 (1878) 450-459;

J. A. WAGENMANN, *Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift*: Jahrbücher f. deutsche Theologie 23 (1878) 269-314; C. J. NEUMANN, *Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt fasc.3* (Leipzig 1880) 14-23.245; T. W. CRAFER, *Macarius Magnesius, a Neglected Apologist*: JThSt 8 (1906-7) 401-423; H. HAUSCHILDT, *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae Christiani Ἀποκρητικῶν auctore* (Bonn 1907); G. SCHALKHAUSER, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia* (TU 31,4) (Leipzig 1907) (tradición manuscrita); J. GEEFCKEN, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907) 301-304; cf. DLZ 39 (1916) 1637ss; A. HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts* (TU 37,4) (Leipzig 1911); Id., *Porphyrius, «Gegen die Christen», 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate* (AAB, Phil.-hist. Kl.) (Berlín 1916); G. BARDY, *Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnesie*: Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 95-111; T. W. CRAFER, *The Work of Porphyry against the Christians and its Reconstruction*: JThSt 15 (1914) 360-395.481-512; R. BURN, *Adversaria in Macarium Magnetem*: JThSt 23 (1921) 64-67 (crítica textual); A. B. HULEN, *Porphyry's Work against the Christians* (Yale Studies in Religion, fasc.1) (New Haven 1933); G. MERCATI, *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica* (TS 95) (Ciudad del Vaticano 1941) 49-71 (sobre los títulos de los libros 1-3); P. FRASSINETTI, *Sull'autore delle Questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*: Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 41-56 (las preguntas le recuerdan a uno Juliano el Apóstata); F. CORSARO, *L'Apocritico di Macario de Magnesia e le Sacre Scritture*: ibid., 7 (1957) 1-24 (no registra una disputa real); Id., *La dottrina eucaristica di Macario di Magnesia*: Convivium Dominicum. Studi sull'Eucaristia nei Padri della Chiesa Antica (Catania 1959) 67-86; J. PALM, *Textkritisches zum «Apokritikos» des Makarios Magnes* (Lund 1961); F. CORSARO, *Una nuova interpretazione del titolo Apologia di Macario di Magnesia*: Acta philologica III piae memoriae N. I. Herescu (Roma 1964) 113-118.

Los diez breves fragmentos de otra obra de Macario, sus *Homilías* sobre el Génesis, no son auténticos, a excepción del más largo, que trata de los vestidos de pieles (Gen 3,21) que dio Dios a los primeros padres después de la caída. Siguiendo a Orígenes, los entiende del cuerpo humano en su forma actual.

Ediciones: PG 10,1375-1400 (sólo extractos); L. DUCHESNE, o.c., 39-43; C. PITRA, *Analecta sacra et classica* (París 1888) pars 1,31-37. Más fragmentos: A. SAUER, *Des Makarius Magnes Homiliae in Genesim (eine Ergänzung der Fragmente)*: Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom (Friburgo i. B. 1897) 291-295.

Estudio: G. SCHALKHAUSER, o.c., 113-201.

HESIQUIO DE JERUSALEN

Poco se sabe de la vida de Hesiquio, fuera de que era monje y que hacia el año 412 era tenido en gran estima como sacerdote y predicador de la Iglesia de Jerusalén, según Teófanos el Confesor (*Chronographia*, ed. de BOOR, I 83). Cirilo de Scitópolis, que le alaba como «maestro de la Iglesia», como «teólogo» y «luminaria famosísima», refiere que el año 428 ó 429 acompañó al patriarca Juvenal de Jerusalén a la consagración de la iglesia del monasterio de Eutimio (*Vita S. Euthymii*:

PG 114,629). Murió probablemente después del año 450. La Iglesia griega le venera como santo y como intérprete muy bien dotado de la Sagrada Escritura; su fiesta se celebra el 28 de marzo.

Estudios: S. VAILHÉ, *Notes de littérature ecclésiastique*: EO (1906) 219-224 (en 451 Hesiquio vivía todavía); G. MERCATI, *S. Isidius*: RBibl 4 (1907) 79-90 (su culto); R. P. CASEY, *Tendentiousness in Patristic Collections*: HThR 41 (1948) 69-70 (anécdota del Prado Espiritual 46 de Juan Mosco contra Hesiquio); N. C. CONOMIS, *Hesichiana: Miscellanea critica*, vol. I (Leipzig 1964) 27-35.

SUS ESCRITOS

Según el Menologio griego (PG 117,373), compuso comentarios sobre la Biblia entera. Aunque al principio se creyó que esta afirmación era exagerada, la investigación de los manuscritos en los últimos tiempos parece ir confirmándola más y más. Los tratados y fragmentos que sobreviven muestran que, en general, sigue el método alejandrino de exégesis alegórica. Llega aun a negar, con Orígenes, que tengan una significación literal todos los pasajes de la Escritura: *Inutilis vel fortassis etiam noxia est haec littera, si spoliatur spirituali intelligentia* (PG 93,791B). En otra ocasión afirma: *Haec quodammodo ad litteram videntur esse ridicula, unde nec ita ea custodiri a prophetis et spiritualibus invenimus* (PG 93,1030A). Es un enemigo declarado de la filosofía, a la cual llama *sapientia exterior* porque la utilizaban los herejes para falsificar la doctrina de la Iglesia, especialmente el dogma cristológico. Su teología es enteramente bíblica, y su cristología nada tiene de filosófica. Evita intencionadamente palabras como *persona*, *hipóstasis*, *esencia*, *naturaleza*, *encarnación*, que sustituye con expresiones bíblicas. No hay pruebas que avalen la opinión de M. Faulhaber según la cual tuvo influencia en él la terminología de Efeso (431), y mucho menos la de Calcedonia (451). La base de sus ideas cristológicas es alejandrina. Sigue a Cirilo de Alejandría, pero sin adoptar su vocabulario técnico. El punto de arranque de su cristología es el Logos, que asume y hace suya la carne. La fórmula cristológica más breve es Λόγος σαρκωθείς, el *Verbum incarnatum*. No hay en Cristo posibilidad de pecado, ni de progreso moral, ni de verdadera ignorancia. Hesiquio defiende la ortodoxia contra arrianos y apolinaristas, y también la doctrina antioquena de la separación. El obispo Juan de Maiuma y el diácono romano, más tarde papa, Pelagio I contaron a Hesiquio entre los monofisitas. Jüssen niega toda base a esta acusación. Sin embargo, no hay duda de que en algunos escritos suyos se advierte cierta inclinación hacia esta herejía, aunque evita las expresiones fuertes de Eutiques.

Mientras muchas obras se han perdido, algunos escritos

suyos siguen sin editarse y aguardan una investigación más concienzuda.

Estudios: M. FAULHABER, *Hesychius of Jerusalem*: CE 7 (1910) 303-4; G. LOESCHKE, *Hesychios*: PWK 8 (1913) 1328-1330; K. JÜSSEN, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem* (MBTh 17 y 20) (Münster 1931-1934) 2 vols. (con un estudio completo de sus obras, vol.1, 10-47); G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 367-9; A. VACCARI, *Esichio di Gerusalemme*: EC 5 (1951) 581-2; K. JÜSSEN, *Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem*: Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus, ed. por J. Auer y H. Volk (Munich 1957) 651-670; R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 181.

1. Comentario sobre el Levítico

El texto completo de este extenso comentario sólo se conserva en una traducción latina hecha por cierto Jerónimo del siglo VI. La introducción atribuye explícitamente la obra a Hesiquio, quien la dedica al diácono Eutiquiano: *Venerabili diacono Eutyhiano peccator Christi servus Isychius presbyter in Christo salutem*. Su origen palestinese aparece claro en el prefacio, donde el autor pide a Eutiquiano que ore, *ut fiat oblatio verbi mei acceptabilis, non solum in Ierusalem, sed in omni terra in qua Deo annuente defertur*. A pesar de todo, se ha negado muchas veces la autenticidad de este comentario, fundándose en que la traducción latina basa su explicación del Levítico en la Vulgata. Por ejemplo, M. Faulhaber escribía así: «Se conserva sólo en latín y es espurio, ya que está basado en la Vulgata y no en los Setenta, y, por tanto, es obra de un latino posterior (Isychius)» (CE 5,303). G. Loeschke (PWK 8,1329) llegó a la misma conclusión. A Vaccari le corresponde el mérito de haber demostrado que el texto latino es traducción de una obra griega que no puede provenir más que de Hesiquio de Jerusalén. Esta se basaba en el texto de los Setenta, que fue suplantado por la Vulgata por obra del traductor latino o de una mano posterior. La conclusión de Vaccari se ha visto magníficamente confirmada hace muy poco por el descubrimiento de un fragmento del original que se creía había desaparecido completamente. A. Wenger encontró en un manuscrito de la Biblioteca de Estrasburgo un florilegio que contiene una parte del texto griego. Este manuscrito (*Ms. Graec. 12*) está fechado en 1296; pero el mismo investigador dio con el mismo florilegio en otro códice mucho más antiguo, el *Cod. Paris. Gr. 924*, del siglo X. El fragmento reproduce el comentario sobre Lev 14,4-7. Comparándolo con la versión latina, se ve que el traductor ha revisado el texto, especialmente las partes cristológicas, para concordarlas con la definición de Calcedonia.

Ediciones: PG 93,787-1180; A. WENGER, *Hésichius de Jérusalem. Le fragment grec du commentaire «In Leviticum»*: REAug 2 (1956) 464-470

(texto griego del fragmento y la versión latina de PG 93,952, línea 12, en columnas paralelas).

Estudios: A. VACCARI, *Esichio di Gerusalemme ed il suo «Commentarius in Leviticum»*: Bess 22 (1918) 8-46; reimpresión: A. VACCARI, *Scritti di erudizione e di filologia: I. Filologia biblica e patristica* (Roma 1952) 165-206; L. SANTIFALLER, *Das Altenburger Unzialfragment des Levitikuskomentars von Hesychius aus der ersten Hälfte des 8 Jahrhunderts*: ZBW 60 (1943) 241-266 (fragmento de la versión latina del s.VIII); A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich-Pasing 1949) 87-8; A. VACCARI, *Notulae patristicae 5. Hesychii presbyteri Hierosolymorum in Leviticum libri VII*: Greg 42 (1961) 731-733.

2. Comentario sobre Job

Ha llegado hasta nosotros un comentario que consta de 24 homilias sobre Job (c.1 al 20) en una versión armenia que publicó Tcherakian (Venecia 1913) del *Codex 339*, del siglo XIII, de la biblioteca de los mequitaristas de la isla de San Lázaro. Parece que la obra original cubría todo el libro de Job y que el traductor armenio, en el siglo VI o VII, se detuvo en el capítulo 20. Del resto del libro han sobrevivido algunos fragmentos. Hesiquio basa su interpretación en los Setenta, pero hace también uso del texto hebreo y de otras traducciones. Considera a Job persona histórica y profeta, cuyos sufrimientos son tipo de los sufrimientos de Cristo. Explica todo el libro como una profecía alegórica de Cristo y de la Iglesia.

Edición: C. TCHERAKIAN, *El comentario a Job de Hesiquio, presbítero de Jerusalén* (en armenio) (Venecia 1913). Los fragmentos de lo que resta (a partir del c.20) se encuentran en la edición de Tcherakian, apéndice I, p.284-290, entresacados de la *Catena sobre Job*, de Juan Vanakan Vardapet (s.XIII).

Estudio: C. NAHAPETIAN, *Il commentario a Giobbe di Esichio*: Bess 19 (1913) 452-465.

3. Glosas sobre Isaías

El comentario de Hesiquio a Isaías lo descubrió M. Faulhaber en 1900 en las notas marginales anónimas al *Cod. Vat. 347*, del siglo XI. Lo publicó el mismo año acompañado de un facsímil. Posteriormente la autenticidad de las 2.680 glosas de que consta se ha visto confirmada por un manuscrito de la Biblioteca Bodleiana (*Miscell. Gr. 5*), del siglo IX. Hesiquio imita aquí a Orígenes en hacer la exégesis en forma de glosas marginales lo más breves posible. Por ejemplo, su comentario a Isaías 9,1: «El Señor ascenderá sobre una nube ligera y entrará en Egipto», es: «Cristo en brazos de la Virgen».

Edición: M. FAULHABER, *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae* (Friburgo i. B. 1900).

Estudio: M. FAULHABER, *Eine wertvolle Oxforder Handschrift*: ThQ 83 (1901) 218-232 (*Codex Bodleianus Miscellaneus Graecus 5*, saec.IX)

4. *Glosas sobre los profetas menores*

Se han conservado escolios a los doce profetas menores en seis manuscritos de Roma, París y Moscú, y siguen todavía sin editarse, a excepción de unos pocos sobre Abdías, Zacarías y Oseas, que publicó Faulhaber a modo de muestra.

Edición: M. FAULHABER, *Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften* (Friburgo i. B. 1899) 21-6 (sobre Abdías), 32s (sobre Zacarías); *Id., Hesychii H. Interpretatio Isaiæ proph. VIII-XIII* (sobre Oseas 1,1-11). El prefacio al comentario sobre los doce profetas menores se encuentra en PG 93,1340-1343.

5 *Comentarios sobre los Salmos*

El problema más intrincado ha sido la conexión de Hesiquio con los comentarios a los Salmos que se le han atribuido. Si comparamos las numerosas citas atribuidas a Hesiquio en las *catenae* con los comentarios que se han transmitido con su nombre, en especial en los manuscritos de Oxford y Venecia, las variantes son tan radicales que no es posible atribuirlos a errores o descuidos de los copistas, al copiar de un único arquetipo. Recientes investigaciones han demostrado que, efectivamente, Hesiquio compuso varias obras sobre los Salmos.

a) *Glosas sobre los Salmos*

Faulhaber y Mercati han probado con éxito que el grueso del llamado *Comentario de los Salmos*, publicado por el cardenal Antonelli en 1746 bajo el nombre de Atanasio y reimpresso en Migne entre sus obras (27,649-1344), pertenece a Hesiquio. No es un comentario regular, sino una serie de glosas, por lo general poco más que notas marginales, que pretenden edificar mediante la interpretación alegórica. Así, al «Señor» del versículo primero del salmo 22 se le describe como el Buen Pastor, que dio su vida por nosotros (PG 27,729). «En un lugar de pastos» quiere decir «en la Iglesia de Dios, donde florecen los santos». «Me llevó a las aguas del refrigerio» significa «a la gracia del Espíritu Santo». Sobre «Me has preparado una mesa para mí», observa el autor: «Al misterio de la inmortalidad, el salmista le llama mesa celestial». En fin, como Hesiquio interpreta el aceite como «la gracia del Espíritu Santo», es evidente que entiende el salmo como un himno de acción de gracias por la iniciación sacramental, la recepción del bautismo, de la confirmación y de la sagrada Eucaristía.

Ediciones: N. ANTONELLI, *S. Athanasii Alex. interpretatio psalmorum sive de titulis psalmorum* (Roma 1746) (reimpresión: PG 27,649-1344).

Estudios: M. FAULHABER, *Eine wertvolle Oxforder Handschrift*. ThQ 83 (1901) 218-232; G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (ST 5) (Roma 1901) 145-179: Il commentario di Esichio Gerosolimitano sui Salmi; *Id., Sull'autore del De titulis Psalmorum stampato fra le opere di S. Atanasio*: OCP 10 (1944) 7-22 (confirma su opinión anterior)

b) *El gran comentario sobre los Salmos*

Además de este glosario sobre los Salmos, Hesiquio publicó un comentario extenso y completo. Una parte está impresa en Migne (93,1179-1340) con su nombre, y otra parte (PG 55, 711-784) con el nombre de San Juan Crisóstomo, y otra gran sección sigue aún sin editarse en el *Cod. Vat. Gr. 525* y en el *Cod. Paris Gr. 654*, ambos del siglo XI. Una edición crítica de la obra entera sería de gran valor para la historia del texto bíblico, así como para la teología patristica del siglo V.

Estudios: R. DEVRESSE, *La chaîne sur les psaumes de Daniele Barbaro: II. Hésichius de Jérusalem: RBibl* (1924) 498-521 (la *Aurea in quinquaginta Psalmos doctorum Graecorum catena interprete Daniele Barbaro*, publicada en Venecia en 1569, contiene nuevos fragmentos de los 50 primeros salmos). Devreesse reconstruyó la mayor parte del comentario, de los manuscritos. G. MERCATI, *Un Salterio greco e una catena greca del Salterio posseduti dal Sadoletto: Miscellanea P. Paschini* (Roma 1949) 205-304 (los fragmentos de la *catena* pertenecen a Hesiquio).

c) *Un segundo comentario sobre los Salmos*

Otro comentario sobre los Salmos de mediana extensión, editado por V. Jagič como obra *incerti auctoris*, Devreesse se lo ha atribuido a Hesiquio, fundándose en que así lo hacen las *catenae*. Pero existe una gran dificultad: la cristología de este comentario tiene un color antioqueno definido. Sin embargo, Jüssen opina que Hesiquio no dudó en emplear expresiones de la escuela de Antioquía antes de que empezara la controversia nestoriana. Más tarde se le ve empeñado en evitarlas. Así, pues, el comentario podría ser de una época anterior, aunque las dudas persisten.

Edición: V. JAGIC, *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio psalmorum Graeca* (Viena 1917).

Estudios: V. JAGIC, *Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar* (Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 52) (Viena 1906); R. DEVRESSE, art.cit., 501ss.503.

6. *Glosas sobre cánticos bíblicos*

Faulhaber descubrió, en un manuscrito del siglo IX, en Oxford (*Miscell.* 5), una *catena* a los cánticos bíblicos que contiene 169 escolios de seis o siete autores diferentes; de ellos, 147 escolios sobre 13 cánticos del Antiguo y Nuevo Testamento son de Hesiquio. Los ha editado V. Jagič. No existe todavía ninguna prueba de que los escolios sobre Exodo 15, Deuteronomio 32, 1 Reyes 2 y Lucas 1-2 hayan sido entresacados de comentarios completos sobre estos libros, como pensó Faulhaber.

Edición: V. JAGIC, *Supplementum* 301-320.

Estudio: M. FAULHABER, *Eine wertvolle Oxforder Handschrift: ThQ* 83 (1901) 218-232.

7. *Sermones*

Hasta ahora sólo se han publicado unos pocos sermones auténticos de Hesiquio. Entre ellos están dos discursos *De sancta Maria Deipara* (PG 93,1453-1460 y 1460-1468) sobre la Anunciación, y otro *In Hypapanten* (PG 93,1467-1478) para fiesta de la Purificación (καθαροσία). Este último es el más antiguo sermón que existe con ocasión de esa fiesta, que tuvo su origen en Jerusalén. La homilía armenia que publicó Tcherakian es idéntica a la primera sobre la Anunciación.

Recientemente A. Wenger dio una lista de once discursos inéditos. El *Cod. Vat. Gr.* 1990, el *Cod. Patmos S. Joh.* 181 y otros contienen una homilía para la fiesta de la Hypapante que es distinta de la que publica Migne y hemos mencionado más arriba. Su mariología es interesantísima, especialmente su interpretación de Lucas 2,35, que sigue la exégesis de Orígenes (*Hom 17 in Luc.*: PG 13,1845) y de San Basilio (*Ep. ad Optim.*: PG 32,963).

El *Cod. Sinait. Gr.* 491, del siglo VIII o IX, contiene un sermón sobre las ventajas de ayunar en el espíritu de Dios. El *Cod. Sinait. Gr.* 492, también del siglo VIII o IX, copia dos instrucciones de Pascua; la primera (fol.64-69) es una exhortación pronunciada en la vigilia pascual a los fieles en la iglesia de la Anástasis, y la segunda (fol.70-73) es muy importante por su fórmula cristológica.

Se conservan dos homilías sobre la resurrección de Lázaro en el *Cod. Ottob. Gr.* 14, del siglo X, y en varios manuscritos de los siglos IX y XI. Son más notables por su encumbrada elocuencia que por su teología, si bien son dignas de notarse algunas ideas sobre la otra vida.

Un panegírico sobre San Andrés se encuentra en el *Cod. Vat. Gr.* 1641, del siglo XI. Una traducción latina del mismo la publicó Ch. Fabien en la Magna Bibliotheca Patrum XII, p.188-190, en Lyon, el año 1677.

Se conserva un panegírico de San Lucas en el *Cod. Athos Gran Laura D* 50, del año 1039, y en manuscritos más recientes. Hablando de la Anunciación, Hesiquio recalca la *virginitas in partu*.

El *Cod. Vat. Gr.* 1667, del siglo X, contiene un panegírico de San Pedro y San Pablo. Aunque dedicado casi por completo a San Pablo, se abre con una magnífica alabanza de San Pedro como cabeza de los Apóstoles, trompeta del misterio, pastor irreprochable, piloto siempre vigilante y auriga infalible.

El *Cod. Sinait. Gr.* 493, del siglo VIII, es el único manuscrito que nos ha conservado un panegírico sobre San Esteban, cuya fiesta se celebra en Jerusalén el 27 de diciembre. Es, con mucho, el sermón más bello de Hesiquio. Ensalza al protomár-

tir como una gloria de Jerusalén y llama a esta ciudad el altar de su sacrificio.

Un panegírico sobre San Antonio el Ermitaño nos ha llegado en dos manuscritos, el *Cod. Ottob. Gr.* 411, del siglo XIV, y en el *Cod.* 30 de la Biblioteca Spyros Loberdos (Atenas), del siglo XVI.

En varios manuscritos encontramos un panegírico de San Juan Bautista, y en el *Cod. Vat. Gr.* 1524, del siglo X, una sección de un panegírico de los mártires.

En fin, merecen mencionarse dos sermones que se han perdido. El primero era una homilía de Navidad que se encontraba en el *Cod. Taurin. Gr.* 135, del siglo XIV, que se destruyó en 1904. El segundo, un sermón sobre la Cruz, aparece registrado en el índice de materias al principio del *Cod. Sinait. Gr.* 493, del siglo VIII. Focio menciona otros dos panegíricos, que ya no se conservan, uno sobre Santo Tomás, el otro sobre Santiago, hermano del Señor (PG 93,1477-1480).

Ediciones: PG 93,1453-1460 (sobre la Anunciación I); 1460-1468 (sobre la Anunciación II); 1468-1478 (para la fiesta de la Purificación); C. TCHERAKIAN, *The Commentary on Job by Hesychius* (Venecia 1913) 293-303; P. DEVOS, *Le panégyrique de saint Étienne par Hésichius de Jérusalem*: AB 86 (1968) 151-172 (edición a base de un solo manuscrito); M. AUBINEAU, *Homélies Paschales*: SCH 187 (París 1972) 35-166 (introd., texto crít., trad., com. e índice de dos homilias inéditas in *S. Pascha*).

Traducción francesa: M. AUBINEAU, l.c.

Estudios: A. BAUMSTARK, *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes*: ThGl 1 (1909) 89-105; A. WENGER, *Hésichius de Jérusalem. Les homélies grecques inédites d'Hésichius*: REAug 2 (1956) 458-461.—Para los fragmentos (*Cod. Paris. Bibl. Nat., Lat.* 4403), cf. C. MARTIN, *Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Epiphane de Chypre et à Hésichius de Jérusalem*: RHE 31 (1935) 356-9; Id., *Mélanges d'homilétique byzantine: I. Hésichius et Chrisippe de Jérusalem*: RHE 35 (1939) 54-60 (Crisipo depende de Hesiquio).

8. *Historia eclesiástica*

Hesiquio escribió también una *Historia eclesiástica*. Un capítulo importante de esta obra, que versaba sobre Teodoro de Mopsuestia y fue leído en el quinto concilio ecuménico del 553, se conserva en una traducción latina (MANSI, 9,248s). En él demuestra Hesiquio ser enemigo acérrimo del nestorianismo y acusa a Teodoro de haber llamado al Salvador *hominem per vitae profectionem et passionum perfectionem coniunctum Deo Verbo*. Al final del fragmento da a entender que compuso esta *Historia eclesiástica* después del 428, año de la muerte de Teodoro.

9. *Colección de objeciones y soluciones*

Esta συναγωγή ἀπορίων καὶ ἐπιλύσεων es una especie de armonía que ilustra, con el sistema de preguntas y respuestas, 61 problemas de los Evangelios. Pertenece probablemente a

Hesiquio (PG 93,1391-1448) y parece ser un resumen de su Εὐαγγελικὴ συμφωνία, que se ha perdido.

Estudio: G. BARDY, *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte. Hésichius de Jérusalem: RBibl 42 (1933) 226-229.*

Obras espurias

El tratado ascético *Ad Theodulum de temperantia et virtute* (PG 93,1479-1544), que es una colección de máximas espirituales que consta de 200 capítulos sobre la templanza y la virtud, los *Kephalaia* sobre los profetas menores (PG 93,1345-1386), el *Martyrium S. Longini* (PG 93,1545-1560) y la *Laudatio S. Procopii Persae* (AB 24,473-482) no pertenecen a Hesiquio. La primera obra la compuso cierto abad Hesiquio del Monte Sinaí, que vivió en el siglo VI o VII.

Traducciones: *Ad Theodulum de temperantia et virtute:* Alemana: M. DIETZ, *Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet* (Einsiedeln 1956) 95-114 (traducción parcial).—Francesca: J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du coeur, présentée et traduite du grec* (París 1953) 124-144 (traducción parcial).—Inglesa: F. KADLOBOVSKY y G. E. H. PALMER, *Early Fathers from the Philokalia. Selected and Translated from the Russian Text* (Londres 1951).

Estudios: I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste* (OCh 9,2) (Roma 1927) 138-140.142-148; M. VILLER y K. RAHNER, *Azese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. B. 1938) 164-166; H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 453.

NILO DE ANCIRA

Según recientes investigaciones, Nilo era abad o archimandrita de un monasterio cercano a Ancira (Ankara), que vivió a fines del siglo IV y principios del V, muriendo poco después del 430. Georgios Monachos, en el siglo IX, dice de él que era discípulo de San Juan Crisóstomo y contemporáneo de Proclo, Paladio, Marco el Ermitaño e Isidoro de Pelusio. Las propias cartas de Nilo atestiguan que consideraba a Crisóstomo como a su maestro (cf. *Ep.* 2,265.294; 3,279). Cuando el emperador Arcadio le pidió el 407 que orara por la ciudad de Constantinopla, seriamente afectada por terremotos e incendios, Nilo le contestó por carta (*Ep.* 2,265) que no podía complacerle, ya que estas desgracias habían sido ocasionadas por los crímenes cometidos contra los obispos de la capital (Juan Crisóstomo).

La biografía tradicional difiere considerablemente de la sobriedad de este reducido número de hechos. Basada en las *Narrationes* que se encuentran entre las obras de Nilo, presenta a éste como prefecto de Constantinopla en tiempos de Teodosio el Grande (379-395), que renunció a su elevado cargo y se hizo ermitaño en el monte Sinaí juntamente con su hijo Teódulo. Cuando las hordas de salteadores bárbaros atacaron a los monjes, fue capturado Teódulo, mientras que Nilo pudo esca-

par. También Teódulo consiguió al fin volver donde su padre, y ambos fueron ordenados sacerdotes por el obispo de Eleusa de Palestina, quien les envió nuevamente al monte Sinaí. Estos relatos de las *Narrationes* han influido en los libros litúrgicos de la Iglesia griega, sobre todo en el Sinaxario bizantino del siglo X, y dieron pie al falso nombre de «Nilo Sinaíta» con que se le ha conocido en la época moderna. Sin embargo, K. Heussi ha probado satisfactoriamente que las *Narrationes de caede monachorum in monte Sinai* no tienen absolutamente ningún valor autobiográfico. Son pura ficción de un escritor posterior desconocido. Es un producto literario que recuerda la novela helenística, y las aventuras de Teódulo son obviamente imaginarias. No convence la defensa que de su autenticidad han hecho Degenhart y Schiwietz, aunque todos los manuscritos, a excepción de uno, se lo atribuyan a Nilo. La crítica etnográfica ha llevado a J. Henninger a la misma conclusión a que había llegado Heussi.

Estudios: Texto de las *Narrationes de caede monachorum*: PG 79, 589-694; S. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum II* (Maguncia 1913) 37-72; F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita* (Münster 1915); K. HEUSSI, *Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai*: NJKA 37 (1916) 107-127; ID., *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen* (TU 42,2) (Leipzig 1917); F. DEGENHART, *Neue Beiträge zur Nilusforschung* (Münster 1918); K. HEUSSI, *Das Nilusproblem. Randglossen zu F. Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung* (Leipzig 1921); M. T. DISDIER, *Nil l'ascète*: DTC 11 (1931) 661-674; K. HEUSSI, PWK 16 (1935) 2186-7; V. FRADINSKI, *Nilo. Su vida y su actividad literaria* (en servicio) (Beograd 1938); C. ASTRUC, *Miscellanea Graeca dans un recueil provenant de Charles de Montchal*: Scriptorium 8 (1954) 293-296 (manuscrito de las *Narrationes*); J. HENNINGER, *Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?*: Anthropos 50 (1955) 81-148; H. C. GRAEF, *St. Nilus. A Spiritual Director of the Fifth Century: Life of the Spirit* (1949) 224-229, 272-279; A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano* (Milán 1953) 318-320 (relaciones entre Nilo y Filón); J. HENNINGER, *Nil le Sinaïte*: DB Suppl. (1958) 475-480 (Nilo de Ancira y Nilo el Sinaíta); V. WARNACH, *Zur T. Michels* (Münster 1963) 65-90; D. TRAKAELLIS, *S. Neilus on Prayer*: Sobornost 5 (1966) 84-90.

SUS ESCRITOS

La herencia literaria de Nilo nos hace enfrentarnos con una serie de problemas, cuya solución depende de una edición crítica de sus obras. Una proporción considerable del *corpus* ascético que se atribuye tradicionalmente a Nilo tiene que ser obra de otros escritores. Muchos tratados de autores sospechosos de herejía, especialmente de Evagrio Póntico, se han ocultado tras la gran reputación que Nilo ha tenido en la historia del monaquismo. No se ha realizado todavía completamente la separación de las obras espurias de las genuinas, aunque recientemente se han conseguido resultados interesantes.

Ediciones: PG 79.—Para las versiones latinas antiguas, cf. A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der*

lateinischen Kirche (Munich-Pasing 1949) 109-110.—Para las versiones árabes: G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 399-400.—Para las versiones siríacas: W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* (Londres 1870-1872) 3,1311 s.v. «Nilus»; S. HAIDACHER, *Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antiochus*: RB 22 (1905) 244-250.

1. Cartas

El concilio segundo de Nicea (788) y Focio (*Bibl. cod.* 201) se refieren a una colección de cartas, que en la edición de León Allatius (reimpresión en PG 79,81-582), que es la mejor y la más completa, comprende 1.061 piezas divididas en cuatro partes. El examen crítico revela que muchas han sido arbitrariamente divididas en varias piezas independientes. Otras son tan breves—a veces de una sola frase—, que han tenido que ser mutiladas. Además, hay cierto número de repeticiones, las mismas cartas que se repiten en todo o en parte. Se ha probado que algunas son meros extractos de tratados de Nilo o de otros, especialmente de Crisóstomo; epístolas sólo en cuanto a la forma. A pesar de eso, sería equivocado rebajar el *corpus* al nivel de una antología, como ha sido costumbre en los tiempos modernos. Es homogéneo y fundamentalmente auténtico; en realidad, remonta al mismo Nilo y empezó como colección de su correspondencia auténtica. El primer compilador vivía probablemente en la vecindad y quizás fuera miembro de su comunidad monástica de Ancira. Con el tiempo, a fuerza de repetidas revisiones, se le fueron añadiendo numerosas cartas y se introdujeron elementos espurios. El resultado final le recuerda a uno la correspondencia de Isidoro de Pelusio, que siguió la misma suerte (cf. *supra*, p.199s). Aun en su misma personalidad, Nilo tiene mucho en común con su contemporáneo Isidoro: una franqueza tosca, un conocimiento profundo de la Sagrada Escritura, un temperamento más bien rápido, aunque su estilo no alcance la perfección ni la elegancia del de Isidoro. Sus cartas proporcionan una dirección excelente a todos aquellos que acuden a él en busca de consejo. Su figura surge de ellas como la de uno de aquellos antiguos maestros de espiritualidad que combinaban una visión profunda del alma humana con una sabiduría mundana notable. Los destinatarios pertenecen a todas las clases de la sociedad, y, consiguientemente, el contenido de estas cartas tendría interés aunque no fuera más que por su variedad.

Muchas de estas cartas se dedican a la explicación de pasajes bíblicos. El autor usa mucho la interpretación alegórica. Con todo, advierte en varias ocasiones que no quiere sacrificar el sentido literal o histórico (2,223). Son más raras las discusiones dogmáticas. Ocho cartas que envió a Gainas, jefe de los godos, contienen una refutación enérgica del arrianismo. La doctrina cristológica constituye el tema de varias otras. Así,

en la *Ep.* 3,91 afirma que «Uno solo es el Señor Jesucristo, una sola *hypostasis*, uno solo *prosopon*» (cf. *Ep.* 3,92). Es Dios y hombre en una sola persona (*Ep.* 2,292). Por tanto, su madre es *theotokos* (*Ep.* 2,180).

Pero el tema más importante de sus cartas es la consecución de la perfección mediante la imitación de Cristo. Cristo, el Maestro de la filosofía verdadera, no nos quiere solamente como discípulos suyos, sino como sus imitadores, viviendo una vida pura y elevando nuestra alma por encima de las pasiones de nuestro cuerpo. Desarrolla la idea de la «filosofía espiritual», φιλοσοφία πνευματική, y parece haber sido él quien acuñó esta expresión, ya que no se encuentra en ningún escrito patrístico anterior. Llama a la vida monástica «filosofía espiritual», que para él es la única filosofía digna de Cristo. Habla repetidas veces de nuestra obligación de «filosofar según Cristo», φιλοσοφεῖν κατὰ Χριστόν (*Ep.* 2,257; 2,305). Considera el ascetismo simplemente como un medio para librarse de las pasiones, para alcanzar la *apatheia* y la unión con Dios (*Ep.* 2,89; 2,139; 2,257). No se puede alcanzar esta meta aquí en la tierra a no ser mediante una lucha que dure toda la vida. Aun entonces se puede volver a perderla, porque es un don y una gracia de Dios (*Ep.* 2,139; 2,46). Pero, por otra parte, se puede recobrar mediante la penitencia (*Ep.* 2,140).

Ediciones: PG 79,81-581 (reimpresión de L. Allatius, Roma 1688).

Estudios: S. HAIDACHER, *Chrysostomusfragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus*: Chrysostomika (Roma 1908) 226-234; S. SCHIWETZ, o.c., 50-58; J. STIGLMAYR, *Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller*: ZkTh 39 (1915) 576-581; K. HEUSSI, *Untersuchungen* 31 123; V. WARNACH, *Das Mönchtum als «pneumatische Philosophie» in den Nilusbriefen*: Vom christlichen Mysterium. Festschrift O. Casel (Düsseldorf 1951) 135-151; J. KIRCHMEYER, *Écriture sainte et vie spirituelle*: DSp 4 (1958) 166-167 (San Nilo); E. DEMOUGEOT, *Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé*: Studi Bizantini e Neoellen. (1953) 44-54; J. GRIBOMONT, *La tradition manuscrite de S. Nilo. I: La correspondance*: Studia Monastica 11 (1969) 231-267.

2. Tratados

Sus tratados versan principalmente acerca de temas ascéticos y morales, en especial acerca de la vida espiritual y monástica.

a) *De monastica exercitatione* (λόγος άσκητικός)

Este tratado, compuesto antes del año 425, va dirigido a los cenobitas y consta de tres partes. La primera (c.1-20) explica el origen y la idea del monaquismo; la segunda (21-41), los deberes del superior religioso, y la tercera (42-66), los de los cenobitas en general. El autor describe la vida monástica como la verdadera filosofía enseñada por Cristo y como una vida de

pobreza y de trabajo (c.1; 4). Piensa que los monjes de su tiempo no tenían el mismo celo por la pobreza que tenían sus predecesores antiguos (c.6-7). Las responsabilidades del abad son graves; tiene que guiar a los demás a la vida del espíritu y a la perfección por medio del ejemplo, de las exhortaciones y correcciones. La dirección de las almas es el arte más grande (c.22) y exige sabiduría y experiencia en los que mandan. La obediencia consiste en una renuncia completa a su propia voluntad y a toda resistencia al superior (c.41). Los que han hecho este voto tienen que ser como arcilla en manos de un artista. No se les permite examinar o criticar las órdenes y deben olvidarse a sí mismos (c.42). La vida monástica es como un combate de lucha libre, en el que hemos de entrar completamente desnudos para no presentar ningún asidero al demonio (c.64-66).

Entre las cartas de Nilo se encuentran veintiún pasajes de este tratado. Heussi (p.45) cree que estas cartas son anteriores y que Nilo, en este tratado, las copia. Pero lo contrario puede ser también verdad: que las cartas copien el *De monastica exercitatione*.

Edición: PG 79,720-809.

Estudio: K. HEUSSI, *Untersuchungen* 45-53.

b) *De voluntaria paupertate* (Περὶ ἀκτημοσύνης)

El tratado *Sobre la pobreza voluntaria* está dirigido a la diaconisa Magna de Ancira, y en la introducción el autor alude a su escrito anterior *De monastica exercitatione*. Nilo distingue tres clases de pobreza: la suprema, la mediana y la ínfima. La primera se dedica exclusivamente al servicio de Dios, como lo hicieron nuestros primeros padres antes de la caída. La segunda se preocupa de su cuerpo en forma restringida, y debería ser la característica del monje verdadero. La tercera está totalmente entregada al deseo de posesiones terrenas. Por desgracia, la última se va haciendo cada vez más general en los ambientes monásticos y constituye una apostasía del ideal. El autor no titubea en calificar de culto a los bienes terrenos las enormes propiedades y los grandes rebaños de ganado que poseían las instituciones religiosas (c.30). Urge el retorno a la «pobreza mediana» (c.13), la pobreza de los que viven del trabajo de sus manos y dedican el resto de su tiempo al cuidado del alma, a la oración, a la lectura de la Escritura y a la práctica de la virtud (c.29). A la vez, este tratado es una refutación implícita de los mesalianos, que rechazaban la pobreza so pretexto de que hacía imposible la oración continua (c.21). Nilo menciona incidentalmente (c.21) la expulsión de Constantinopla del abad

Alejandro, fundador de los *akoimetai*. Como ésta tuvo lugar el año 426 ó 427, nuestro tratado parece haber sido el último escrito de Nilo.

Edición: PG 79,968-1060.

Estudio: F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita* 100-102.

c) *In Albianum oratio*

El monje Albiano, cuyas alabanzas teje este panegírico, había nacido en Ancira de Galacia, había vivido por algún tiempo en una comunidad monástica vecina, fue en peregrinación a Tierra Santa y murió en el desierto de Nitria, donde había ido «a dedicarse por entero a la filosofía celeste» (col.705). Este panegírico fue compuesto probablemente en Ancira.

Edición: PG 79,696-712.

Estudio: C. ASTRUC: *Scriptorium* 8 (1954) 293-6 (nuevo manuscrito).

d) *De monachorum praestantia*

El tratado *Sobre las ventajas que se siguen para los monjes de vivir lejos de las ciudades en los desiertos* describe con todo detalle los dos grandes beneficios de la vida eremítica comparada con la vida ascética en el mundo. Aquélla aleja distracciones y tentaciones (c.1-24) y evita la vanagloria (c.24-26) Elimina las ocasiones de pecado y libra de las alabanzas de los hombres, que arruinan aun las mejores obras. La vida en el desierto conduce a la unión indisoluble con Dios, ya que protege contra los peligros del mundo.

Edición: PG 79,1061-1093.

Estudio: F. DEGENHART, o.c., 93-95.

e) *De magistris et discipulis*

El opusculito *Sobre maestros y discípulos*, cuyo texto original griego, junto con una versión latina antigua, publicó P. van den Ven por vez primera en 1908, es un manual para superiores, maestros de novicios y novicios, en forma de sentencias o aforismos.

Ediciones: P. VAN DEN VEN, *Un opusculé inédit attribué à S. Nil: Mélanges G. Kurth* (Lieja 1908) 2,73-81. Correcciones al texto: J. MUYLDERMANS, *Le «De magistris et discipulis» de S. Nil: Mus* (1942) 93-6.— Versión armenia: J. MUYLDERMANS, *S. Nil en version arménienne: Mus* (1943) 78-113.

f) *De octo spiritibus malitiae*

Esta obra trata de los ocho pecados capitales en el orden siguiente: gula, fornicación, avaricia, ira, tristeza, pereza, vanidad y soberbia. La teoría de los ocho pecados capitales era

muy popular en los ambientes monásticos del siglo IV. Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.187) y Juan Casiano le dedicaron tratados especiales. Se llama capitales a estos pecados no porque sean siempre pecados graves, sino porque dan origen a otros pecados. Algunos manuscritos griegos atribuyen *De octo spiritibus malitiae* a Evagrio, bajo cuyo nombre se conoce también en las tradiciones siríaca y árabe y en etíope.

Ediciones: PG 79,1145-1164; nueva recensión: J. MUYLDERMANS, *Une nouvelle recension du «De octo spiritibus malitiae»*: Mus 52 (1939) 235-274.—Una versión etíope ha sido publicada por J. BACHMANN, *Aethiopsche Lesestücke. Inedita Aethiopica* (Leipzig 1893) 26-103; O. SPIES, *Die äthiopische Überlieferung der Abhandlung des Evagrius περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν*: OC 7 (1932) 203-208, aporta una colación de cinco manuscritos respecto del texto impreso de Bachmann y de una traducción inglesa.

Traducción alemana: S. SCHWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum II* (Maguncia 1913) 58-84.

Estudio: E. PETERSON, *Nilus' «De octo spiritibus» im Isaak-Florilegium*: ZkTh 56 (1932) 596-9.

Obras que se han perdido

1. Comentario sobre el Cantar de los Cantares

Dos *catenae* dan testimonio de que Nilo compuso un comentario sobre el Cantar de los Cantares, que ya no existe. La primera es la de Procopio de Gaza, del siglo VI; la segunda es la de Miguel Psellus, del siglo XI. Procopio cita a Nilo sesenta y una veces; el número y la extensión de los pasajes muestran que utilizó un comentario seguido. Como Nilo, en sus cartas (*Ep.* 1,331; 2,197; 2,282), interpreta algunos versículos del Cantar exactamente en la misma forma en que lo hacen los fragmentos de Procopio, apenas queda ninguna duda de la autenticidad de este comentario. A la luz de los fragmentos de Procopio y de Miguel Psellus es claro que Nilo interpretó el Cantar alegóricamente, identificando a la esposa con la Iglesia o con el alma humana. Las citas de Procopio dan también a entender que Nilo siguió a Orígenes muy de cerca.

Fragmentos: PG 87,1545-1754 (Procopio); PG 122,537-686 (Miguel Psellus).

Estudios: A. SOLIC, *De Nili monachi commentario in Canticum Cantorum reconstruendo*: Bibl 2 (1921) 45-52; Id., *Über die Rekonstruktion des verloren gegangenen Hohelied-Kommentars von Nilus Monachus*: Compte-rendu du deuxième congrès intern. des études byzantines (Belgrado 1927-1929) 85-89; Id., *Nila monaha Pjesmi nad Pjesmama* (Zagreb 1932) (informa en estas publicaciones acerca del comentario al Cantar de los Cantares, que sigue sin editarse); L. WELSERHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*: ZkTh 70 (1948) 435-436; R. BROWNING, *Le commentaire de saint Nil d'Ancyre sur le Cantique des Cantiques*: REB 24 (1966) 107-114 (el comentario se conserva en un manuscrito del University College de Londres).

2. *Sermones*

Focio (*Bibl. cod.* 276) cita largos pasajes de cinco sermones de San Nilo, dos de ellos sobre la Pascua, tres sobre la Ascensión. No se conserva ninguno de ellos.

Fragmento: PG 79,1489-1502.

Estudios: Una de las homilias sobre la Ascensión pertenece a Proclo; cf. C. MARTIN, *Proclus de Constantinople, Nestorius et le «bienheureux Nil»*, *Eis τὴν Ἀνάληψιν*: RHE 32 (1936) 929-932; J. G. DAVIES, *Proclus and Pseudo-Nilus*: HThR 49 (1956) 179-181.

3. *Adversus gentiles*

Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 14,54) menciona un tratado *Contra los paganos* como digno de contarse entre los mejores escritos de Nilo. No se conserva nada de este escrito ni tenemos ninguna otra referencia de él.

4. *Ad Eucarpium monachum*

Anastasio Sinaíta (*Quaestio* 3) copia un fragmento titulado *Nili ex iis quae scripsit ad Eucarpium monachum*. Es lo único que sabemos de esta carta o tratado, que se ha perdido.

Fragmento: PG 89,357.

Obras espurias

1. *De oratione*

De todas las obras que nos han llegado con el nombre de Nilo, la más importante, y con mucho, es el tratado *Sobre la oración*. A pesar de que ocho de sus máximas recurren en los *Apophthegmata Patrum* (cf. *supra*, p.205) bajo el nombre de Nilo (PG 65,305) y exactamente en el mismo orden, y a pesar de que Focio (*Bibl. cod.* 201) atribuye el *De oratione* a Nilo, ha quedado probado definitivamente que esta obra no es suya, sino de Evagrio. Con el nombre de éste lo citan los sirios y a él lo atribuye la versión siríaca. Además, el autor del opúsculo *De malignis cogitationibus*, que ciertamente pertenece a Evagrio (cf. *supra*, p.191), aunque también se atribuyera a Nilo, hace una alusión al *De oratione* (c.23) como a una obra suya. Por fin, en esta última obra, como lo ha demostrado Hausherr, todos los detalles de pensamiento y estilo reflejan la personalidad de Evagrio. Aunque corta, la obra tiene 153 capítulos, todos ellos en forma de aforismos.

Edición: PG 79,1165-1200. Para las versiones árabes y siríacas y para las traducciones modernas y estudios, cf. *supra*, p.190s.

2. *De octo vitiosis cogitationibus*

Este tratado es, fundamentalmente, una compilación de Casiano. Sus ocho capítulos representan una abreviación de la segunda *Epistula ad Castorem* (PG 28,872-905) de Pseudo-Atanasio, la cual a su vez no es más que un compendio griego de la doctrina de Casiano de los ocho pecados capitales. En la parte gnómica de cada capítulo se agregan pasajes tomados de Nilo (*De octo spiritibus malitiae*) y de Evagrio (cf. *supra*, p.185).

Edición: PG 79,1436-1464.

Estudios: K. HEUSSI, *Untersuchungen* 163-166; E. PETERSON, *Zu griechischen Asketikerns III*: BNJ 9 (1932-1933) 52; S. MARSILI, *Résumé de Cassien sous le nom de St. Nil*: RAM 15 (1934) 241-245.—Para la doctrina de los ocho pecados capitales, cf. *supra*, 187.

3. *Ad Eulogium monachum*

La primera mención de esta exhortación al monje Eulogio la encontramos en el siglo XIV en Nicéforo Calixto, quien la atribuye a Nilo. Al parecer, es obra de Evagrio, a quien la atribuyen varios manuscritos y los sirios y los armenios. Trata de la vigilancia del corazón contra las tentaciones del demonio, que ataca al monje dondequiera.

Edición: PG 79,1093-1140. Cf. *supra*, p.191.

4. *Ad Agathium monachum Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis*

Este opúsculo debe su título a la famosa matrona cristiana de Alejandría Peristeria, que gozó de mucha fama por sus extraordinarias obras de caridad. En sus tres partes se discuten primeramente los deberes y virtudes del hombre para consigo mismo; luego, las obligaciones hacia el prójimo y hacia la sociedad humana, que alcanzan su perfección en la limosna y en el cuidado de los pobres; finalmente, la guerra espiritual que todos deben emprender. Parece ser que la obra se compuso en Alejandría hacia la mitad del siglo V. Anastasio Sinaíta (*Quaestio* 2,11,21) lo atribuye al «monje Nilo». Sin embargo, Nilo de Ancira queda descartado por varias razones. Su mentalidad y su estilo son totalmente distintos.

Edición: PG 79,812-968.

Estudio: K. HEUSSI, *Untersuchungen* 160-163.

5. *Colecciones gnómicas o de sentencias*

Focio y Nicéforo Calixto atestiguan explícitamente que Nilo compuso «capítulos» (κεφάλαια) o sentencias. El primero habla de «un centenar de capítulos» (*Bibl. cod.* 201). Hasta nosotros

han llegado con el nombre de Nilo varias colecciones gnómicas. Sin embargo, no son más que compilaciones de sus escritos, de suerte que son obra suya, pero sólo en cuanto al contenido, no en cuanto a la forma: Migne da tres series de máximas bajo el nombre de Nilo: *Institutio ad monachos* (PG 79,1235-1240), *Sententiae abducentes hominem a corruptilibus et incorruptilibus unientes* (79,1239-1250) y *Capita paraenetica* (79,1249-1264). Los números 1-24 de la última serie forman un alfabeto gnómico y han sido reeditados por Elter con el nombre de Evagrio, a quien pertenecen las tres series (cf. *supra*, p.185).

Estudios: J. MUYLDERMANS, *Evagriana: Mus* (1938) 191-226 (el Cod. Barber. Graec. 515 aporta otras 24 máximas para la *Institutio ad monachos*); *Capita paraenetica (Fragm. palaeoslov. c. brig. graeco): Izbornik* 1076 g. (Moscú 1965) 274-308. 710-718.

6. *Epicteti enchiridion seu manuale*

Una paráfrasis cristiana del *Enchiridion* del filósofo estoico Epicteto, que se conserva en muchos manuscritos, ha sido atribuida a Nilo. Todavía no se ha descubierto quién es su verdadero autor; pero todos coinciden en afirmar que es algún escritor posterior, pero no Nilo. La obra, ciertamente, no es anterior al siglo VI.

Edición: PG 79,1285-1312.

Estudios: C. WOTKE, *Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein: WSt* 14 (1892) 69-74; F. DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita* 18-20; P. G. CHAPPUIS, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive* (Paris 1926) 145-152; O. SCHISSEL, *Zur handschriftlichen Überlieferung des christlichen Epiktet: BNJ* 7 (1930) 444-447; F. LIGUORI, *Il «Manuale» di Epicteto tra i cristiani: SC* 58 (1930) 297-303; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (Munich 1933) 478-488; A. GRILLI, *Seneca ed Epicuro: Paideia* 12 (1957) 337-338 (PG 79,1294ss); M. SPANNEUT, *Epictète: DSp* 4,1 (1959); Id., *Epiktet: RCh* 5 (1961) 664-665.

7. *Tractatus moralis et multifarius*

Se desconoce el origen de este sermón, que también se conserva en una versión árabe. En su contenido no hay nada decisivo, pero su estilo y lenguaje descartan la paternidad de Nilo.

Ediciones: PG 79,1279-1286.—Para la versión árabe, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur I* (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 400.

MARCO EL ERMITAÑO

Según Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 14,30.53.54), Marco el Ermitaño fue discípulo de San Juan Crisóstomo y contemporáneo de San Nilo el Asceta y de San Isidoro de Pelusio. Parece que era abad de un monasterio de Ancira, en Galacia, en la primera mitad del siglo v, pero que en su ancianidad vivió como ermitaño en el desierto, probablemente en el desierto de Judá. Como tomó parte en la controversia con los nestorianos, debió de morir después del 430.

SUS ESCRITOS

Nicéforo nos informa que Marco escribió por lo menos cuarenta tratados ascéticos, de los cuales, por pura casualidad, él poseía ocho. Focio (*Bibl. cod.* 200) cita y critica nueve, sin mencionar ninguno más. Se conservan los nueve que enumera Focio.

Edición: PG 65,893-1140.—Para las versiones siríacas que se contienen en los manuscritos de la Biblioteca Vaticana, cf. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orient.* 3,1,45; para las del British Museum: W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* 2 (Londres 1872) 1306 (s.v. «Mark the monk»).—Para un manuscrito de Berlín, cf. F. BAETHGEN: ZKG 11 (1890) 443-5; E. SACHAU, *Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin* 23 (Berlín 1899) 102-109. Para los comentarios siríacos sobre el *De lege spirituali* y *De his qui putant se ex operibus iustificari*, cf. Ebedjesu en: ASSEMANI, o.c., 3,1,96; 194.—Para las versiones árabes, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (ST 118) (Ciudad del Vaticano 1944) 400-401. Para las versiones árabes de pasajes de *De lege spirituali*, *De his qui putant se ex operibus iustificari*, *De poenitentia*, *Disputatio cum quodam causidico* y *De baptismo* en unos códices de la Bibliothèque Nationale de Paris y de la biblioteca de la Universidad de Estrasburgo, cf. I. A. KHALIFÉ, *Les traductions arabes de Marc l'Ermitte: Mélanges de l'Université de St. Joseph (Beirut)* 28 (1949-1950) 117-224; M. AUBINEAU, *Textes de Marc l'Ermitte, Diadoque de Photicé, Jean de Carpathos et Maxime le Confesseur dans le cod. Harleianus 5688: OCP* 30 (1964) 256-259.

Estudios: T. FICKER, *Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert: Zeitschrift für histor. Theologie* 38 (1868) 402-430; J. KUNZE, *Markus Eremita* (Leipzig 1895) 31-54 (su vida y sus obras); Id., *Markus Eremita und Hieronymus: ThLB* 29 (1898) 393-8; Id.: RE 12 (1930) 280-287; E. AMANN: DTC 9 (1927) 1964-1968; H. DÜRRIS: PWK 14 (1930) 1867-1869; H. G. OPITZ: PWK Supplement 6 (1935) 281-282; M. VILLER y K. RAHNER, *Azese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. B. 1939) 175-177; I. A. KHALIFÉ, *L'anthropologie théologique de Marc l'Ermitte: Liber annualis de l'Université Grégorienne* (1949) 126-127; K. T. WARE, *The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk: SP* 10 (TU 107) (Berlín 1970) 441-452.

1. *De lege spirituali* (Περὶ νόμου πνευματικοῦ)

El autor interpreta la «ley del espíritu» (Rom 7,14) como la vida de perfección, y en 201 máximas da un análisis que abarca todo el código de deberes monásticos. La fuente de to-

dos los pecados es el olvido de Dios. La inspiración suprema del alma es el conocer la presencia de Dios y el recordar constantemente sus beneficios. «No pienses nada ni hagas nada sin un fin. El que viaja sin una meta se cansa sin razón alguna» (54). En este tratado se advierte cierta polémica en tono menor contra los mesalianos (cf. 25.66.143.192).

Edición: PG 65,905-930.—Para la versión árabe, cf. I. A. KHALIFÉ, *Les traductions arabes* 138-217 (texto y traducción latina).

Traducción francesa (parcial): J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du coeur* (París 1953) 88-93.

Estudios: P. KRÜGER, *Ueberlieferung und Verfasser der beiden Memre über das geistige Gesetz*: OstkSt 6 (1957) 297-299; Id., *Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Grossen über das Gesetz des Mönches Markus*: SP 5 (TU 80) (Berlín 1962) 377-381.

2. *De his qui putant se ex operibus iustificari*

Este opúsculo, *Sobre los que creen que la justificación es por las obras*, originariamente formaba parte, al parecer, del *De lege spirituali*: son una mera continuación de éste las 211 máximas que comprende. A él se hace también referencia en el último capítulo. De hecho, la versión siríaca presenta ambas obras como una sola, aunque es verdad que Focio las cita como distintas (*Bibl. cod.* 200). De todos modos, aquí el autor sale abiertamente en contra de los mesalianos, rechazando enérgicamente su principio básico, la identificación de la gracia con la experiencia mística.

Edición: PG 65,929-966.

3. *De poenitentia*

Los trece capítulos de este escrito consideran la penitencia principalmente como guerra contra los deseos pecaminosos, oración constante y sufrimiento pacienzudo.

Edición: PG 65,965-984.

4. *De ieiunio*

El breve tratado *Sobre el ayuno* cuenta sólo con cuatro capítulos, que dan las razones comunes para controlar nuestro apetito. Sin embargo, advierte el autor que el enorgullecerse en hazañas de dominio de sí mismo haría más daño que bien. «El soberbio no se conoce a sí mismo. Si se conociera a sí mismo y conociera su estupidez, no se engreiría. ¿Cómo puede alcanzar el conocimiento de Dios un hombre que no se conoce ni siquiera a sí mismo?» (4).

Edición: PG 65,1109-1118

5. *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria*

Este tratado es la respuesta a una carta que dirigió a Marcos el asceta Nicolás de Galacia. El autor recomienda el pensamiento de los beneficios de Dios, especialmente de la gracia de la redención por Cristo, como el medio mejor para superar todas las pasiones. Advierte a los religiosos jóvenes de los tres males que ponen en peligro el alma: el olvido, la negligencia y la ignorancia. Se vencerá el primero recordando continuamente todas las gracias que recibimos de Dios; el segundo, con el celo, y el tercero, con el conocimiento espiritual. Entre los mayores dones de Dios a Nicolás, Marco menciona el hábito monástico o «vestidura angélica del orden angélico», como le llama él, y su ingreso en la comunidad. El tratado es del tiempo en que Marco vivía como ermitaño en el desierto, como lo indica la introducción.

Edición: PG 65,1027-1050.

Estudio: P. OPPENHEIM, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum* (Münster 1932) 110-119.

6. *De baptismo*

El opúsculo *Sobre el bautismo* tiene una tendencia antimessaliana fuerte. En una serie de preguntas y respuestas trata de los efectos del sacramento de la iniciación. El título exacto, *Responsio ad eos qui de divino baptismo dubitant*, se refiere a aquellos que ponen en duda que el bautismo borre efectivamente el pecado, pues los mesalianos sostenían que, aun después de recibirlo, el pecado sigue en el alma y hay que destruirlo con nuestros esfuerzos morales personales. Contra todas estas falsas doctrinas, Marco declara que el bautismo no sólo quita todos los pecados, sino que confiere además al Espíritu Santo. Las palabras «Veo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi espíritu» (Rom 7,23) son palabras de uno que no ha sido bautizado. Con todo, la vida después del bautismo sigue siendo una continua guerra a causa de las tentaciones sin fin de dentro y de fuera. Pero todo pecado es efecto de nuestro propio albedrío y no de nuestra naturaleza corrompida. El tratado tiene puntos de contacto con las *Homilias* de Pseudo-Macario (cf. *supra*, p.176).

Edición: PG 65,985-1028.

Estudios: E. PETERSON, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer*: ZNW 31 (1932) 273-288; K. RAHNER, *Ein messalianisches Fragment über die Taufe*: ZkTh 61 (1937) 266ss; C. JÜSSEN, *Dasein und Wesen der Erbsünde nach Marcus Eremita*: ZkTh 62 (1938) 76-91.

7. *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*

Este opúsculo es parecido al *De baptismo* en cuanto al pensamiento, aunque no en cuanto a la forma. No es un diálogo, sino un soliloquio. El autor aconseja a su propia alma que no caiga en la vana ilusión, ya que el pecado no se puede imputar ni a nuestro origen de Adán, ni al poder del demonio, ni a la influencia de los demás.

Edición: PG 65,1103-1110.

8. *Disputatio cum quodam causidico*

La primera parte de este diálogo consiste en una disputa entre un abogado y un asceta anciano, probablemente el mismo Marco. El abogado está molesto contra los monjes porque su predicación contra los pleitos ha reducido sus ingresos. No llegan a entenderse, y el abogado se retira. En la segunda parte, el anciano asceta y «sus hermanos» discuten la cuestión de si un cristiano puede llevar a otro a los tribunales. Es posible que la conclusión se haya perdido. Como la *Disputatio* pertenece evidentemente a la época en que Marco estaba al frente de una comunidad monástica, es probablemente su primer escrito.

Edición: PG 65,1071-1102.

9. *De Melchisedech*

Este folleto es un escrito polémico dogmático contra los que creían que Melquisedec fue una encarnación del Logos porque en Hebr 7,3 se le describe «sin padre, sin madre, sin genealogía» y «sacerdote para siempre». En este libro, Focio (*Bibl. cod.* 200) halla a nuestro autor «culpable de no pequeña herejía», descubriendo en su doctrina de la *communicatio idiomatum* la mancha del monofisitismo. Sin embargo, Marco funda correctamente su doctrina en la unidad de persona en las dos naturalezas y no revela ninguna inclinación hacia el error.

Edición: PG 65,1117-1140.

10. *Adversus Nestorianos*

Además de los nueve tratados mencionados por Focio, Papadopulos-Kerameus y Kunze editaron otro más, de un manuscrito de Jerusalén (*Cod. Sab.* 366). Su título reza: *Contra los que pretenden que la santa carne del Señor no se unió al Logos, sino que le rodeó como un vestido y que, por tanto, es necesario distinguir cuidadosamente entre el que asume y el que es asumido*. Coincidiendo con los *Anatematismos* de Cirilo de Alejandría (cf. *supra*, p.136), el autor refuta a estos herejes con la Sagrada Escritura y con el símbolo bautismal, ya que

ambos documentos predicán propiedades divinas y humanas de un mismo sujeto, pero no las distribuyen entre dos. Así, pues, pone especial énfasis en la *ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν* (8;10). Aunque el autor afirma en varias ocasiones que la carne del Logos estuvo unida desde el momento de la encarnación o desde el seno materno (*ἐκ μήτρας*), nunca usa el término *theotokos*. Varios rasgos de la obra recuerdan el *De Melchisedech*. El *Adversus Nestorianos* parece haber sido compuesto a finales del año 430 o principios del 431.

Ediciones: A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I (San Petersburgo 1891) 89-113; J. KUNZE, *Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis* (Leipzig 1895) 6-30 (texto mejorado). El mismo tratado ha sido editado de un manuscrito de Grottaferrata (saec.x), con una traducción latina, por J. COZZA-LUZI, *Nova Patrum Bibliotheca* t.10 (Roma 1905) I 195-252.

Estudios: J. KUNZE, o.c.; A. JURJEVSKIJ, *Marco el Ermitaño y su tratado «Contra los nestorianos» recientemente descubierto* (en ruso) (San Petersburgo 1900); V. W. KNORR, *Der 43. Brief des Basilius des Grossen und die Nilus-Briefen: ZNW* 58 (1967) 279-286.

ESCRITOS ESPURIOS

Los *Capitula de temperantia* que Migne (65,1053-1070) publica con el nombre de Marco son en realidad una compilación posterior de obras de Máximo Confesor y de Macario el Egipcio, y no se pueden atribuir a Marco. Tampoco el fragmento latino *Ex S. P. N. Marci epistola 2* (PG 65,903s) es genuino. Su texto es una traducción de la introducción al *De patientia et discretione*, opúsculo atribuido a Macario el Egipcio (PG 34, 865-868).

Estudios: J. KUNZE, o.c., 51ss; I. A. KHALIFÉ, *L'inauthenticité du «De temperantia» de Marc l'Ermité: Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirut) 28 (1949-1950) 59-66.

DIADOCO DE FOTICE

Diadoco, obispo de Fótice, en el Epiro, es uno de los grandes ascetas del siglo v. No se sabe casi nada de su vida. Focio (*Bibl. cod.* 231) menciona al «obispo de Fótice, Diadoco de nombre», entre los adversarios de los monofisitas al tiempo del concilio de Calcedonia (451). Su firma aparece en una carta dirigida al emperador León por los obispos del Epiro después del asesinato del obispo Proterio de Alejandría, a manos de los monofisitas, el año 457. Murió probablemente hacia el 468.

Estudios: K. POPOV, *El Bienaventurado Diadoco, Obispo de Fótice, en el Epiro, y sus obras* (en ruso) (Kiev 1903); F. DÖRR, *Diadochos von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert* (Friburgo i. B. 1937); E. OBERHUMMER, *Photike: PWK* 20 (1941) 660-662; H. I. MARROU, *Diadoque de Photiké et Victor de Vita: REAN* 45 (1943) 225-232; E. DE PLACES, *Un Père*

grec du V^e siècle, *Diadoque de Photice*: REAN 45 (1943)61-80; P. CHRISTOU, ΔΙΑΔΟΧΟΣ Ὁ ΦΩΤΙΚΗΣ (Salónica 1952); E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 174-184 (Diadoco murió hacia el año 468); E. DES PLACES: DSp 3 (1957) 817-834; D. STIERNON: DHG 4 (1958) 374-378; M. AUBINEAU, *Textes de Marc l'Ermite, Diadoque de Photicé, Jean de Carpathos et Maxime le Confesseur dans le cod. Harleianus 5688*: OCP 30 (1964) 256-259; H. DÖRRIES, *Diadochos und Symeon. Das Verhältnis der κεφάλαια γνωστικά um Mesalianismus*: Wort und Stunde, vol.I (Gotinga 1965) 352-422; E. DES PLACES, *Diadoque de Photicé et le messalianisme*: Kyriakon. Festschrift J. Quasten, vol.2 (Münster 1970) 591-595.

SUS ESCRITOS

1. *Capita centum de perfectione spirituali*

Su obra más importante es *Cien capítulos sobre perfección espiritual*, un manual de ascetismo, que sigue teniendo gran importancia para la historia de la espiritualidad y misticismo cristianos. No sólo muestra el autor la verdadera vía hacia la perfección, sino que trata también de distinguir entre los medios verdaderos y falsos para tender hacia ella, clarificar conceptos y eliminar falsas ideas. De esta manera, su obra resulta también un ataque contra el mesalianismo, el movimiento pietista condenado en el concilio de Efeso (431), que mantenía que, a consecuencia del pecado de Adán, todos tenían un demonio unido sustancialmente a su alma, y que este demonio, que el bautismo no lograba expulsar, sólo podía ser exorcizado completamente por medio de una oración incesante (para la historia de esta secta, cf. *supra*, p.178).

El autor se dirige a «los hermanos» (ἀδελφοί) y alude a los ascetas una y otra vez, señal de que se trata de un padre espiritual que está hablando a su comunidad monástica. Pero distingue entre cenobitas, ermitaños y solitarios (53). La doctrina espiritual que se desarrolla en los cien breves capítulos o máximas acusa influencias de Evagrio Póntico (cf. *supra*, p.184). El capítulo 1 basa toda la contemplación mística en las tres virtudes teologales, especialmente en la caridad, en términos que son a la vez paulinos y evagrianos: «La *apatheia* conduce al amor, y el amor, al conocimiento». Los capítulos 2-5 contraponen a Dios y al hombre, el bien y el mal, la imagen natural de Dios y la semejanza de Dios. Esta última es el desarrollo y enriquecimiento de la vida de gracia comunicada en el bautismo, exige nuestra cooperación por medio de la virtud y se consuma en la caridad perfecta. Toda la obra está penetrada de optimismo y de una profunda confianza en el poder de la gracia de Dios, así como en el poder del libre albedrío del hombre. El mal no existe, si no es por el pecado. Aquí es claramente evidente la tendencia antimesaliana. Los capítulos 6-11 tratan del conocimiento y de la sabiduría, de la iluminación y de la predicación, del silencio y de la oración.

Los capítulos 12-23 están dedicados al amor de Dios y a los pasos que conducen a él: la humildad (12-13), el deseo ardiente (14), el amor del prójimo (15), el temor de Dios (16-17), el desprendimiento del mundo (18-19), fe y buenas obras (20-21), pureza de conciencia (22-23). Los capítulos 24-25 describen el cuerpo y el alma como los dos componentes del hombre y la influencia del elemento espiritual sobre los sentidos. Los capítulos 26-35 presentan una teoría del discernimiento de espíritus. Los capítulos 36 y 40 tratan de las visiones, y los capítulos 37-39, de las decepciones. Los capítulos 41-42 ensalzan la obediencia, porque crea la humildad. Los capítulos 43-47 recomiendan la abstinencia de la comida, que es necesaria por dos razones: la primera, porque el alma debe dominar al cuerpo, y la segunda, porque la abstinencia nos da la posibilidad de dar a los pobres. No hay alimento que sea en sí mismo malo, como pretenden los maniqueos. Aunque hay que castigar al cuerpo y mantenerlo en servidumbre, debe conservar suficiente energía para soportar el combate continuo. El ayuno es sólo un medio para alcanzar una meta superior. Aunque es útil, no hay que exagerar su importancia. Es especialmente necesaria la moderación en la bebida (c.48-51). Hay que abstenerse del uso de vinos mezclados con condimentos. El capítulo 52 explica que nadie tiene obligación de abstenerse del efecto refrescante del baño. Pero, por razones de autodisciplina, el autor aconseja a sus lectores privarse de este placer, que enerva el cuerpo. Los capítulos 53-54 discuten la enfermedad. El que está enfermo puede llamar al médico, pero solamente debería poner su confianza en Cristo, el médico verdadero. Si uno acepta la enfermedad con alma agradecida y la soporta con paciencia y valor, está cerca del estado ideal de la *apatheia*. Los capítulos siguientes (55-57) recomiendan la indiferencia hacia las comodidades de la vida. Es mejor no verse envuelto en las cosas del mundo y no estar buscando honores y diversiones, sino vivir como un extranjero aquí en la tierra, esperando la vida eterna venidera. Si cedemos a uno de los sentidos—no tiene importancia a cuál de ellos—, resulta un obstáculo para la vida espiritual. El capítulo 58 enseña cómo vencer la sensación de fastidio, agotamiento y desidia (*ἀκήδεια*) que sobreviene muchas veces al alma después que han sido conquistadas las pasiones del cuerpo, y cómo volver a nuevo fervor. Los capítulos 59-61 describen las condiciones para la verdadera alegría, que consiste en tener presente a Dios e invocar el nombre de Jesús. El capítulo 62 da una valoración positiva de la naturaleza colérica. Los capítulos 63-64 exhortan a los lectores a no dejarse envolver en pleitos y a no entablar juicio contra nadie, aun cuando nos quite los vestidos de encima. Sería mucho mejor vender de golpe todas las posesiones y distribuir el producto de la venta entre los

pobres (c.65-66). Aunque esto quita la posibilidad de hacer limosnas en el futuro, quedarán compensadas con la oración ferviente, la paciencia y la humildad. La pobreza voluntaria es la mejor preparación para los que quieren enseñar a los demás las riquezas del reino de Dios, es decir, para los «teólogos». Los capítulos que siguen (67-68) tratan del concepto de «teología» y de sus privilegios. Como la teología nutre la contemplación (68), el capítulo 69 describe sus dificultades y el capítulo 70 habla del silencio y del recogimiento. El capítulo 71 trata de la ira santa. El capítulo 72 distingue entre los dones del conocimiento y de la sabiduría; el capítulo 73, entre oración vocal y oración mental; el capítulo 74, entre fervor natural y fervor espiritual; el capítulo 75, entre el hábito purificante y vivificante del Espíritu Santo y el hábito malo del espíritu falso, que seduce a pecar. Los capítulos 76-89 presentan una teología de la gracia, donde Diadoco refuta la herejía mesaliana sobre la coexistencia de la gracia y del pecado en el alma. La presencia de la gracia divina en el bautizado y la liberación del pecado no significan que no ha de haber más combate. La vida espiritual es una guerra continua, y el verdadero cristiano está comprometido en una lucha que durará toda su vida. Es una lucha contra las pasiones y contra los demonios. La *apatheia* no consiste en verse libre de asaltos, sino en no dejarse vencer por los demonios. La virtud no se puede conseguir si no es mediante el sufrimiento y la tentación, y la perfección, solamente mediante el martirio. Como ya no se le presenta la oportunidad del martirio sangriento, el cristiano debe aceptar el martirio incruento y espiritual de la vida ascética (c.90-100).

Los *Capita centum* gozaron de gran popularidad en sucesivas generaciones, como lo prueban los numerosos manuscritos que han llegado hasta nosotros. Los citan Máximo Confesor, Sofronio de Jerusalén, el compilador de la *Doctrina Patrum*, Talasio y Focio, y se inspiraron en ellos Juan Clímaco y Simeón el Nuevo Teólogo. Fueron editados en la *Philocalia* rusa, florilegio espiritual griego del siglo XVIII, y su influencia se extiende a la literatura rusa moderna. Muchos principios contenidos en esta reducida obra muestran notable parecido con los de Ignacio de Loyola y Teresa de Avila. Diadoco es uno de los autores espirituales que recomienda la Compañía de Jesús a los maestros de novicios en las *Regulae magistri novitiorum*.

De la edición príncipe (Florenia 1578) no se conserva ningún ejemplar. Una traducción latina que publicó el jesuita Fr. Turrianus (Torres) en Florenia, el año 1570, fue reimpressa en Migne. El texto griego con la traducción latina de Torres

fue editado por J. Weis-Liebersdorf en 1911. En 1955 apareció una nueva edición crítica por obra de E. des Places.

Ediciones: PG 65,1167-1212 (traducción latina de J. Torres). Texto griego: K. POPOV, o.c.; J. E. WEIS-LIEBERSDORF, *Diadochi De perfectione spirituali capita centum* (Bibliotheca Teubneriana) (Leipzig 1912) (con la traducción latina de Torres); nueva edición crítica: E. DES PLACES, *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles* (SCH 5bis) (París 1955; reimpr. 1966) 84-163.

Traducciones: Alemana: J. E. WEIS-LIEBERSDORF: Münchener Theologische Wochenschrift 1 (1904) 85-183 (capita 1-33).—Francesa: E. DES PLACES, *Diadoque de Photicé. Cent Chapitres sur la Perfection Spirituelle* (SCH 5bis) (París 1955; reimpr. 1966) 84-163.

Estudios: R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* (Gotinga 1916) 123-142; E. PETERSON, *Zu Diadochos von Photik:* BNJ 5 (1926-1927) 412-418 (crítica textual); ID., *Zu griechischen Asketikern:* BNJ 5 (1926) 414-418; G. HORN, *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé:* RAM 8 (1927) 402-419; I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale:* OCP 1 (1935) 126-128; F. DÖRR, o.c.; M. ROTHENHÄUSLER, *La doctrine de la «Theologia» chez Diadoque de Photicé:* Irénikon 12 (1937) 536-553; ID., *Zur asketischen Lehrschrift des Diadochos von Photike:* Heilige Überlieferung (Festgabe I. Herwegen) (Münster 1938) 86-95; M. VILLER y K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo i. B. 1939) 216-228; N. CRAINIC, *Das Jesusgebet:* ZKG (1941) 341-353; A. GUILLAUMONT, *Cor et Cordis affectus:* DSp 2 (1953) 2281-2288; M. PELLEGRIANO, *Un antico maestro di carità:* Studium 52 (1956) 489-494; E. DES PLACES, *La tradition manuscrite des «Cent Chapitres» de Diadoque de Photicé:* REG 70 (1957) 376-386; I. HAUSHERR, *Noms de Christ et voies d'oraison* (Roma 1960) 202-6.237-9.—Para los estudios acerca de los mesilianos, cf. *supra*, p.179-181.

2 Homilía sobre la Ascensión

El cardenal Mai publicó en 1840, del *Codex Vatic.* 455, una homilía sobre la Ascensión. Con sus frases redondeadas y su estilo rítmico, tiene mucho parecido con los *Capita centum*—rasgo que confirma la paternidad de Diadoco, a quien se le atribuye el manuscrito—. El sermón defiende con gran elocuencia las dos naturalezas en Cristo. La Resurrección y la Ascensión del Señor refutan las ideas de los judíos y de los «sofistas del mal». La deificación del hombre es una consecuencia de la Encarnación, donde el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana verdadera. El autor termina con una confesión cristológica que contiene una enérgica refutación del monofisitismo.

Ediciones: PG 65,1141-1148; K. POPOV, o.c., 555-569; nueva edición crítica: E. DES PLACES: SCH 5bis (1955; reimpr. 1966) 164-168.

Traducción francesa: E. DES PLACES, l.c.

3. La Visión ("Ορασις)

La *Visión* es, en cuanto a la forma, un diálogo que el autor entabla en sueños con San Juan Bautista. Una serie de preguntas y respuestas va explicando la naturaleza de la contem-

plación, de las apariciones divinas y de la visión beatífica. Sigue una angelología que recuerda a la de Pseudo-Dionisio el Areopagita.

Los once manuscritos que contienen esta *Visión*, ninguno anterior al siglo XIII, la atribuyen unánimemente a Diadoco de Fótice.

Ediciones: V. N. BENESEVIC: Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg, VIII^e série, cl. historico-philologique, vol.8 n.11 (1908) (basada en el Cod. Vatic. Gr. 1167 saec.XIII); I. BITHYNOS: NS 9 (1909) 247-254 (basada en el Cod. de la Biblioteca del Patriarcado de Jerusalén 58 saec.XIII-XIV); nueva edición crítica: E. DES PLACES: SCH 5bis (1955; reimpr. 1966) 169-179.

Traducción francesa: E. DES PLACES, l.c.

4. *La Catequesis*

La *Catequesis*, que en su texto original griego sólo se conoce desde 1952, es una obrita que consiste en una serie de preguntas y respuestas acerca de las relaciones de Dios con el mundo, especialmente su omnipresencia, que no debería llevarnos a confundir a Dios con el universo. Otras cuestiones se refieren a los ángeles y su conocimiento de Dios, al hombre y a la visión beatífica. Dios aparece en un halo de luz y sobre un trono de gloria. La *Catequesis* tiene ciertos rasgos comunes con la *Visión*. E. des Places opina que es uno mismo el autor de la una y de la otra; en efecto, algunos manuscritos atribuyen la *Catequesis* a Diadoco. Sin embargo, la mayoría de los manuscritos se la atribuyen a Simeón el Nuevo Teólogo († 12 de marzo de 1022). Es posible que la compusiera Simeón, pero que la publicara bajo el nombre de Diadoco, su padre espiritual.

Ediciones: Texto griego: E. DES PLACES, *Une catéchèse inédite de Diadoque de Photicé*: RSR 40 (1952) 129-138; Id.: SCH 5bis (1955; reimpr. 1966) 180-183.

Traducciones: Francesa: E. DES PLACES: RSR 40 (1952) 129-138; SCH 5bis (1955; reimpr. 1966) 180-183.—Una traducción latina del jesuita Pontanus (entre las obras de Simeón: PL 120,709-712).

Estudios: E. DES PLACES: RSR 40 (1952) 129-130; Id.: SCH 5bis (1955) 80-81; B. KRIVOCHÉINE, *The Writings of St. Simeon the New Theologian*: OCP 20 (1954) 301 nota 2 y 315-327 (atribuye la *Catechesis* a Simeón); J. DAROUZÈS, *Notes d'histoire des textes*: REB 15 (1957) 169-175 (la tradición manuscrita revela que la *Catechesis* se atribuyó a Diadoco únicamente por error de los copistas; pertenece a Simeón).

N E S T O R I O

Nestorio, de quien ya se ha hablado más arriba (p.126) como adversario de Cirilo de Alejandría y padre de la herejía condenada en Efeso el 431, nació (después del año 381) de padres persas en Germanicia (Syria Euphratensis). Recibió su formación teológica en la escuela de Antioquía y probablemente estudió bajo la dirección de Teodoro de Mopsuestia. In-

gresó en el monasterio de San Euprepio, cerca de Antioquía, y, siendo presbítero de la iglesia de Antioquía, adquirió fama de orador (GENADIO, *De vir. ill.* 53). Su gran reputación indujo a Teodosio II a elevarle, el año 428, a la sede de Constantinopla, vacante por muerte de Sisinio, ocurrida el 24 de diciembre del 427, pasando por alto las pretensiones de los candidatos locales. Fue, pues, el segundo antioqueno que alcanzó este elevado puesto que una generación antes ocupara San Juan Crisóstomo. Resolvió inmediatamente reformar la ciudad mediante enérgicas medidas contra los herejes, cismáticos y judíos. Atacó a los arrianos y macedonianos, a los novacianos y quartodecimanos, perdonando únicamente a los pelagianos, que se habían visto obligados a retirarse del Occidente. Pero muy pronto vino a hacerse sospechoso él mismo, debido a sus disputas y carácter impetuoso. Mientras Crisóstomo se abstuvo de proclamar desde el púlpito la teología de Antioquía, Nestorio, por el contrario, convirtió su cristología en tema favorito de sus sermones; se cree que predicó que hay dos personas separadas en Cristo encarnado y que a la Virgen Santísima no se le puede llamar *Theotokos*. Ya hemos descrito más arriba (p.127s) la violenta controversia que siguió a la deposición de Nestorio el 22 de junio del 431, por obra del concilio de Efeso, convocado a instigación suya por el emperador Teodosio. A principios de septiembre del mismo año, Nestorio fue enviado por orden imperial a su monasterio de Antioquía. Vivió allí cuatro años en paz, hasta que el emperador le desterró a Oasis, en Egipto Superior, el año 435. Sobrevivió a Teodosio, es decir, al 28 de julio del 450, pero no se sabe por cuánto tiempo.

Estudios: F. LOOFS, *Nestorius*: RE 13 (1903) 736-749; J. CHAPMAN: CE 10 (1911) 755-759; A. J. MACLEAN: Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. by J. Hastings 9 (1917) 323-332; E. AMANN, *Nestorius*: DTC 11 (1931) 76-157; I. RUCKER, *Nestorius*: PWK 17 (1937) 126-137; M. JUGIE y G. DE VRIES, *Nestorio e nestorianesimo*: EC 8 (1952) 1780-1787; F. L. CROSS, *Nestorianism*: ODC (1957) 946-947; J. F. BETHUNE-BAKER, *The Date of the Death of Nestorius*: JThSt 9 (1908) 601-605; ID., *Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the existence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (the Bazaar of Heraclides)* (Cambridge 1908); F. NAU, *La naissance de Nestorius*: ROC 14 (1909) 424-426 (de origen persa); L. FENDT, *Die Christologie des Nestorius* (Kempten 1910); L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* 3 (París 1910) 313-388; F. NAU, *Nestorius d'après les sources orientales* (París 1911); M. JUGIE, *L'épiscopat de Nestorius*: EO 14 (1911) 257-268; ID., *Nestorius et la controverse nestorienne* (París 1912); J. JUNGLAS, *Die Irrlehre des Nestorius* (Tréveris 1912); F. LOOFS, *Nestorius and his place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge 1914); C. PESCH, *Zur neueren Literatur über Nestorius* (Friburgo 1914); L. HODGSON, *The Metaphysic of Nestorius*: JThSt 19 (1918) 46-55; C. PESCH, *Nestorius als Irrlehrer* (Paderborn 1921); F. S. MUELLER, *Fuitne Nestorius revera Nestorianus?*: Greg 2 (1921) 266-284.352-386; L. LOHN, *Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis*: CTh (1933) 1-37; R. ARNOU, *Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des «Intelligibles»*: Greg (1936) 116-131; I. RUCKER, *Studien zum Conci-*

lium Ephesinum zur 1500-Jahrfeier des dritten ökumenischen Konzils 5 Hefte, publicados privadamente (Oxenbronn über Günzburg a. D. 1930-1935); A. DENEFFE: *Schol* (1935) 548-560; (1938) 522ss (contra Rucker); M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium* t.5: *De theologia dogmat. Nestorianorum* (París 1935); Id., *L'ecclésiologie des nestoriens*: *EO* 34 (1935) 5-25; R. M. SELLERS, *Two Ancient Christologies* (SPCK) (Londres 1940) 107-201; W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (*Orient. Christ. Analecta* 130) (Roma 1947); E. v. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena 1948) 73-94; F. AMANN, *L'affaire Nestorius vue de Rome*: *RSR* 23 (1949) 5-37.207-244; 24 (1950) 28-52.235-265; M. LEIGNEL-LAVASTINE, *Le rôle de l'hérésie de Nestorius dans les relations médicinales entre l'Orient et l'Occident*: *Actes du VI^e Congrès Internat. des Sciences* (Amsterdam 1950) 334-343; H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*: *JThSt N.S.* 2 (1951) 145-164; T. CAMELOT, *De Nestorius à Eutyches. L'opposition de deux christologies*: *CGG* 1 (1951) 213-242; A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: *CGG* 1 (1951) 159-164; W. DE VRIES, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*: *CGG* 1 (1951) 603-635; I. ORTIZ DE URBINA, *Il dogma di Efeso*: *REB* 11 (1953) 233-240; P. GALTIER, *Nestorius mal compris, mal traduit*: *Greg* 34 (1953) 427-433; H. RISTOW, *Zwei Häretiker der alten Kirche: Apollinaris von Laodicea und Nestorius* Diss. (Berlín 1954) (mecanografiado); L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*: *ZKG* 57 (1956) 252-287 (importante para la cronología de la controversia nestoriana); H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers: I. Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge [Mass.] 1956) 451-463 (Cristología); E. DELEBECQUE, *Sur une lettre du Concile d'Éphèse (431)*: *Bulletin de l'Association G. Budé* (1956) 2,74-78 (anunciando la condenación de Nestorio, *ACO* I.I,1,2,70 n.69); J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Londres 1958) 310-7; H. RISTOW, *Der Begriff πρόσωπον in der Theologie des Nestorius*: *Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik I* (Berlín 1957) 218-236; A. GRILLMEIER, *Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht*: *Schol* 36 (1961) 321-356; P. TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine* (París 1962; ed. esp. Vitoria 1971); M. V. ANASTOS, *Nestorius was Orthodox*: *DOP* 16 (1962) 116-140; C. E. BRATEN, *Modern Interpretations of Nestorius*: *CH* 32 (1963) 251-267; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition* (Nueva York 1965) 369-452; Id., *Zum Stand der Nestorius-Forschung*: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 5-10; R. A. GREER, *The Use of Scripture in the Nestorian Controversy*: *Scottish Journal of Theology* 20 (1967) 413-422; R. GARCÍA, *El primado romano y la colegialidad episcopal en la controversia nestoriana*: *Studium* 11 (1971) 21-63. Para otros estudios, cf. *supra*, p.151-3.

SUS ESCRITOS

Genadio nos informa que Nestorio «compuso muchísimos tratados sobre diversas cuestiones» (*De vir. ill.* 53). El *Catálogo* de Ebedjesu (20) confirma esta noticia. Pero de todo ello se ha salvado muy poco, pues el año 435 Teodosio II ordenó que todos sus libros fueran condenados y quemados. Algunos pasaron a manos de los nestorianos siríacos, como dice Ebedjesu; pero la mayor parte de ellos también perecieron. Los fragmentos de sus sermones, cartas y tratados fueron recogidos y editados por F. Loofs en 1905. Después de esta fecha, la primera edición de las obras de Severo de Antioquía, hecha por

Lebon y Sanda, ha puesto a nuestra disposición nuevos fragmentos siríacos.

Ediciones: F. LOOFS, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben, mit Beiträgen von S. A. Cook und G. Kampffmeyer* (Halle 1905).—*Adiciones:* G. MERCATI, *Nestoriana: ThR* (1907) 63-4; W. LÜDTKE, *Armenische Nestoriana: ZKG* 29 (1908) 385-387; J. LEBON, *Fragments Syriaques de Nestorius dans le «Contra Grammaticum» de Sévère d'Antioche: Mus* 36 (1923) 47-65; J. LEBON, *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum: CSCO* 93-94 (1929), 101-102 (1933), 111-112 (1938); A. SANDA, *Severi Philalethes* (Beirut 1928); R. HESPEL, *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe: CSCO* 133-134 (1952); C. MARTIN, *Proclus de Constantinople, Nestorius et le «bienheureux Nil», Eîs τὴν Ἀνάληψιν: RHE* 32 (1936) 929-932; A. E. GOODMAN, *An Examination of Some Nestorian Kephalaia (Or. 1319, University Library, Cambridge): Essays and Studies Presented to S. A. Cook* (Londres 1950) (traducción de fragmentos de tratados teológicos atribuidos a Nestorio); E. SCHWARTZ: *ACO* I vol.1 pars 1-6. Para las ediciones del *Bazar*, cf. *infra*, p.575.

Estudios: L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Nestorius* Diss. (Bonn 1956); J. H. I. WATT, *The Authenticity of the Writings Ascribed to Leontius of Byzantium: SP* 7 (TU 92) (Berlín 1966) 321-336; L. ABRAMOWSKI, *Nestorius und Philoxenus von Mabbug: ZKG* 77 (1966) 122-125; A. VAN ROEY, *Two New Documents of the Nestorian Controversy: SP* 7 (TU 92) (Berlín 1966) 308-313.

1. Tratados

1. *Bazar de Heráclides de Damasco*

El único tratado que se conserva íntegro es el *Bazar de Heráclides*, obra más bien extensa, compuesta en sus últimos años. Fue descubierta en 1895 en una traducción siríaca, que se publicó por primera vez en 1910, de un manuscrito único de la Biblioteca Patriarcal de Kotchanes. Bajo la apariencia de un diálogo con el egipcio Sofronio, Nestorio hace aquí una defensa de su doctrina y una historia de su vida. Critica severamente las decisiones de Efeso y la doctrina de Cirilo de Alejandría y de Dióscoro, pretendiendo que sus propias creencias no se diferencian en nada de las del papa León I y del patriarca Flaviano de Constantinopla; tanto es así, que sería difícil acusarle de herejía voluntaria basándose en este tratado. «Heráclides de Damasco» es un seudónimo que utiliza el desterrado y condenado autor como único medio para que le publiquen su libro. Las últimas líneas contienen un ruego patético pidiendo perdón y caridad. El *Bazar* es una prueba de que Nestorio sobrevivió a Teodosio, que murió el 28 de julio del 450. Su forma literaria es una prueba en favor de su elocuencia y de su gran fama como orador sagrado. Ha sido esta obra la que ha movido a muchos sabios, como Harnack, Loofs, Fendt, Ficker, Bethune-Baker, Duchesne y Rucker, a revisar la opinión tradicional respecto de Nestorio, si bien su persona y su doc-

trina siguen planteando un problema. Su doctrina la hemos discutido nosotros más arriba (p.126ss).

Edición: P. BEDJAN, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas* (París 1910).

Traducciones: Francesa: F. NAU, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas* (París 1910).—Inglesa: G. R. DRIVER e L. HODGSON, *Nestorius, The Bazaar of Heracleides, Newly translated from the Syriac* (Oxford 1925). Cf. R. H. CONNOLLY: *JThSt* 27 (1926) 191-200.

Estudios: J. B. BETHUNE-BAKER, o.c.; (con extractos del *Bazar*); L. FENDT, o.c.; L. DUCHESNE, o.c.; E. W. BROOKS, *Some Historical References in the Πραγματεία Ἡρακλείδου*: *BZ* 21 (1912) 94-96; F. LOOFS, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge 1914); F. C. BURKITT, *Two Notes on the Bazaar of Heracleides*: *JThSt* 27 (1926) 177-179; I. RUCKER, *Rundum das Recht der zwanzig ephesinischen Anklagezitate aus Nestorius wider Nestorius im Lichte des Liber Heraclidis* (Oxenbronn-Günzburg 1930); ID., *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie. Die Quintessenz der syrischen Nestorius-Apologie genannt Liber Heraclidis (Damasceni)* (Oxenbronn-Günzburg 1934); A. R. VINE, *An Approach to Christology. The Bazaar of Heracleides* (Londres 1948); L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla Christologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico* (Paradosis 11) (Friburgo 1956). Cf. G. OGGIONI, *Ricerche sulla Cristologia del Libro di Eraclide*: *SC* 86 (1958) 276-289; L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242, Subsidia 22) (Lovaina 1963) (por argumentos literarios se deduce que el diálogo es probablemente de otro autor): G. S. BEBIS, «*The Apology*» of Nestorius: *A New Evaluation*. *SP* 11 (TU 80) (Berlín 1972) 107-112.

2. Los Doce Contraanatematismos

Estos «Contraanatematismos», con los que se cree que replicó Nestorio a los doce anatemas de Cirilo (cf. *supra*, p.136), se conservan en una traducción latina. Aunque se le han atribuido durante algún tiempo al desgraciado patriarca de Constantinopla, en realidad no los escribió él, sino que son obra muy posterior a su muerte, como lo probó E. Schwartz en 1922. Tampoco se puede atribuir la versión latina a Mario Mercator, porque hay pruebas suficientes para afirmar que la traducción es muy posterior a él.

Edición: F. LOOFS, *Nestoriana* (Halle 1905) 203-224.

Estudio: E. SCHWARTZ, *Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius* (SAM Phil.-hist. Kl.) (Munich 1922) 1-29.

3. Tragedia

Entre los fragmentos recogidos por Loofs hay algunos pasajes de una obra titulada *Tragedia* (Τραγωδία), donde parece que Nestorio hizo una presentación completa de su caso. Loofs piensa que la compuso en los cuatro años (431-435) que pasó en el monasterio cercano a Antioquía después del concilio de Efeso y antes de su destierro a Egipto. Lo que queda está en griego, latín y siríaco.

Fragmentos: F. LOOFS, *Nestoriana* 203-208.

Estudio: R. ABRAMOWSKI, *Zur «Tragödie» des Nestorius*: *ZKG* 47 (1928) 305-324.

4. *Theopaschitas*

Se conservan unos pocos fragmentos siríacos de su *Theopaschitas*, una refutación de Cirilo de Alejandría en forma de diálogo. El título se refiere a Cirilo, pues Nestorio le acusa de hacer sufrir a Dios en Cristo.

Fragmentos: F. LOOFS, *Nestoriana* 208-211; H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (Berlín 1935) 210-212, fue el primero en publicar, del Cod. Ambros. D 51 (235) f.221a-222b, el símbolo pseudoatanasiano *Contra Theopaschitas*. Piensa que podría ser su autor Nestorio mismo o Euterio de Tiana. F. SCHEIDWEILER, *Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien*: ZNW 44 (1952) 237-249, cree que lo compuso Eustacio.

2. Sermones

Como Nestorio predicó con mucho éxito en Antioquía y Constantinopla durante cerca de veintitrés años, tuvo que haber un número considerable de sermones antes de que se entregaran a las llamas el año 435. El propio Nestorio envió algunos al papa Celestino, como hizo también Cirilo de Alejandría. Los nestorianos divulgaron sus sermones en los siglos V y VI. Cuatro sermones que se han salvado con el nombre de Crisóstomo pertenecen a Nestorio; así lo han demostrado de uno de ellos sobre Hebr 3,1 Loofs y Haidacher, y de los otros tres, sobre la tentación de Cristo (del *Codex Paris. Gr. 797*), su editor F. Nau. C. Baur editó recientemente del *Codex Berolinensis 77* (*Phillips* 1481, s.XII) tres homilías, una sobre Pascua, dos sobre la Ascensión, atribuidas a Crisóstomo, pero cuyo lenguaje, estilo e ideas las colocan decididamente en la época de la controversia nestoriana. Hay razones para creer que es Nestorio el autor de la segunda. Queda la posibilidad de que haya más obras suyas ocultas entre los escritos de otros autores. La colección de Loofs comprende treinta piezas, diez más o menos completas, nueve en una traducción de Mario Mercator, cinco cristológicas y cuatro antipelagianas.

Ediciones: F. LOOFS, *Nestoriana* 225-361. El texto griego de la homilía sobre Hebr 3,1: PG 64,479-492; nueva edición: F. LOOFS, *Nestoriana* 230-242. Los tres sermones sobre las tentaciones de Cristo: PG 61,683-8; nueva edición: F. NAU, *Le texte grec de trois homélies de Nestorius*: ROC 15 (1910) 113-124; reimpresión: F. NAU, *Le livre d'Héraclide de Damas, suivi du texte grec de trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre Seigneur* (París 1910) 333-358; C. BAUR, *Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten*: *Traditio* 9 (1953) 101-126; cf. *supra*, p.506s.

Estudios: P. BATIFFOL, *Sermons de Nestorius*: RBibl 9 (1900) 329-353 (considera a Nestorio autor de 52 sermones que hasta ahora se atribuían a Atanasio, Anfiloquio, Basilio de Seleucia y Juan Crisóstomo): cf. LOOFS, *Nestoriana* 150s; S. HAIDACHER, *Rede des Nestorius über Heb. 3,1 überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus*: ZkTh 29 (1905) 192-5; J. B. CHABOT, *À propos du nestorianisme*: CRI (1947) 152-5.—Para las numerosas citas de homilías de Nestorio en los *Adver*

sus Nestorii blasphemias contradictionum libri quinque de Cirilo de Alejandría, cf. I. RUCKER, *Rundum das Recht der 20 Anklagezitate aus Nestorius* (Oxenbroñn-Günzburg 1930).

3. Cartas

De las quince cartas que registra Loofs, diez aparecen completas o virtualmente completas. De estas diez, tres se conservan en griego en las *Acta Ephesina Graeca*, dos a Cirilo de Alejandría (cf. *supra*, p.127) y una a Teodosio II. El resto ha llegado hasta nosotros en latín o siríaco solamente. Las que se conservan en latín son: dos al papa Celestino I en los *Acta Ephesina Latina*; otras dos al mismo papa y una tercera al pelagiano Celestino, en una versión de Mario Mercator; una a Teodoreto de Ciro en la *Collectio Cassiniensis* 209 (*Acta Concil.* ed. E. SCHWARTZ, t.I vol.4,150s), de la cual Loofs sólo publica los fragmentos siríacos. E. W. Brooks y F. Nau editaron la traducción siríaca de una interesante carta al pueblo de Constantinopla escrita en los últimos años de Nestorio.

Ediciones: F. LOOFS, *Nestoriana* 165-202; nueva edición crítica: E. SCHWARTZ: ACO I; E. W. BROOKS y F. NAU, *La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople*: ROC 15 (1910) 275-281. El descubrimiento del *Bazar* ha eliminado las objeciones de Loofs (*Nestoriana* 70) contra la autenticidad de esta carta.

Traducciones: *Alemana:* *Cartas de Nestorio al papa Celestino:* S. WENZLOWSKY, *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben III* (BKV) (Kempten 1877) 399-404.404-7.452-4.532.—*Francesas:* E. W. BROOKS y F. NAU, art.cit.; F. NAU, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas* (París 1910) 370-6 (al pueblo de Constantinopla); Id., *Traduction française des lettres de Nestorius à Cyrille et à S. Célestin et des douze Anathématismes de Cyrille*: ROC 16 (1911) 176-199.

Estudios: I. RUCKER, *Ephesinische Konzilakten in armenisch-georgischer Ueberlieferung* (SAM Philos. Kl.) (Munich 1930); Id., *Ephesinische Konzilakten in lateinischer Ueberlieferung* (Oxenbronnn-Günzburg 1930-1931).

Estudio: A.VAN ROEY, *Euthérius de Tyane*: DHG 16 (1967) 50-51.

EUTERIO DE TIANA

Euterio, arzobispo de Tiana, en Capadocia, fue uno de los primeros en declararse a favor de Nestorio. El concilio de Efeso (431) le excomulgó, sin conseguir reducirle a silencio. Previno a Juan de Antioquía contra las negociaciones para una unión entre Cirilo y los obispos orientales (cf. *supra*, p.127) y le llamó Judas cuando hizo las paces con el patriarca de Alejandría. Fue depuesto el año 434 y desterrado a Escitópolis, en Palestina, y, finalmente, a Tiro de Fenicia. No se conoce la fecha de su muerte.

1. *Confutationes quarumdam propositionum*

Sus *Refutaciones de algunas proposiciones* se han salvado entre las obras de San Atanasio (PG 28,1337-1394) y de Teodoreto de Ciro (ed. SCHULZE, V 1113-1174), y más completas en un manuscrito de El Escorial, del siglo XIV, también bajo el nombre de Atanasio, de donde tomó Ficker sus adiciones. Por lo que parece, constaban originariamente de veintiuno o veintidós capítulos, escritos en los últimos meses del año 431. Focio, que las creía obra de Teodoreto, habla de veintisiete capítulos (*Bibl. cod.* 46); pero los cinco primeros capítulos que él menciona son el *Pentalogus* de Teodoreto (cf. *infra*, p.606), y el sexto coincide con el escrito anónimo *Que hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo*, que resulta ser del mismo autor (cf. *infra*, p.609). Así es que a las *Refutaciones* de Euterio se refieren únicamente los números 7-27. Dice así el informe de Focio:

Se leyeron veintisiete libros de Teodoreto, obispo de Ciro, contra diversas proposiciones. El libro primero, contra los que afirman que el Verbo Dios era una sola naturaleza y que tomó su origen de la semilla de David, y contra los que atribuyen pasiones a la divinidad. El libro segundo combina contra los mismos más argumentos de Escritura. El libro tercero, acerca del mismo tema. El cuarto contiene las enseñanzas de los Santos Padres acerca de la gloriosa economía de Cristo Nuestro Señor, Hijo de Dios. El quinto recoge algunas opiniones de herejes y las compara con la doctrina de quienes no reconocen en Cristo dos naturalezas, y demuestra que existe gran afinidad entre ellas. El sexto afirma claramente que Nuestro Señor Jesucristo es un Hijo único. El séptimo [es decir, *Refutaciones* 1.1] es en forma de una carta, con la que se completa el libro primero. El octavo va contra los que juzgan de la verdad por el criterio de la multitud. El noveno, contra los que afirman que no debemos buscar argumentos en la Escritura ni citarla, sino que debemos contentarnos con nuestra fe. El décimo, contra los que objetan maliciosamente aquello de «El Verbo se hizo carne». El undécimo, contra los que se oponen a que afirmemos dos naturalezas en la Encarnación. El duodécimo, contra los que afirman que quien dice que el Verbo es una cosa y la carne otra, dice que hay dos Hijos. El decimotercero, contra los que dicen que considerar a Cristo como hombre es lo mismo que poner su esperanza en un hombre. El decimocuarto, contra los que dicen: «Padeció sin padecer». El decimoquinto, contra los que dicen: «Padeció como quiso». El decimosexto, contra los que dicen que hay que aceptar las palabras, pero no hay que considerar su significado, como que supera la capa-

ciudad de todos. El decimoséptimo, contra los que dicen: «El Logos padeció en la carne». El decimooctavo, contra los que discuten qué castigo habrían sufrido los judíos si no hubieran crucificado a Dios. El decimonoveno, contra los que dicen que judío es aquel que afirma que Dios fue crucificado. El vigésimo, contra los que dicen que los ángeles que comieron con Abrahán no asumieron enteramente la naturaleza de carne. El vigésimo primero, contra los que menosprecian cada uno de los milagros al negar la carne. El vigésimo segundo, contra los que injurian nuestra raza al negar que [el Salvador] tomó principio de nuestra raza. El vigésimo tercero, contra los que afirman que creen sencillamente cuanto se diga, sin considerar lo que conviene o no conviene. El vigésimo cuarto, contra los que suprimen la diferencia de las naturalezas después de la Pasión y de la Ascensión. El vigésimo quinto es un resumen de todo lo que se ha dicho en detalle. El vigésimo sexto trata de la composición o consubstanciación manifestada posteriormente. El vigésimo séptimo, acerca del ejemplo tomado del hombre ordinario y aplicado a Cristo. El tema basta en cada caso para indicar entre los libros mencionados cuáles corroboran la fe ortodoxa y cuáles se alejan de ella.

El índice del contenido que Focio da para los capítulos 7-27 corresponde muy de cerca al texto del códice de El Escorial.

Este análisis de los capítulos deja entrever que Euterio criticaba especialmente las proposiciones relativas a la única persona de Cristo y a la *communicatio idiomatum*. Se manifiesta inconfundiblemente en estas *Refutaciones* la tendencia racionalista característica del nestorianismo.

Ediciones: PG 28,1337-1394; J. L. SCHULZE y J. A. NOESSELT, *Theodoretus, Opera omnia* V (Halle 1774) 1113-1174; E. SCHWARTZ: ACO I 5,179-181.—*Nueva edición crítica:* M. TETZ, *Eine Antilogie des Euthérios von Tyana* (Patristische Texte und Studien, 1) (Berlín 1964) (el tratado refleja el meollo de la oposición a la cristología de Cirilo y se puede datar con certeza entre la condenación de Nestorio y la Fórmula de Concordia de Efeso).

Estudios: T. W. DAVIDS: DCB 2 (1880) 397-398; G. FICKER, *Euthérios von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des Ephesinischen Konzils vom Jahre 431* (Leipzig 1908) 18ss (adiciones al texto).

2. Cartas

Se conservan cinco cartas en una pobre traducción latina en el llamado *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, dirigidas a Juan de Antioquía (c.73), a Eladio de Tarso (c.74), a Alejandro de Hierápolis y Teodoreto de Ciro (c.116), al papa Sixto III (c.117) y a Alejandro de Hierápolis (c.201). En la primera se refiere a una obra suya más extensa en la que había refutado los puntos de vista de Cirilo y de sus amigos: *De quibus con-*

vincere quidem latius facile est, sicut factum in contradictionibus, quae a multis et quae a nobis ipsis factae sunt (PG 84,683). Se trata de las *Confutationes*.

Ediciones: PG 84,551-862 (*Synodicon adversus tragoediam Irenaei*); edición crítica: E. SCHWARTZ: ACO I 4,109-112.144-8.213-231; H. G. OPITZ atribuyó a Euterio el símbolo pseudoatanasiano *Contra Theopaschitas*. F. Scheidweiler opina que su verdadero autor es Eustacio de Antioquía; cf. *supra*, p.340.—Un nuevo fragmento se puede ver en SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Contra impium Grammaticum* III 17, ed. J. LEBON: CSCO 94 (1929) 207.

PROCLO DE CONSTANTINOPLA

Proclo fue el segundo sucesor de Nestorio. Nombrado patriarca de Constantinopla el 434, fue él quien, en 438, mandó traer el cuerpo de San Juan Crisóstomo a la capital y lo transportó en solemne procesión a la iglesia de los Apóstoles entre las aclamaciones de la población entera. El año 426 había sido consagrado arzobispo de Cícico, en el Proponto, sin poder tomar posesión de su sede. Obligado por esta razón a permanecer en Constantinopla, alcanzó gran renombre como predicador, y el año 428 ó 429 pronunció el famoso sermón en presencia de Nestorio en el que ensalzaba a la Santísima Virgen como *Theotokos*. Nestorio le replicó con otra homilía en la que ponía en guardia contra este título. Proclo no tomó parte activa en la controversia que siguió a este incidente ni en el concilio de Efeso, pero contribuyó notablemente a que se recibiera su definición en la capital. Ayudó a reforzar la unión que se logró el año 434 entre los orientales y Cirilo de Alejandría. Se granjeó la confianza de los juanistas y llevó a cabo su reconciliación. Puso fin, antes de que se extendiera a otras partes, a la peligrosa disputa en torno a Teodoro de Mopsuestia, que amenazaba a la iglesia de Armenia. El *Trisagion* que introdujo en la liturgia de Constantinopla prueba igualmente que estaba interesado en promover el culto. Murió el año 446.

Estudios: E. SCHWARTZ, *Konzilsstudien* (Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Strassburg. Heft 20 (1914) 18-53; F. X. BAUER, *Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts* (Munich 1919); G. FRITZ: DTC 13 (1936) 662-670; M. RICHARD, *Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie: Mémoial L. Petit* (Bucarest 1948) 393-412; W. ENSSLIN, *Proklos, Bischof von Konstantinopel*: PWK 23 (1957) 183-186; J. TROILLARD, *Réflexions sur τὸ ὄχημα dans les éléments de théologie de Proclus*: REG 70 (1957) 102-107.

ESCRITOS

I. *Sermones*

Sócrates menciona varias veces (*Hist. eccl.* 7,28.41.43) que Proclo había estudiado retórica y era un orador sagrado sobresaliente. No hay duda de que figura entre los mejores predicadores de la Iglesia griega en el siglo V y de que fue un digno sucesor de Crisóstomo en la sede de Constantinopla. Se le atribuyen unas 27 homilias, algunas de autenticidad dudosa; tres se conservan solamente en traducción siríaca. Las más son sermones pronunciados en fiestas litúrgicas del Señor: *De nativitate* (hom.4), *De circumcissione octavo post nativitatem die* (2), *In s. theophaniam* (7), *In transfigurationem* (8), *In ramos palmarum* (9), *In s. quintam feriam* (10), *In s. parasceven* (11), *In resurrectionem* (12).

Las *Or.* 1, 5 y 6 están dedicadas a la Santísima Virgen. La primera, *Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam* (PG 65,679ss), es la que hemos recordado más arriba que pronunció en presencia de Nestorio. Su texto griego se encuentra también en las actas del concilio de Efeso (MANSI, 4,577-588). Poseemos, además, traducciones siríaca, armenia y etiópica.

La *Or.* 6, *Laudatio S. Dei genitricis Mariae*, es espuria. Hace una descripción imaginaria de la Anunciación con diálogos largos entre José y María (9) y entre María y Gabriel (11). Su forma métrica parece que influyó en los *contakia* de Romanos y de otros poetas. Debe de estar compuesta en una fecha más reciente.

La *Or.* 18 es un panegírico de San Pablo; la 19, de San Andrés; la 20, de San Juan Crisóstomo; la 25, de San Clemente de Ancira, mártir del siglo IV. B. Marx ha atribuido recientemente a Proclo más de 80 sermones que se conservan entre los *spuria* de Crisóstomo, dos de ellos todavía inéditos. Algunas de estas atribuciones no son demasiado convincentes.

La mayor parte de los sermones de Proclo tratan de cuestiones dogmáticas, en especial del dogma de la Encarnación. En la *Hom.* 3, *De dogmate incarnationis*, afirma: «Sólo hay un único Hijo, porque las dos naturalezas no están divididas en dos personas, sino que el plan adorable de salvación (economía) une las dos naturalezas a una persona». Esta sentencia la citaron con frecuencia los escritores patrísticos griegos (cf. *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, ed. DIEKAMP, 48). Esta interesante homilía ha sido transmitida no solamente en el original griego, sino también en una versión siríaca y en otra copta. Sólo estas dos últimas contienen el texto completo. Lebon es de la opinión que parte del mérito por un sermón sobre Nuestra Señora, de Atico de Constantinopla, le corresponde a Proclo (PG 65,716-721; 59,707-710), de la cual el mismo Le-

bon ha publicado una versión siríaca con la traducción latina, y M. Brière con la traducción francesa. A la Santísima Virgen se le llama aquí *Theotokos*, por lo cual Cirilo de Alejandría (*De recta fide ad reginas*: PG 76,1213; *Ep.* 14: PG 77,97) y el concilio de Efeso (MANSI, 4,1193-1196) la citan como un testimonio de la fe ortodoxa en contra del nestorianismo. C. Martin ha demostrado que el sermón sobre la Ascensión que Focio atribuye a Nilo (*Bibl. cod.* 200), en realidad pertenece a Proclo.

Amand de Mendieta publicó un sermón de Navidad del Pseudo-Basilio que quizás pertenezca a Proclo. Hay fundamento para pensar que irán apareciendo más homilias en los manuscritos y entre los *spuria* de otros autores.

Ediciones: PG 65,679-850; nueva edición crítica del famoso sermón mariano (*Or.* 1): E. SCHWARTZ: ACO I 1,1 (1927) 103-7.—Una versión copta de *Hom.* 3 *De dogmate incarnationis* fue publicada por E. A. W. BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1910) 97-104 (texto copto), 241-247 (traducción inglesa), 381-386 (traducción inglesa de la versión siríaca). El texto siríaco fue editado por J. B. CHABOT: RAL ser.5 vol.5 (1896) 178-197 (*hom.*3-5).—C. Moss, *Proclus of Constantinople's Homily on the Nativity*: Mus 42 (1929) 61-73, llenó la laguna que había en la versión siríaca de una de las homilias sobre la Navidad publicada por Chabot.—C. MARTIN, *Un florilège grec d'homélies christologiques du IV^e et V^e siècles sur la Nativité* (Paris. Gr. 1491): Mus 54 (1941) 20-30.40-8, publicó por vez primera el texto griego (que hasta entonces se creía perdido) de los dos sermones de Navidad; la versión latina de estos sermones, en PG 65,841-846, y la versión siríaca, en CHABOT, l.c.—Para el sermón atribuido a Atico (PG 59,707-710), cf. J. LEBON, *Discours d'Atticus de Constantinople «sur la sainte Mère de Dieu»*: Mus 46 (1933) 167-202 (texto siríaco y traducción latina); M. BRIÈRE, *Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople*: ROC 29 (1933-1934) 160-180 (texto siríaco y traducción francesa).—Para una versión armenia del sermón de Epifanía, cf. G. SARKISSIAN, *Homilia de Proclo de Constantinople sobre Epifanía* (en armenio): Bazmavēp 92 (1934) 5-8.—Para las versiones siríaca, armenia y etíope de la *Oratio 1*, cf. F. X. BAUER, o.c., 24.—E. AMAND, DE MENDIETA, *Une homélie grecque inédite antinestorienne du V^e siècle sur l'Incarnation du Seigneur*: RB 58 (1948) 223-263 (texto griego y traducción francesa). Cf. ID., *À propos d'une édition princeps*: RB 62 (1952) 300-1 (notas sobre el *theotokos*); S. Y. RUDBERG, *Le texte de l'homélie pseudo-basilienne sur l'Incarnation du Seigneur*: RB 62 (1952) 189-200 (crítica textual); F. J. LEROY, *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes* (ST 247) (Ciudad del Vaticano 1967) (edición de ocho homilias nuevas).

Estudios: Sobre los manuscritos, cf. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I 1* (TU 50) (Leipzig 1937) 132ss; A. KIRPITSCHNIKOW, *Reimprosa im 5. Jahrhundert*: BZ 1 (1892) 527-530 (sobre la espuria *Or.* 6). Cf. P. MASS, *Das Kontakion*: BZ 19 (1910) 285-306; G. LA PIANA, *Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica drammatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX*: Roma e l'Oriente 2 (1911); 3 (1911-1912); 4 (1912) 47ss: Testo dell'omelia atribuita a S. Proclo; 167ss: Ricostruzione metrica dei frammenti drammatici conservati nell'omelia atribuita a S. Proclo; C. MARTIN, *Proclus de Constantinople, Nestorius et le «bienheureux Nil»*. Εἰς τὴν Ἀνάληψιν: RHE 32 (1936) 929-932 (este sermón de la Ascensión pertenece a Proclo); ID., *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα. *À propos de l'ori-*

ginalité d'une homélie attribuée à Proclus de Constantinople: RHE 33 (1937) 255-276 (demuestra que el sermón de Pascua PG 65,796-800 utiliza como fuente a Hipólito de Roma); B. MARX, *Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münster 1940); F. OGARA, *La homilía intitulada De sacerdotio liber septimus*: Greg 27 (1946) 145-155 (la homilía PG 48,1067ss pertenece a Proclo).—Sobre la autenticidad de los sermones marianos, cf. R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale* (París 1953) 161.163. 164s.—J. G. DAVIES, *Proclus and Pseudo-Nilus*: HThR 49 (1956) 179-181 (el sermón de la Ascensión que Focio menciona como perteneciente a Nilo hay que atribuirlo a Proclo); S. Y. RUDBERG, *L'homélie pseudo-basilienne Consolatoria ad aegrotum*: Mus 82 (1959) 301-322 (no es de Basilio, sino de Proclo); F. J. LEROY, *Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge*: Byz 33 (1963) 357-384; J. A. DE ALDAMA, *Investigaciones recientes sobre las homilías de San Proclo de Constantinopla*: EE 39 (1964) 239-244; F. J. LEROY, *Le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge (in Annuntiationem), Jérusalem et Proclus de Constantinople (hom.6)*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 230-232; Id., *L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes* (ST 247) (Ciudad del Vaticano 1967); R. CARO, *Proclo de Constantinopla, orador mariano del siglo V*: Marianum 29 (1967) 377-492; J. M. SAUGET, *Une homélie de Proclus de Constantinople sur l'ascension de Notre-Seigneur en version syriaque*: Mus 82 (1969) 5-33.

2. Cartas

Las siete cartas suyas que han llegado hasta nosotros tienen que ver con la controversia nestoriana. La más famosa de todas es *Ep. 2*, dirigida a los armenios y llamada comúnmente *Tomus ad Armenios*. Esta exposición de la doctrina del único Cristo en dos naturalezas, dirigida contra Teodoro de Mopsuestia, se conserva también en una traducción latina de Dionisio el Exiguo. Aunque a Teodoro no se le menciona de nombre, la pregunta de los obispos armenios, que se conserva en siríaco, y a la cual responde Proclo, prueba que se refiere a él.

Las otras siete cartas existen solamente en traducción latina, la mayor parte mutiladas. La *Ep. 4* contiene la famosa frase: «Uno de la Trinidad fue crucificado según la carne», destinada a jugar un papel importante en la controversia teopasquita del siglo VI, aunque resulta difícil creer que haya sido Proclo el que acuñó esta fórmula. Las siete cartas van dirigidas a Juan y a Domno de Antioquía y al diácono Máximo. De las diecisiete piezas que aparecen en Migne (65,851-886), las restantes no son de Proclo, sino escritas a él por otros. De toda la colección, a Proclo pertenecen únicamente los números 2.3.4. 10.11.13.17.

Otra epístola, que recoge una profesión de fe y está dirigida *Ad singulos occidentis episcopos*, fue editada primeramente por A. Amelli (Spicilegium Cassinense I [1888]144ss) y nuevamente por E. Schwartz (Acta concil. oec. IV 2,65ss). Discute la doctrina de la Trinidad y de la Encarnación y defiende la libertad de la voluntad humana contra la superstición astrológica. Schwartz la considera espuria; en cambio, A. Ehrhard

(BZ 23 [1914-1919] 485) y F. Diekamp (ThR 16 [1917] 357s) están convencidos de su autenticidad.

El fragmento *De traditione divinae missae* (PG 65,849-852) no es de Proclo, sino de un autor posterior.

Ediciones: PG 65,851-886.—*Tomus ad Armenios:* PG 65,856-875; nueva edición crítica: E. SCHWARTZ: ACO IV 2 (1914) 187-195 (texto griego): 196-205 (traducción latina de Dionisio el Exiguo, quien al final añade la fecha: 435).—Versión siríaca: J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca* 3,2 (Leiden 1870) 103-115.—Versión armenia: A. VARDANIAN, *Kleine klassische Texte* vol.2 (Viena 1923); cf. ID., *Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak*: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 27 (1913) 415-441.—*Epistola uniformis ad singulos occidentis episcopos:* E. SCHWARTZ: ACO IV 2 (1914) 65-68.

Traducción alemana: K. AHRENS y G. KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor* (Leipzig 1899) 27-41 (*Tomus ad Armenios*).

Estudios: Para el *Tomus ad Armenios*, cf. R. DEVREESSE, *Le début de la querelle des Trois Chapitres: La lettre d'Ibas et le tome de Proclus*: RSR 11 (1931) 543-565; ID., *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141) (Ciudad del Vaticano 1948) 125-152.180-3.186-9.—Para la *Ep. 4*, cf. M. RICHARD, *Proclus de Constantinople et le théopaschisme*: RHE 38 (1942) 303-331 (el autor de la frase *Unus de Trinitate passus est carne* no es Proclo); W. ELERT, *Die theopaschitische Formel*: ThLZ 75 (1950) 195-206 (historia de esta fórmula).—Sobre las seis cartas a Juan y Domno de Antioquía y al diácono Máximo, cf. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mop.* 151-2.167-8.—VAHAN INGLISIAN, *Die Beziehungen des Patriarchen Proklus von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien*: OC 41 (1957) 35-50 (*Tomus ad Armenios*).

GENADIO DE CONSTANTINOPLA

Genadio fue patriarca de Constantinopla desde el año 458 hasta el 471. Su homónimo Genadio de Marsella nos informa así de él (*De vir. ill.* 89): «Genadio, patriarca de la iglesia de Constantinopla, hombre de brillante palabra y gran genio, estaba tan bien equipado por sus lecturas de los antiguos, que fue capaz de interpretar a todo el profeta Daniel, comentándolo palabra por palabra. Compuso también muchas homilías. Murió siendo emperador León el Mayor». Ninguna de estas obras se ha conservado, y no fueron ellas en manera alguna las únicas que escribió. Además de su comentario a Daniel, explicó el Génesis, el Exodo, el Salterio y todas las Epístolas de San Pablo. Se han salvado fragmentos considerables de estos escritos, principalmente en las *catenae*. Los del Génesis y Romanos merecen una mención particular. Devreesse publicó siete pasajes de su comentario sobre el Génesis y uno del Exodo. K. Staab logró reconstruir unas tres cuartas partes del comentario sobre la Epístola a los Romanos. El *Cod. Vindob. theol.* 166, por ejemplo, le facilitó la exégesis completa de Rom 1,5 - 2,5 y el *Cod. Vat.* 762 la de Rom 5,12 - 15,52. Estos restos demuestran claramente que seguía la Escuela de Antioquía.

Sus escritos dogmáticos no se han conservado mejor que los exegéticos. Facundo de Hermiana menciona un tratado con-

tra los *Doce anatematismos* de Cirilo de Alejandría (*Pro def. trium capit.* 2,4: PL 67,571), de excepcional sutileza y mordacidad. Facundo cita varios pasajes de esta polémica, escrita probablemente hacia el año 431.

En su *Sacra parallela* (PG 86,2,2044), San Juan Damasceno cita un pasaje de su tratado *Ad Parthenium*, secuaz de Nestorio. El extracto gira en torno al origen del alma humana. Por otros fragmentos del mismo tratado, publicados por Diekamp, es evidente que la obra constaba por lo menos de dos libros. Genadio compuso también una alabanza del tomo del papa León Magno *Ad Flavianum*, que el pontífice había dirigido particularmente en contra de la herejía de Eutiques y que fue reconocido oficialmente por el concilio de Calcedonia (451) como la declaración clásica autorizada de la doctrina católica de la Encarnación. El fragmento que se conserva de este encomio muestra la inmensa gratitud del autor hacia Calcedonia y prueba la ortodoxia de su punto de vista.

La única obra que nos ha llegado íntegra es su *Epistola encyclica* contra la simonía, escrita desde un sínodo celebrado en Constantinopla el año 458 ó 459. Esta encíclica nos ha llegado en dos recensiones.

Genadio murió el 471. Le sucedió Acacio, el instigador del cisma llamado acaciano, que rompió todas las relaciones entre Roma y Constantinopla y que persistió hasta la subida al trono de Justino, el año 518. Las Iglesias orientales veneran a Genadio como santo y celebran su fiesta el 25 de agosto y el 17 de noviembre.

Ediciones: PG 85,1613-1734. *Epistola encyclica:* PG 85,1613-1622; K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster 1933) 352-418; F. DIEKAMP, *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) (Roma 1938) 73-108 (fragmentos del tratado contra los doce anatematismos de Cirilo, del tratado *Ad Parthenium*, del *encomium* sobre el tomo del papa León, de la *Epistola encyclica*, de varias cartas); R. DEVREESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque:* RBibl 45 (1936) 384; Id., *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* (ST 201) (Ciudad del Vaticano 1959) 183-185 (siete fragmentos sobre el Génesis y uno sobre el Exodo).

Estudios: F. DIEKAMP, o.c., 54-72 (su vida y sus obras); J. KIRCHMEYER, *Gennade de Constantinople (saint):* DSp 6 (1965) 204-205.

BASILIO DE SELEUCIA

Basilio, desde el año 440 aproximadamente arzobispo de Seleucia, en Isauria, actuó de un modo extraño en los acontecimientos que desembocaron en el concilio de Calcedonia del 451. Primeramente, en el sínodo de Constantinopla del 448, votó en contra del monofisitismo; en el «latrocinio» de Efeso, el 449, se declaró en favor de Eutiques, y, en cambio, en Calcedonia puso su firma en el tomo del papa León Magno *Ad Flavianum* que condenaba a Eutiques y a Dióscoro. El 458, en unión con los demás obispos de Isauria, escribió una carta al

emperador León I pidiendo que se mantuvieran las decisiones del concilio de Calcedonia y que fuera depuesto el patriarca intruso de Alejandría, el monofisita Timoteo Aeluro. Esta carta, con su firma, se conserva en una traducción latina (MANSI, 7,559-563; SCHWARTZ, *Act. conc.* II 5,46-9). Murió hacia el año 469.

Estudios: A. JÜLICHER: PWK 3 (1899) 55; P. GODET: DTC 2 (1905) 459-460; T. P. CAMELOT, *De Nestorius à Eutyches*: CGG 1 (1951) 233-234; E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 174-184 (fecha de su muerte: 468); M. VAN PARYS, *L'évolution de la doctrine christologique de Basile de Séleucie*: Irénikon 44 (1971) 493-514.

SUS ESCRITOS

Los tratados que nos quedan de él nos le muestran muy versado en literatura clásica y bien formado en retórica. Focio le echa en cara su falta de simplicidad y naturalidad y el uso excesivo de tropos y figuras. Advierte en su exégesis la influencia de Basilio Magno y Crisóstomo (*Bibl. cod.* 168).

1. Sermones

Focio conocía 15 homilías, pero habla además de «otras obras», que pudieron ser también sermones. La edición de Migne (85,27-474) contiene una serie de 41 sermones de Basilio sobre las Escrituras y sobre personajes bíblicos. B. Marx ha demostrado que el n.38, *Contra iudaeos de Salvatoris adventu demonstratio*, sobre Daniel 9,20s, y el n.39, sobre la Anunciación, no pueden ser auténticos; este último pertenece probablemente a Proclo de Constantinopla (c. *supra*, p.581s). El resto de la serie son discursos sobre diversos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento y sobre acontecimientos de la historia bíblica. Basilio tiene propensión a dramatizar estos acontecimientos y a introducir a los personajes bíblicos hablando en monólogos y diálogos. En algunos de estos diálogos se inspiró en el siglo VI para sus *contakia* el gran himnógrafo griego Romanos Melodos. El n.27, *In Olympia*, fustiga a los cristianos que frecuentan los inmorales juegos olímpicos. El último, n.41, lleva por título *Laudatio S. Christi protomartyris Stephani deque eius pretiosi corporis inventione*. Su autenticidad ha sido puesta en tela de juicio.

Además, debemos devolver a Basilio, como lo hacen los manuscritos, seis sermones pseudo-atanasianos (PG 28,1047-1061; 1073-1108). Camelot publicó una homilía *In Lazarum*, tomándola del *Cod. Vat. Ottob. Gr.* 14. Hay dos más todavía inéditas (cf. PG 85,17s).

Ediciones: PG 85,27-474; T. P. CAMELOT, *Une homélie inédite de Basile de Séleucie*: Mélanges A. M. Desrousseaux (París 1937) 35-48; M. AUBINEAU, *Homélie Paschales*: SCH 187 (París 1972) 167-277 (ed. crít., introd., trad. y com. de la *Homilia in S. Pascha*).

Traducción francesa: M. AUBINEAU, l.c.

Estudios: P. MAAS, *Das Kontakion*: BZ 19 (1910) 285-306 (Romanos y Basilio de Seleucia); cf. A. BAUMSTARK, *Zwei syrische Weihnachtslieder*: OC N.S. 1 (1911) 193-203; F. FENNER, *De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae* Diss. (Marburg 1912); B. MARX, *Procliana* (Münster 1940) 84-89 (*Hom.* 39); Id., *Der homiletische Nachlass des Basilius von Seleukia*: OCP 7 (1941) 329-369; F. HALKIN, *Hagiographie grecque et patrologie*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 465-467 (*Hom. In Lazarum*); R. CARO, *Revalorización de algunas homilias marianas del siglo V*: Marianum 19 (1967) 1-86 (homilias de Basilio de Seleucia).

2. *De vita et miraculis S. Theclae libri II*

El primero de estos dos libros contiene una narración prolija de la vida de la llamada protomártir Tecla; el segundo describe los 31 milagros realizados en su sepulcro de Seleucia. El primero parafrasea, interpola y corrige las *Acta Pauli et Theclae apócrifas* (cf. vol. I p. 137). El segundo, mutilado al final, es interesante en extremo para la historia de las peregrinaciones y de los sustitutivos cristianos de los traumatizantes paganos. La obra no tiene ningún valor histórico fuera del núcleo de verdad que puedan tener los Hechos apócrifos.

Como es en prosa, no puede ser el «poema» de Basilio sobre la protomártir Tecla, que describe Focio como «hazañas, combate y victorias» de la gran Santa.

Edición: PG 85,477-618.

Estudios: Véase la bibliografía del vol. I p. 138-139.— E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche* (Tubinga 1904) 205-214; I. RADERMACHER, *Hippolytus und Tekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*: SAW 182,3 (1916) 121-126; H. DELEHAYE, *Les recueils antiques de miracles des saints*: AB 53 (1925) 49-57 (Les miracles de sainte Thècle); B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa* (Münster 1950) 141-4.151-5; H. LECLERQ: DAL 15 (1953) 2225-2236.

HISTORIADORES ECLESIASTICOS DE CONSTANTINOPLA

Cuatro historiadores de la Iglesia escogieron la ciudad de Constantinopla para componer en ella sus voluminosas obras. Tres de ellos, que eran seculares, escribieron continuaciones a la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, entre ellos un arriano, Filostorgio. El sacerdote Felipe fue más allá y publicó una *Historia eclesiástica* empezando desde la creación del mundo.

FELIPE DE SIDO

Felipe era natural de Sido, en Panfilia. Le ordenó de diácono en Constantinopla San Juan Crisóstomo, quien en una de sus cartas (PG 52,729) da a entender que llegaron a ser grandes amigos. Ordenado sacerdote, fue por tres veces candidato frustrado al patriarcado, los años 426, 428 y 431, cuando fueron elegidos Sisinio, Nestorio y Maximiano respectivamente.

Entre los años 434 y 439 publicó una voluminosa obra con el título de *Historia cristiana* (Χριστιανική ιστορία), en 36 libros, que comprendían casi mil *tomoi*. Se extendía desde la creación del mundo hasta el año 426 aproximadamente. Sólo quedan pequeños fragmentos, pero Sócrates y Focio nos dan una valiosa información acerca de las características de la obra. El primero dice lo siguiente (*Hist. eccl.* 7,27) :

A su obra no le dio el título de *Historia eclesiástica*, sino *cristiana*. Recoge en ella mucho material, queriendo demostrar que no ignoraba las doctrinas filosóficas. Por esta razón hace mención continuamente de teoremas geométricos, astronómicos, aritméticos y músicos. Describe islas y montes y árboles y otras cosas de poca monta. Por esto, a mi entender, su obra resulta inútil tanto para la gente inculta como para los doctos. Pues los incultos no son capaces de apreciar la elegancia del lenguaje, y los cultos condenan la verbosidad. Pero cada cual juzgue los libros según su opinión. Yo digo que confunde las fechas de los acontecimientos. Habiendo recordado la época del emperador Teodosio, en seguida pasa al tiempo del obispo Atanasio, y esto lo hace con frecuencia.

En tiempo de Focio todavía se podían leer veinticuatro de los veintiséis libros originales, como nos dice él mismo. Describe como sigue el lenguaje y el estilo de Felipe (*Bibl. cod.* 35) :

Se leyó el libro de Felipe de Sido cuyo título es *Historia cristiana*. Empieza con aquello de «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». Narra la historia de Moisés; unas cosas sucintamente; otras, en cambio, extensamente. El primer libro comprende veinticuatro volúmenes; igualmente los restantes veintitrés libros, cada uno veinticuatro volúmenes, que hemos visto hasta el presente. Hay profusión de palabras, pero sin gracia ni elegancia; causa hastío y aun repugnancia. Busca más la ostentación que la utilidad. Incluye muchas cosas que nada tienen que ver con la historia, hasta el punto de que, más que historia, se diría un tratado sobre temas ajenos. Fue contemporáneo de Sisinio y de Proclo, patriarcas de Constantinopla. En su historia ataca muchas veces a Sisinio, porque dice que, ejerciendo los dos el mismo oficio y mientras a Felipe se le consideraba más elocuente, fue elegido Sisinio para la sede patriarcal.

Es posible que a la desaparición del libro contribuyera su voluminoso tamaño. No obstante la crítica de Sócrates y Focio, es de lamentar que no haya llegado a nosotros, pues tuvo que contener mucha información que falta en la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Lo poco que se ha salvado se encuentra en la colección de extractos del *Codex Baroccianus* 142. del siglo XIV

o xv, en Oxford. Uno de ellos contiene la discutidísima afirmación de que Papías aseguraba que los apóstoles Juan y su hermano Santiago fueron martirizados por los judíos. El fragmento reza así:

Papías, obispo de Hierápolis, que fue oyente de Juan el Teólogo y compañero de Policarpo, escribió cinco libros de sentencias del Señor. En ellos, haciendo el recuento de los Apóstoles, después de nombrar a Pedro y Juan, a Felipe, a Tomás y Mateo, pone entre los discípulos del Señor a Aristión y a otro Juan, a quien además da el nombre de *anciano*. De ahí que opinen algunos que de este Juan son las dos epístolas menores y católicas que corren bajo el nombre de Juan, pues los antiguos no reconocen más que la primera. Mas otros han llegado, errando en ello, a atribuirle también el Apocalipsis. Papías se equivoca también acerca del milenio, y de él procede el error de Ireneo. Papías, en su segundo libro, afirma que Juan el Teólogo y su hermano Santiago fueron muertos por los judíos. El citado Papías contó, como cosa recibida de las hijas de Felipe, que Barsabás, llamado también Justo, habiendo sido obligado por los infieles a beber un veneno de víbora, fue guardado, en el nombre del Señor, sin daño. Cuenta, además, otros prodigios, y señaladamente la resurrección de entre los muertos de la madre de Manaimo; y sobre los resucitados por Cristo de entre los muertos dice que vivieron hasta el tiempo de Adriano (BAC 65,882, trad. D. Ruiz Bueno).

Otro fragmento que se encuentra en el mismo códice lo publicó en 1689 Dodwell. Trata de la escuela catequética de Alejandría y contiene una lista de sus jefes.

La *Historia cristiana* no fue la única obra de Felipe de Sido. Sócrates nos informa que compuso algunas otras: «Deseando imitar el estilo asiático, compuso muchos tratados. Refutó los libros del emperador Juliano» (*Hist. eccl.* 7,27). Nada más se sabe de esta última obra.

Fragmentos: H. DODWELL, *Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione* (Oxford 1689) 488; C. DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierus in bisher unbekanntem Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes* (TU 5,2) (Leipzig 1888) 165-184; A. WIRTH, *Aus orientalischen Chroniken* (Frankfurt a. M. 1894) 208-210 (sobre Adán y Eva); E. BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden* (TU 19,3) (Leipzig 1899) 153-164.

Estudios: E. BRATKE, l.c.; D. SERRUYS, *Autour d'un fragment de Philippe de Side: Mélanges d'archéol. et d'histoire* 26 (1906) 335-349 (sobre Adán y Eva); F. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥΣ II* (Münster 1922) 252-262 (Der Kult von Hierapolis und das Religionsgespräch am Hof der Sassaniden); P. HESELER, *Neues zur «Vita Constantini» des Codex Angelicus* 22: Byz 10 (1935) 400; H. G. OPITZ: PWK 19 (1938) 2350-2351;

E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 82-91; H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Munich 1959) 381.

FILOSTORGIO

Filostorgio había nacido, hacia el 368, en Boriso (en la Cappadocia Secunda), pero a la edad de veinte años marchó a Constantinopla, donde pasó la mayor parte de su vida. Aunque seglar, fue adepto y ardiente admirador de Eunomio (cf. *supra*, p.342).

Estando en Constantinopla, entre los años 425 y 433, publicó una *Historia eclesiástica* en doce libros, que cubren el período 300-425, aparentemente como una continuación de Eusebio, pero en realidad como una tardía apología del arrianismo extremista de Eunomio. Focio describe así (*Bibl. cod.* 40) su extensión, contenido, estilo y tendencias:

Se leyó la llamada *Historia eclesiástica* de Filostorgio el arriano. Hace narraciones que son contrarias a casi todos los historiadores eclesiásticos. Ensalza a todos los arrianos, insulta con ultrajes a los ortodoxos, de suerte que su historia no parece historia, sino alabanza de herejes y simple censura y ataque de los ortodoxos. Su estilo es elegante y emplea, sin causar tedio y con gracia, voces poéticas. El uso de figuras en forma expresiva convierte su lectura en agradable y placentera; sólo que a veces las exagera y las fuerza demasiado, haciéndose frío e inoportuno. Sabe adornar su lenguaje con variedad, hasta con exceso; así es que el lector se ve arrastrado a obscuridades que no siempre son agradables. En muchas ocasiones da también máximas por cuenta propia. Empieza su historia a partir del momento en que Arrio empezó a prestar atención a la herejía hasta que fue llamado nuevamente el impío Aecio. Este Aecio fue removido de su ministerio por sus mismos compañeros herejes, porque los superó en impiedad, como lo cuenta el mismo Filostorgio contra su voluntad. Volvió a llamarle el impío Juliano y le recibió amigablemente. Su historia, que comprende un volumen en seis libros, llega hasta este período. El autor es un mentiroso y no se abstiene de usar fábulas. Alaba principalmente por su doctrina a Aecio y a Eunomio, por ser los únicos que purificaron las doctrinas de la fe que se habían contaminado con el tiempo, mintiendo enormemente. Por sus maravillosas obras y por sus vidas ensalza a Eusebio de Nicomedia, a quien llama el Grande; a Teófilo el Indio y a otros muchos. Censura la intolerable severidad y la invencible picardía de Aecio, obispo de Cesarea, en Palestina; dice de él que con esto se impuso a todos, tanto a los que pensaban como él,

aunque se odiaran mutuamente, como a los que eran partidarios de ideas contrarias. Esto es lo que leímos. Después de no mucho tiempo se encontraron otros seis libros en otro volumen, de manera que la obra completa se compone de doce libros. Si se juntan las letras iniciales de cada libro, forman el nombre de Filostorgio. Llega hasta los años de Teodosio el Joven y se detiene cuando, muerto Honorio, Teodosio entrega el cetro de Roma a su primo Valentiniano el Joven, hijo de Constancio y Placidia.

A pesar de su fanatismo contra los ortodoxos, Filostorgio no se atrevió a atacar a Gregorio el Teólogo [Nacianceno], sino que alaba su doctrina, aun contra su voluntad. En cambio, trató de calumniar a Basilio el Grande; con ello no hizo otra cosa que acrecentar su fama. Se vio forzado por la misma evidencia a reconocer el vigor y la belleza de su oratoria en los panegíricos, aunque tímidamente le llama temerario e inexperto en las controversias, porque osó atacar los escritos de Eunomio.

Además de este interesante informe, Focio publicó por separado un *Epítome*, una serie de extractos entresacados de los doce libros. Como la obra de Filostorgio ha desaparecido, este *Epítome* sirve de esqueleto para su reconstrucción. Se conserva en varios manuscritos, cuyo arquetipo es el *Cod. Barocc. 142*, del siglo XIV. Fragmentos aislados se conservan también en la *Passio Artemii*, compuesto por Juan de Rodas en el siglo IX; en Suidas y en la *Vita Constantini*, que se encuentra en el *Cod. Angelicus 22* y fue editada por Opitz; otros fragmentos aún, en el *Thesaurus orthodoxae fidei* de Nicetas Acominatus y en dos epigramas de la *Anthologia Palatina*. Estos residuos demuestran que Filostorgio se valió de muy buenas fuentes, que ya no existen, en especial de documentos de origen arriano, que proporcionan valiosísima información para la historia de esta controversia y de sus personalidades principales. Por esta razón, la pérdida del texto completo es de lamentar, a pesar de su parcialismo y de sus inexactitudes.

Uno de los fragmentos revela que Filostorgio había escrito antes una *Refutación de Porfirio* y un *Encomio sobre Eunomio*, de los que no sabemos otra cosa.

Ediciones: PG 65,459-624; edición crítica: J. BIDEZ, *Philostorgius. Kirchengeschichte:* GCS 21 (1913) 1-150; *Anfang der Artemii Passio mit Philostorgius Angaben über Artemius:* *ibid.*, 151-7; H. G. OPITZ, *Die Vita Constantini des Cod. Ang. Gr. 22:* Byz 9 (1934) 535-593 (contiene el texto completo de la *Vita* con los fragmentos de Filostorgio); nuevos fragmentos: P. HESELER, *Neues zur «Vita Constantini» des Codex Angelicus 22:* Byz 10 (1935) 399-402; J. BIDEZ, *Fragments nouveaux de Philostorge sur la vie de Constantin:* *ibid.* 403-442.

Traducción inglesa: E. WALFORD, *The Ecclesiastical History of Sozomen... also the Ecclesiastical History of Philostorgius as Epitomized by Photius* (Londres 1855).

Estudios: P. BATIFFOL, *Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius*: RQ 3 (1889) 252-289; Id., *Die Textüberlieferung der Kirchengeschichte des Philostorgius*: RQ 4 (1890) 134-143; Id., *Quaestiones Philostorgianae* (thesis) (París 1891); Id., *Un historiographe anonyme arien du IV^o siècle*: RQ (1895) 57-97 (una fuente de Filostorgio); L. JEEP, *Zur Ueberlieferung, des Philostorgius* (TU 17,3b,2) (Leipzig 1899); J. R. ASMUS, *Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Philostorgios*: BZ 4 (1895) 30-44; J. BIDEZ: GCS 21 (1913) IX-CLXIII (introducciones importantes sobre manuscritos, fuentes, vida, educación e intención de Filostorgio); J. MARQUART, *Die schwarzen Syrer des Philostorgius*: ThLZ 38 (1913) 705-709; G. FRITZ: DTC 12 (1935) 1495-1498; G. GENTZ y K. ALAND, *Die Quellen der Kirchengeschichte des Nicephorus und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker*: ZNW 42 (1949) 104-141; G. SOURY y A. DAIN, *Anthologie VII* (París 1957) (Antología Palatina n.193-194).

S O C R A T E S

El historiador de la Iglesia Sócrates nació hacia el año 380 en Constantinopla, donde fue educado por los gramáticos paganos Eladio y Ammonio. Más tarde se hizo abogado.

A instancias de un tal Teodoro escribió una *Historia eclesiástica* en siete libros, que pretendía ser una continuación del tratado de Eusebio, como lo anuncia expresamente en la introducción. Se extiende desde la abdicación de Diocleciano, el año 305, hasta el 439. Cada libro cubre el reinado de un emperador hasta su muerte. Es, con mucho, la mejor continuación de Eusebio, a quien sobrepasa en objetividad y sinceridad, aun cuando su manera de tratar los hechos adolezca de cierta falta de colorido y de interés teológico. Su atención se concentra principalmente en las vicisitudes de la Iglesia, aunque no descuida absolutamente la historia profana. Atraen su interés especialmente los acontecimientos relacionados con Constantinopla. Los novacianos despiertan en él cierta simpatía. Examina concienzudamente sus fuentes y las menciona en la mayoría de los casos. Toma de Rufino, Eusebio, de los tratados históricos y polémicos y de las cartas de Atanasio, de Gelasio de Cesarea, de Eutropio, de listas episcopales, y especialmente de una colección de actas conciliares publicadas hacia el 375 por el macedoniano Sabino de Heraclea, de cartas de emperadores y obispos. Como reproduce muchas de estas fuentes al pie de la letra, su obra, que se conserva íntegramente, sigue siendo un almacén inapreciable de información para el historiador.

El texto actual representa una segunda edición. Después de haber publicado la primera, Sócrates se dio cuenta de que algunas de las fuentes que había empleado (especialmente Rufino) no eran seguras. Por eso se creyó obligado a hacer una revisión drástica. Las razones con que justifica esta segunda edición al principio del libro segundo son un testimonio en favor de su escrupulosidad histórica:

Rufino, que escribió una *Historia eclesiástica* en latín, se equivocó en cuestiones de cronología. Por ejemplo,

piensa que la persecución contra Atanasio tuvo lugar después de la muerte de Constantino. Ignora también el destierro que hubo de pasar en las Galias y otras muchas cosas. Nosotros escribimos antes los dos primeros libros de nuestra historia siguiendo a Rufino; pero a partir del tercer libro hasta el séptimo hemos compuesto la obra tomando unos hechos de Rufino, recogiendo otros de distintos autores, y otros, en fin, de boca de gente que aún vive. Más tarde, habiéndonos hecho con los escritos de Atanasio, donde se lamenta de sus sufrimientos y descubre cómo fue desterrado por calumnias de los eusebianos, nos convencimos de que más se debe creer al que ha sufrido y a los testigos de los acontecimientos que a quienes los han conjeturado y, consiguientemente, han errado. Además, habiendo conseguido varias cartas de gente de aquella época, hemos indagado la verdad en lo posible. Por estas razones nos hemos visto obligados a revisar totalmente los libros primero y segundo, conservando aquellos datos en que Rufino no se aparta de la verdad. Ha de saberse también que en la primera edición no pusimos la sentencia de deposición de Arrio, ni las cartas del emperador, sino que nos limitamos a narrar los hechos, para que, al hacerse prolija, la historia no resultara pesada a los lectores. Mas, como había que hacer también esto en atención a ti, Teodoro, santo varón de Dios, para que no ignores lo que los príncipes escribieron expresamente y lo que promulgaron los obispos de diferentes sínodos modificando poco a poco la fe, por lo tanto, en la presente edición hemos insertado todo lo que hemos creído necesario. Habiéndolo hecho ya en el libro primero, trataremos de hacerlo también en este que tenemos entre manos, quiero decir en el segundo.

Este Teodoro a quien dedicó su obra parece que fue miembro del clero o de una orden religiosa, mientras que el propio Sócrates era seglar.

Los mejores manuscritos son los dos *Cod. Florentini*, de los siglos X y XI. Se echa mucho de menos una nueva edición crítica, que ya se está preparando para GCS. En 1897 se publicó una traducción armenia del siglo VII.

Ediciones: PG 67,29-872; ediciones aparte: R. HUSSEY, *Socrates Scholast.: Historia Ecclesiastica* 3 vols. (Oxford 1853); W. BRIGHT (Oxford 1878 y 1893) (reimpresión del texto de Hussey).—Una versión armenia a cargo de TER MOSESEAN (Edschmiadzin 1897); cf. E. PREUSCHEN: *ThLZ* (1902) 210; P. PEETERS, *À propos de la version arménienne de l'historien Socrate*: *Mélanges J. Bidez* 2 (Bruselas 1934) 647-675.

Traducciones: Francesa: L. COUSIN (París 1675 y Amsterdam 1686).—Inglesa: A. C. ZENOS: *LNPF ser.2 vol.2* (1890) 1-178 (reimpresión: Grand Rapids 1952).

Estudios: L. JEEP, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern*: *Jahrbuch f. klass. Philologie, Supplementband* 14 (Leip-

zig 1885) 105-137 (fuentes de Sócrates); S. P. LAMBROS, *Eine neue Fassung des 11. Kapitels des 6. Buches von Sokrates' Kirchengeschichte*: BZ 4 (1895) 481-486; F. GEPPERT, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus* (Leipzig 1898); G. LOESCHKE, *Sokrates*: RE 18 (1906) 481-486; W. ELTESTER: PWK II. Reihe, 3 (1927) 893-901; H. G. OPITZ, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius* (Berlín 1935) 155-157 (crítica textual); P. HESELER: Byz 10 (1935) 438ss (Sócrates bebe su información en Gelasio de Cesarea); F. J. F. JACKSON, *A History of Church History, Studies of Some Historians of the Christian Church* (Cambridge 1939) 73-82; E. PETERSON: EC 11 (1953) 883; B. C. STEPHANIDES, 'Ιστορικαὶ διορθώσεις εἰς τὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἱστορίαν τοῦ Σωκράτους: EEBs 26 (1956) 57-129; G. MORABCSIK, *Byzantinoturcica: I. Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türk-völker* 2.^a ed. (Berlín 1958) 508-510 (manuscritos y bibliografía); F. SCHEIDWEILER, *Die alte Vita Pauli*: ZNW 50 (1959) 91-99 (depende de Sócrates); E. BIHAIN, *La source d'un texte de Socrate (H. E. II, 38, 2) relatif à Cyrille de Jérusalem*: Byz 32 (1962) 81-91; P. PÉRICHON, *Sokrates, Kirchenhistoriker*: LThK² 9 (1964) 859; Id., *Pour une édition nouvelle de l'historien Socrate. Les manuscrits et les versions*: RSR 53 (1965) 112-120; G. DOWNEY, *The Perspective of the Early Church Historians: Greek, Roman and Byzantine Studies* 6 (1965) 57-70; G. C. HANSEN, *Prosarhythmus bei den Kirchenhistorikern Sozomenos und Sokrates*: Byzantinoslavica 26 (1965) 82-93; W.-D. HAUSCHILD, *Die antinizänische Synodalaktensammlung des Sabinus von Heraklea*: VC 24 (1970) 105-126.

SOZOMENO

Sozomeno, contemporáneo de Sócrates, ejerció, igual que él, la abogacía en Constantinopla. Pero él no era natural de la capital, sino de Betelia, cerca de Gaza, en Palestina. Después de viajar hasta Italia (2,24; 7,16), se estableció en Constantinopla. Fue allí donde escribió, entre 439 y 450, su *Historia eclesiástica*, que cubre el período que va del 324 a 425 y quiere ser una continuación de la obra de Eusebio.

Su nombre completo era Salaminio Hermias Sozomeno. Ya en el primer capítulo de su *Historia eclesiástica* nos enteramos de que no es ésta su primera obra, sino que anteriormente había compuesto un compendio de historia de la Iglesia desde la Ascensión hasta el año 323, año del destronamiento de Liciniano; esta obra no se ha conservado:

Me propuse primeramente escribir esta historia desde el principio. Pero, reflexionando que otros ya la habían hecho hasta mis tiempos, Clemente y Hegesipo, varios hábiles sucesores de los Apóstoles, Africano el Historiador y Eusebio, por sobrenombre Pánfilo, hombre peritísimo en las Escrituras divinas y en los poetas y escritores griegos, hice un resumen en dos libros de todo lo que consta que ocurrió en las iglesias desde la Ascensión a los cielos de Cristo hasta la deposición de Liciniano. Y ahora, con la ayuda de Dios, trataré de describir los hechos posteriores.

Su *Historia eclesiástica* comprende nueve libros. Va precedida de unas palabras al emperador Teodosio II, a quien dedica el tratado: «Recibe de mis manos este escrito y examínalo,

y, haciendo las adiciones que te dicte tu exactitud, purifícalo con tu trabajo. Lo que te parezca bueno a ti, parecerá también útil y brillante a los lectores, y después de tu juicio nadie pondrá sus manos en él». A continuación da un índice de materias que prueba que falta el final del último libro que cubría los acontecimientos de los años 425-439:

Mi obra comienza a partir del tercer consulado de los césares Crispo y Constantino, hasta el decimoséptimo consulado [es decir, 439]. Me pareció conveniente dividir toda la obra en nueve partes. Los libros primero y segundo comprenden los acontecimientos ocurridos en la Iglesia bajo Constantino; el tercero y cuarto, bajo sus hijos; el quinto y sexto, la historia bajo Juliano, primo de los hijos del gran Constantino, y Joviano, y más tarde bajo Valentiniano y Valente. Los libros séptimo y octavo nos mostrarán lo que ocurrió bajo los hermanos de Graciano y Valentiniano hasta la proclamación de Teodosio, tu divino abuelo, y hasta que vuestro famoso padre Arcadio, junto con tu tío, el piadosísimo y divino Honorio, recibió el gobierno paterno y le tocó gobernar el Imperio romano. El libro noveno lo dediqué a vuestra majestad, amante de Cristo y santísimo.

Como Teodosio murió el 450, es evidente que la obra tuvo que escribirse entre el año 439, fin del período cubierto por la historia, y el año de la muerte del emperador, y como su contemporáneo Sócrates describe los acontecimientos acaecidos desde 305 hasta 439, y él, por su parte, desde 324 hasta 439, es de esperar que sean frecuentes las narraciones paralelas. Pero hay pasajes extensos que son idénticos en las dos obras o difieren sólo en pocas palabras. Hay, pues, una dependencia grande del uno con respecto del otro, y se ha podido probar que Sozomeno copia frecuentemente el texto de Sócrates, aunque nunca mencione su nombre. Con todo, también él ha consultado por su cuenta otras fuentes y tiene muchos pasajes que no tienen paralelo en Sócrates, como, por ejemplo, la extensa narración de las persecuciones de los cristianos en Persia bajo Sapor II (2,9-14), que evidentemente tomó de las actas de los mártires persas. Quizás su propósito fuera corregir y ampliar la obra de Sócrates. Ciertamente utilizó mayor número de fuentes occidentales que éste. Su estilo es mejor que el de Sócrates, a juicio de Focio (*Bibl. cod.* 30), aunque su sentido histórico y su juicio crítico parecen más débiles, y en sus narraciones da cabida a muchas leyendas.

Ediciones: PG 67,844-1630; edición aparte: R. HUSSEY, *Sozomenus Salam.: Historia Ecclesiastica* (Oxford 1860) 3 vols.; J. BIDEZ y G. C. HANSEN, *Sozomenus, Kirchengeschichte*: GCS 50 (1960).

Traducciones: Alemana: C. HEDIO, *Eusebii Pamphili, Sozomeni, Socratis und Theodoretis Kirchen-Historie* (Estrasburgo 1545).—Francesas: L. COUSIN, *Histoire de l'Église écrite par Sozomène* (Hist. de l'Église III).

(París 1676; reimpresión: Amsterdam 1686); E. COUGNY, Γαλλικῶν συγγραφεῖς ἑλληνικοί V (París 1886) 322-345 (parcial).—*Inglés*: C. D. HARTMAN: LNPF ser.2 vol.2 (Nueva York 1890) 236-427 (reimpresión: Grand Rapids 1952).

Estudios: J. V. SARRAZIN, *De Sozomeni historia num integra sit: Commentationes philologicae Ienenses* 1 (Leipzig 1881) 165-168; L. JEEP, *Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern: Jahrbuch f. klass. Philologie. Supplementband* 14 (Leipzig 1885) 137-154 (Sócrates y Sozomeno); P. BATIFFOL, *Sozomène et Sabinos*: BZ 7 (1898) 265-284; G. LOESCHKE, *Sozomenos*: RE 18 (1906) 541-547; J. BIDEZ, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur* (TU 32,2b) (Leipzig 1908); G. SCHOO, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos* (Berlín 1911); W. ELTESTER: PWK II. Reihe, 3 (1927) 1240-8; J. BIDEZ, *Le texte du prologue de Sozomène et des chapitres (VI, 28-34) sur les moines d'Égypte et de Palestine*: SAB 18 (1935) n.18; F. J. F. JACKSON, o.c., 82-84; G. BARDY: DTC 14 (1941) 2469-2471; N. H. BAYNES, *Sozomen, Ecclesiastica Historia* I, 15: JThSt 49 (1948) 165-168; W. TELFER, *Sozomen I, 15. A. Reply*: JThSt 50 (1949) 187-191 (contra Baynes); G. MORAVCSIK, o.c., 510-512; G. C. HANSEN, *Studien zu dem Kirchenhistoriker Sozomenus* Diss. (Berlín 1960) (mecanografiado); E. BIHAIN, *Le «Contre Eunome» de Théodore de Mopsueste, source d'un passage de Sozomène et d'un passage de Théodoret concernant Cyrille de Jérusalem*: Mus 75 (1962) 331-355; P. PÉRICHON, *Sozomenos, Kirchenhistoriker*: LTK² 9 (1964) 933-934; G. DOWNEY, *The Perspective of the Early Church Historians: Greek, Roman and Byzantine Studies* 61 (1965) 57-70; G. C. HANSEN, *Prosarythmus bei den Kirchenhistorikern Sozomenos und Sokrates*: Byzantinoslavica 26 (1965) 82-93; P. DEVOS, *Sozomène et les Actes syriaques de Saint Syméon bar Sabâ'e*: AB 84 (1966) 433-456.

TEODORETO DE CIRO

El último teólogo antioqueno de categoría fue Teodoreto de Ciró. Nació en Antioquía hacia el 393 y se educó en los monasterios de aquella ciudad. El 433 fue elegido obispo de Ciró, pequeña aldea cerca de Antioquía. Gobernó su diócesis durante treinta y cinco años con gran sabiduría y celo. Era muy activo promoviendo el bienestar espiritual y temporal de su grey; combatió infatigablemente a los paganos, judíos y herejes; pero al mismo tiempo hermozó generosamente a la ciudad, construyó un acueducto y un canal para proveerla de agua, que había faltado hasta entonces; restauró los baños y erigió galerías públicas y puentes. Aunque no se puede probar que Teodoro de Mopsuestia fuera su maestro y que Nestorio y Juan de Antioquía fueran condiscípulos suyos, se vio muy pronto envuelto en la controversia entre Cirilo de Alejandría y Nestorio, tomando el partido de este último. Profundamente penetrado por las ideas teológicas de la escuela antioquena, estaba convencido de que tras la doctrina de Cirilo se escondía la herejía de Apolinar. A principios del 431 expresó este temor suyo en una obra polémica que ya no existe, *Refutaciones de los doce anatematismos de Cirilo de Alejandría*. En Efeso se puso del lado de Juan de Antioquía y siguió manteniendo sus puntos de vista aun después que fue condenado Nestorio. Es más, publicó entonces una obra extensa en cinco libros, atacando a Cirilo y las decisiones del concilio. Se negó

a dar su adhesión a los términos de la reconciliación entre Cirilo y los obispos orientales, aun cuando la declaración de fe, el llamado Símbolo de Unión, que aceptó Cirilo, fuera compuesto por el mismo Teodoreto (cf. *supra*, p.127). Se adhirió por fin a la «Unión», pero sólo después que dejaron de exigirle que reconociera explícitamente la condenación de Nestorio.

Pero bien pronto se vio envuelto en otra controversia en torno a la herejía de Eutiques, que era un error directamente contrario al nestorianismo y su extremo opuesto. Mientras éste negaba que la naturaleza divina se había unido verdaderamente a la naturaleza humana en Cristo en una sola persona, Eutiques negaba que en Cristo las dos naturalezas se mantuvieran distintas. En el «latrocinio» de Efeso (449), Teodoreto fue depuesto por Dióscuro, sucesor de Cirilo de Alejandría, y fue obligado a salir al destierro. Apeló al papa León I, quien declaró nula la decisión del *Latrocinium*. Gracias al nuevo emperador, Marciano, pudo volver a Tiro al año siguiente. Su presencia en el concilio de Calcedonia (451) fue recibida al principio con gran oposición. Una sesión especial se ocupó de su caso, y se insistió en que pronunciara anatema contra Nestorio. Después de mucha resistencia, al fin accedió a esta petición y exclamó: «Anatema a Nestorio y a todos los que no confiesan que la Santísima Virgen María es la Madre de Dios y dividen en dos al único Hijo, al Unigénito». Inmediatamente fue rehabilitado en su dignidad episcopal y reconocido por todos los Padres como «maestro ortodoxo» (MANSI, 7,189). Gobernó la Iglesia de Tiro durante siete años más y murió hacia el 466. No hay razón para dudar de que no fuera sincera su declaración en Calcedonia, y no se le puede acusar de haber abandonado sus propias convicciones por presión, lo cual no casaría con lo que sabemos de su carácter y de su integridad personal. Probablemente los años que median entre su incorporación a la Unión en 434 y el concilio del 451 le permitieron armonizar los elementos correctos de las dos cristologías diferentes, la de Antioquía y la de Alejandría, como lo hizo la autorizada decisión de Calcedonia. El quinto concilio ecuménico de Constantinopla, en 533, en el último de los «Tres Capítulos», condenó sus escritos contra Cirilo y el concilio de Efeso, además, algunos sermones y cartas.

Estudios: E. VENABLES: DCB 4 (1887) 904-919; H. G. OPITZ: PWK II. Reihe, 5 (1934) 1791-1801; G. BARDY: DTC 15 (1946) 299-335; L. S. N. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* 15 (París 1711) 207-340.868-878; N. N. GLUBOKOWSKIJ, *El bienaventurado Teodoreto. Su vida y sus obras* (en ruso) (Moscú 1890) 2 vols.; J. SCHULTE, *Theodoret von Cyrus als Apologet* (Viena 1904); K. GÜNTHER, *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogenannten Räuber Konzils* (Progr.) (Aschaffenburg 1913); A. SEIDER: BKV² 51 (1926) IX-IC; M. RICHARD, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*: RSPT 25 (1936) 459-481; T. P. CAMELOT, *De Nestorius à Eutyches*: CGG I (1951) 232-242; I. ORTIZ DE

URBINA, *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*: CGG I (1951) 400-409; Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr d'après sa correspondance. Étude sur la personnalité morale, religieuse et intellectuelle de l'évêque de Cyr* Diss. (Paris 1952); E. HONIGMANN, *Theodoret of Cyrrhus and Basil of Seleucia. The Times of their Death*: Patristic Studies (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 174-184; H. M. DIEPEN y J. DANIELOU, *Théodoret et le dogme d'Éphèse*: RSR 44 (1956) 243-248; P. CANIVET, *Théodoret et le messalianisme*: Revue Mabillon 51 (1961) 26-34; P. CANIVET, *Theodoretos von Kyros*: LThK² 10 (1965) 31-35.

SUS ESCRITOS

Teodoreto es uno de los más fecundos escritores de la Iglesia oriental, y su herencia literaria presenta mayor variedad que la de los demás teólogos de Antioquía. Compuso obras en casi todos los terrenos de la ciencia sagrada. El año 450, él mismo calculaba en treinta y cinco el número de sus obras (*Ep.* 145; cf. *Ep.* 116). Sólo un número relativamente corto ha llegado hasta nosotros, pero lo suficiente para dar testimonio de su saber. Versado en la literatura clásica, parece haber leído a Homero y Platón, a Isócrates y Demóstenes, a Herodoto y Tucídides, a Hesíodo, Aristóteles, Apolodoro y Plotino, a Plutarco y Porfirio. Conocía varias lenguas, además de la propia, que es el siríaco. Su griego, lengua en que escribió, es perfecto, y su estilo, claro y simple, hasta el punto que Focio (*Bibl. cod.* 203) alaba la pureza ática de sus escritos.

Colecciones: J. L. SCHULZE y J. A. NOESSELT, *Theodoretus, Opera omnia* (Halle 1769-1774) 5 vols.; reimpresión: PG 80-84. Las ediciones separadas y las traducciones las iremos señalando al tratar de cada libro en particular.

Traducciones: Alemanas: G. M. SCHULER y L. KÜPPER: BKV (1878); K. GUTBERLET: BKV² 50 (1926); A. SEIDER: BKV² 51 (1926).—Francesas: Y. AZÉMA: SCH 40 (1955); R. P. CANIVET: SCH 57 (1958).—Inglésa: B. JACKSON: LNPF, ser.2, vol.2 (Nueva York 1893).

Estudios: E. SCHWARTZ, *Zur Schriftstellerei Theodorets*: SAM (1922) 1,30-40; J. LEBON, *Restitutions à Théodoret de Cyr*: RHE 26 (1930) 523-550; M. RICHARD, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*: RSPT 24 (1935) 83-106; D. C. FIVES, *The Use of the Optative Mood in the Works of Theodoret, Bishop of Cyrus* (Washington 1937); E. DES PLACES, *Le Platon de Théodoret. Les citations des Lois et de l'Épinomis*: REG 68 (1955) 171-184; ID., *Les citations de Platon chez les Pères*: SP 2 (TU 64) (Berlín 1957) 340-341.

Estudios teológicos: A. BERTRAM, *Theodoretus episcopi Cyrensis doctrina christologica* (Hildesheim 1883); K. JÜSSEN (cf. *infra*, p.602); P. C. DA MAZZARINO, *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo* (Roma 1941); J. MONTALVERNE, *Theodoretus Cyrensis doctrina antiquior de Verbo «inhumanato»* (Studia Antoniana 1) (Roma 1948); F. ROSSITER, *Messianic Prophecy according to Theodoret of Cyrus* Diss. Greg. (Roma 1950); A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: CGG I (1951) 183-191; K. MCNAMARA, *Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ*: ITO 22 (1955) 313-328; J. MEYENDORFF, 'Εφ' ᾧ (Rom. 5,12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret: SP 4 (TU 79) (Berlín 1961) 157-161; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian*

Tradition (Nueva York 1965) 419-426; M. MANDAC, *L'union christologique dans les oeuvres de Théodoret antérieurs au concile d'Éphèse*: ETL 47 (1971) 64-96.

1. Escritos exegéticos

Aunque Teodoreto no pretende ser original, sus escritos exegéticos se cuentan entre las mejores muestras de la escuela antioquena y son notables por su combinación de concisión y claridad. En su interpretación de la Sagrada Escritura adopta la vía media, evitando el radicalismo de Teodoro de Mopsuestia y su literalismo excesivo y admitiendo una interpretación alegórica y tipológica siempre que ésta le parezca preferible. Compuso comentarios completos sobre varios libros bíblicos y tratados dispuestos en forma de preguntas y respuestas sobre pasajes difíciles.

1. *Quaestiones in Octateuchum*

A esta segunda clase pertenece la serie de cuestiones sobre el Pentateuco, con un apéndice sobre los libros de Josué, Jueces y Rut. Compuesta después del año 453 a requerimientos del «hijo más querido», Hipacio, la obra fue muy consultada por Anastasio Sinaíta en el siglo VIII y por Focio en el IX.

Ediciones: PG 80,75-528; R. DEVRESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*: RBibl 44 (1935) 167-170.

Estudios: E. MONTMASSON, *L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza*: EO 14 (1911) 334-339; 15 (1912) 154-162 (*Quaest. in Gen. 19-20*); G. BARDY, *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*: RBibl 42 (1933) 219-225 (tradición manuscrita); 343 (Anastasio Sinaíta); J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París 1938) 273ss (*Quaest. in Gen. 1,20*); W. J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (SCA 14) (Washington 1957) 62-63 (*Quaest. in Gen. 20*).

2. *Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon*

Esta serie constituye una continuación de la anterior. El autor sigue el sistema de preguntas y respuestas para los libros de los Reyes, pero lo abandona para las Crónicas, de las cuales da una explicación seguida.

Edición: PG 80,527-858.

Estudio: A. RAHLFS, *Septuaginta-Studien*: Heft I. *Studien zu den Königsbüchern* (Gotinga 1904) 16-46 (Teodorets Zitate aus den Königsbüchern und dem 2. Buch der Chronik).

3. *Interpretatio in Psalmos*

Esta *Interpretación de todos los Salmos* es una explicación continua de todo el Salterio. El autor afirma en el prefacio que leyó unos cuantos comentarios sobre los Salmos, algunos alegóricos en extremo, otros explicando las profecías mesiánicas

como referentes a acontecimientos del pasado—esta última, una interpretación que cuadraría mejor a los judíos que a los hijos de la fe—. «He considerado un deber—continúa—evitar lo mismo un extremo que otro. Todo lo que se refiere a la historia lo explicaré históricamente; pero las profecías sobre Cristo Señor, sobre la Iglesia de los gentiles, sobre el Evangelio y la predicación de los Apóstoles no las explicaré como referentes a otras cosas, como es costumbre entre los judíos». El comentario no proporciona ningún indicio para fijar la fecha exacta. M. Brok dedujo que lo escribió entre el 441 y 449. Se conserva en un manuscrito una versión en esloveno antiguo.

Ediciones: PG 80,857-1998; adiciones: PG 84,19-32.—Para la versión eslava antigua, cf. V. JAGIC, *Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar* (Viena 1904) 5.

Estudios: E. GROSSE-BRAUCKMANN, *Der Psaltertext bei Theodoret*: NGWG Phil.-hist. Klasse (1911) 336-365 (texto bíblico y tradición manuscrita); M. BROK, *Touchant la date du commentaire sur le psautier de Théodoret de Cyr*: RHE 44 (1949) 552-556; J. GOLEGA, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase* (Ettal 1960) 139 (Teodoreto es una de las fuentes de Pseudo-Apolinar); J. LÉPISSE, *Les Commentaires des Psaumes de Théodoret, version slave. I: Étude linguistique et philologique* (París 1968).

4. *Interpretatio in Canticum Canticorum*

Esta explicación seguida del Cantar de los Cantares representa su primera obra exegética, compuesta a petición del obispo Juan de Germanicia. Rechazando el punto de vista de los que en el tema tratado en el Cantar de los Cantares ven el mutuo amor del hombre y de la mujer, el autor recuerda al lector en el prefacio el carácter espiritual de este libro. Para su interpretación eclesiológica recurre ampliamente a Orígenes, quien en su comentario y en sus homilías considera a la Iglesia como la esposa del Cantar y a Cristo como el esposo. La explicación que diera del Cantar Teodoro de Mopsuestia, como si fuera la réplica de Salomón a los que se oponían a su matrimonio con la princesa egipcia, la rechaza Teodoreto como «una historia que no conviene ni siquiera en boca de mujeres necias».

Edición: PG 81,27-214.

Estudios: W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche* (Leipzig 1898) 86-95 (Teodoreto); L. WELSERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*: ZkTh 70 (1948) 440-441 (Teodoreto depende de Orígenes).

5. *Interpretatio in Danielelem*

Este comentario continuo acusa una fuerte tendencia anti-judía. El prefacio fustiga la impudencia de los judíos al excluir a Daniel del coro de los profetas. No menciona la historia

de Susana ni la narración de Bel y de los dragones. En su prefacio a los Salmos, Teodoreto afirma que su *Interpretatio in Daniele* fue su primer comentario a los profetas. Debió de seguir inmediatamente al comentario sobre el Cantar de los Cantares.

Edición: PG 81,1255-1546.

Estudio: L. CANET, *Pour l'édition de S. Jean Chrysostome Λόγοι κατὰ λουδαίων et de Théodoret Ὑπόμνημα εἰς τὸν Δανιήλ: Mélanges d'archéologie et d'histoire* 34 (1914) 97-200 (prolegómenos para una nueva edición).

6. *Interpretatio in Ezechielem*

La escribió después que el comentario sobre Daniel, como lo dice en el prefacio a los Salmos.

Edición: PG 81,807-1256.

7. *Interpretatio in duodecim Prophetas Minores*

Siguió después del comentario a Ezequiel, según el mismo prefacio.

Edición: PG 81,1545-1988.

Estudios: F. A. SPECHT, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen aus ihrem Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt* (Munich 1871); A. MERX, *Die Phophetie des Joel und ihre Ausleger* (Halle 1879) 147-152 (comentario de Teodoreto a Joel); F. ROSSITER, o.c. (*supra*, p.563).

8. *Interpretatio in Isaiam*

Hasta hace poco este comentario no se conocía más que por los fragmentos de las *catenae*. Papadopulos-Kerameus descubrió un manuscrito del texto completo y dio cuenta al mundo científico de este importantísimo descubrimiento en 1899 en el volumen cuarto de su Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Pero nadie prestó atención a esa noticia, hasta que en 1929 los ojos de A. Möhle repararon en ella y procedió a editar la obra en 1932, del *Codex* n.17 del Metochion del Santo Sepulcro de Constantinopla. Consta de veinte *tomoi* en dos libros de diez. El prólogo dice explícitamente que era el penúltimo de sus comentarios sobre todos los profetas, escrito justamente antes que el de Jeremías. Las mismas excelentes cualidades que admiramos en sus demás obras exegéticas, la transparente claridad y la concisión de lenguaje, hacen de esta obra redescubierta un modelo de exposición escriturística. Regularmente, el autor explica el sentido literal con criterio sobrio y crítico. Esto no le impide adoptar la interpretación alegórica y tipológica cuando así lo pide la ocasión. En muchos casos recoge las opiniones de otros para confrontarlas con las suyas propias, que luego prueba científicamente. Algunas veces ataca la exégesis que refiere a la historia judía posterior las profecías mesiánicas

y que rehúsa, como Teodoro de Mopsuestia, reconocer el sentido cristiano de estos pasajes. Aprovecha estas oportunidades para atacar a los judíos por sus exposiciones insuficientes y falsas de la Escritura. Su excelente formación filológica desconfía de consultar solamente una recensión y busca las variantes en las ediciones de Luciano y de otros, especialmente las de Aquila, Símaco y Teodoción, y hasta en una traducción siríaca, para dar plena razón del sentido de la palabra inspirada. También presta atención a la recensión *Hexaplar* de los Setenta. Este comentario tiene grandísimo valor para el estudio de las ideas cristológicas de Teodoreto.

Edición: A. MÖHLE, *Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaja* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen t.5) (Berlín 1932).

Estudio: K. JÜSSEN, *Die Christologie des Theodoret von Cyrus nach seinem neuveröffentlichten Isaias-Kommentar:* ThGl 27 (1935) 438-452.

9. *Interpretatio in Ieremiam*

Este comentario no trata solamente de Jeremías, sino también del libro de Baruc y de las Lamentaciones. Es la última de sus exposiciones sobre los profetas, como dice él mismo al final.

Edición: PG 81,495-806.

10. *Interpretatio in quatuordecim epistolas S. Pauli*

Este comentario sobre las catorce epístolas de San Pablo, en cuanto a la fecha, es posterior a los comentarios sobre los libros del Antiguo Testamento y es la única obra suya que se conserva sobre el Nuevo Testamento.

Edición: PG 82,35-878.

Estudio: O. CULLMANN, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et la conscience apostolique de S. Paul. Étude sur le κατέχου (ω') de 2 Thess. 2,6-7:* RHPR 16 (1936) 210-245 (PG 82,664-665).

2. Obras apologéticas

1. *Graecarum affectionum curatio*

El escrito apologético más importante de Teodoreto es *La curación de las enfermedades paganas o La verdad de los Evangelios probada por la filosofía griega*, como reza el título completo. Es la última apología cristiana y se conserva íntegra. Se le considera probablemente como la mejor refutación del paganismo que ha llegado a nuestras manos. Consta de doce discursos en los que el autor coloca juntas las contestaciones paganas y cristianas a las cuestiones fundamentales de filosofía o de religión, de suerte que, como indica el subtítulo, se pueda reconocer inmediatamente la superioridad del Evangelio sobre

la filosofía de los griegos. El prólogo da una información completa acerca del propósito, contenido y forma de la obra:

He tropezado muchas veces con gente que sigue adherida a las fábulas griegas y ridiculiza nuestras creencias, afirmando que nosotros no recomendamos otra cosa que la fe a los que vienen a instruirse con nosotros en la religión, y acusa a los Apóstoles de incultura, llamándoles bárbaros que carecen de elegancia de lenguaje, y decía que es absurdo el venerar a los mártires, y la mayor tontería, el que los vivos busquen la ayuda de los muertos.

Añadían otras cosas del mismo género que explicará este libro. Yo ya les expliqué a ellos lo que convenía para responder a las acusaciones, pero me pareció impío y nefando el ignorar que hombres de costumbres sencillas son engañados por ellos y no escribir algo para refutar sus vanas acusaciones.

He dividido la obra en doce discursos y he adoptado en ellos un estilo sencillo, por creerlo más acomodado a la enseñanza. Pero, además, como aduzco testimonios de Platón y de otros filósofos, había que componer mis propias palabras de modo que no desentonaran completamente, sino que tuvieran cierta semejanza con aquéllos.

El primer discurso está dedicado a la fe, su justificación y necesidad como fuente del conocimiento religioso. El segundo responde a la cuestión del origen de todas las cosas y de la esencia de Dios. El tercero compara la angelología cristiana con las fábulas paganas de dioses inferiores. El cuarto confronta la cosmogonía cristiana con la pagana. El quinto trata de la naturaleza del hombre. El sexto, de la Providencia divina. El séptimo denuncia los sacrificios paganos y judíos y establece el concepto verdadero de este acto supremo de culto. El octavo defiende la veneración de los mártires. El noveno revela la superioridad de la ética cristiana en comparación con las leyes de los griegos, romanos y de otras naciones. El décimo describe lo que enseñan los paganos y los cristianos acerca del fin del mundo y del juicio final. El duodécimo contrasta las vidas de los Apóstoles con la de los que siguen las huellas de los filósofos paganos.

En la *Curatio* despliega su erudición clásica más que en ninguna otra obra suya. Cita a más de cien filósofos, poetas e historiadores paganos en cerca de 340 pasajes. Sin embargo, la mayoría de estas citas no las ha tomado directamente de los originales, sino de fuentes secundarias, especialmente de los *Stromata* de Clemente de Alejandría y de la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea, aunque a éste sólo le mencione una vez y a aquél ni una siquiera. Como en la *Ep.* 113 alude a la *Curatio*, debió de componerla antes del 449. La mayor parte de los especialistas colocan su publicación hacia el año 437, pero sin base suficiente. Según M. Richard, la ter-

minología apunta hacia una época en que la doctrina de Cristo no había dividido aún a los teólogos. R. P. Canivet piensa que Teodoreto la compuso antes de ser elegido obispo de Ciro en 423.

Ediciones: PG 83,783-1152 (reimpresión de la edición de Gaisford, Oxford 1839); edición crítica: J. RAEDER, *Theodoretii Graecarum affectionum curatio* (Bibliotheca Teubneriana) (Leipzig 1904); N. FESTA, *Teodoreto, terapia dei morbi pagani vol.1, libri 1-6* (Florenia 1930); nueva edición: R. P. CANIVET, *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques* 2 vols. (SCH 57) (París 1958).

Traducciones: Francesa: R. P. CANIVET, o.c.—Italiana: N. FESTA, o.c.

Estudios: C. ROOS, *De Theodoretis Clementis et Eusebii compilatore* Diss. (Halle 1883); J. R. ASMUS, *Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian*: BZ 3 (1894) 116-145 (trata de probar que Teodoreto tiene presentes los libros de Juliano *Contra los Galileos*); J. RAEDER, *De Theodoretii Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae* (Copenhague 1900) (tradición manuscrita); ID., *Analecta Theodoretiana*: RhM N.F. 57 (1902) 449-459 (el Cod. Vatic. 2249 saec. ut videtur x, el manuscrito más antiguo y más fiel de todos los 28 manuscritos); J. SCHULTE, *Theodoret von Cyrus als Apologet* (Viena 1904) 28-41.46-105.110-165; ID., *Das Verhältnis von Theodorets Therapeutik zu den Schriften Kaiser Julians*: ThQ 88 (1906) 349-356 (contra Asmus); L. KÖSTERS, *Zur Datierung von Theodorets Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων*: ZkTh 30 (1906) 349-356 (compuesto el 437); N. FESTA, *Lo stilo di Teodoreto nella Terapia*: RAL 6.^a ser. 4 (1928) 584-588; O. SCHISSEL, *Die προθεωρία des Theodoretos von Kyrrhos zur Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων*: BZ 30 (1930) 18-22; M. RICHARD, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*: RSPT 24 (1935) 89ss; P. HENRY, *Études Plotiniennes: I. Les états du texte de Plotin* (París 1938) 141-154 (citas de Clemente de Alejandría); P. CANIVET, *Précisions sur la date de la «Curatio» de Théodoret de Cyr*: RSR 36 (1949) 585-593; M. F. A. BROK, *De waarde van de «Graecarum affectionum curatio» van Theodoretus van Cyrus als apologetisch werk*: StC 27 (1952) 201-212 (contra G. Bardy, que califica la *Curatio* como «un resumen más bien pobre de argumentos utilizados anteriormente»); E. DES PLACES, *Le Platon de Théodoret. Les citations des Lois et de l'Épinomis*: REG 63 (1955) 172-184 (citas en la *Curatio*); P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle* (París 1957); NOLASCO DEL MOLAR, *La historia de una empresa apologética en el siglo V*: Estudios Franciscanos 60 (1959) 411-434.

2. De providentia orationes decem

La serie de los *Diez discursos sobre la Providencia* nos ofrece una de las mejores muestras de la elocuencia y estilo de Teodoreto. Dirigiéndose a un auditorio culto de Antioquía, los cinco primeros sermones prueban la Providencia divina por el orden natural, y los otros cinco por el orden moral y social, hasta culminar en la encarnación del Salvador como la prueba mejor y más notable del cuidado amoroso que Dios tiene de toda la humanidad. Las opiniones están muy divididas acerca de la fecha en que los pronunció. Garnier (PG 84,433), Schulte (p.24), Bardenhewer (4 p.232) y Opitz (PWK II 5, 1798) sostienen que antes del concilio de Efeso (431), mientras que Bertram (p.106), Richard (RSPT 24 p.105) y Brok

(RHE 44 p.553) no pondrán la serie antes del 435, fundándose en el desarrollo doctrinal del autor.

Edición: PG 83,555-774.

Traducciones: Alemana: G. M. SCHULER: BKV (1878) 25-199.—Francesa: Y. AZÉMA, *Discours sur la Providence. Trad., introd. et notes* (París 1954).

Estudios: J. SCHULTE, o.c., 23-8.42-6.107-110; T. HALTON, *Studies in De providentia of Theodoret of Cyrus* (diss.) (Washington 1963) (microfilm).

3. *Ad quaesita magorum*

El tratado se ha perdido, fuera del reducido número de citas que hace el mismo autor (*Hist. eccl.* 5.39; *Ep.* 82 y 113; *Quaestiones in Levit.* 1). Teodoreto contesta y refuta las objeciones de los magos persas contra la fe cristiana, ataca su deificación de los elementos y les echa la culpa de las duras y largas persecuciones que hubieron de soportar los cristianos durante el reinado de los reyes persas Bahram V y Jezdegerd II. No se sabe con certeza si el interesante fragmento de la *Catena* sobre los libros de los Reyes en el *Codex Coislin Graec.* 8 pertenece a esta obra, como piensa Opitz (p.1798).

Estudios: J. SCHULTE, o.c., 2-6; M. BROK, *Le livre contre les mages de Théodoret de Cyr*: MSR 10 (1953) 181-194.

4. *Contra Iudaeos*

El tratado *Contra los judíos*, que también se ha perdido, quería probar «que los profetas habían anunciado a Cristo», como indica la *Ep.* 145. Las opiniones se hallan divididas respecto del fragmento del *Codex Laur.* 6,1, del siglo XIV. Glubokowskij (II p.200), Schulte (p.8), Bardenhewer (4 p.231) y Opitz (p.1798) están convencidos de que su autor es Teodoreto, mientras que Brok y otros tienen serias dudas al respecto. En cuanto a la fecha, estamos totalmente a oscuras. Los pasajes de las cartas 113.116 y 145, donde Teodoreto da un resumen de sus obras, nos proporcionan solamente el *terminus ante quem* (449). M. Richard coloca esta obra entre las que compuso Teodoreto antes del concilio de Efeso (431).

Fragmento: A. M. BANDINIUS, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Medicae Laurentianae* I (Florenca 1764) 110-112; reimpresión: J. SCHULTE, o.c., 6-22; nueva edición crítica: M. BROK, *Un soi-disant fragment du traité Contre les Juifs de Théodoret de Cyr*: RHE 45 (1950) 490-494 (se basa en cuatro manuscritos).

Traducción alemana: J. SCHULTE, l.c.

Estudios: J. SCHULTE, o.c.; M. BROK, art.cit., 487-507.

3. Tratados dogmáticos y polémicos

1. *Reprehensio duodecim capitum seu anathematismorum Cyrilli*

A petición de Juan de Antioquía, Teodoreto escribió, a principios del 431, una violenta *Refutación de los doce anatemas de Cirilo de Alejandría*, de noviembre del 430. Explica en ella el punto de vista antioqueno, defiende la ortodoxia de Nestorio y acusa a Cirilo de monofisitismo. Como el quinto concilio ecuménico (553) la condenó, se perdió el original; pero parece ser que se conserva íntegramente el texto en la réplica de Cirilo *Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoro editam* (cf. *supra*, p.317). Según los nestorianos, la obra de Teodoreto se tradujo al siríaco.

Ediciones: PG 76,385-452; nueva edición crítica: E. SCHWARTZ: ACO I 1,6,107-146; también I 1,7,33ss. Para la versión siríaca, cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 106.

2. *Pentalogium*

Los cinco libros, escritos también el 431, contra Cirilo y contra el concilio de Efeso han desaparecido por la misma razón que la *Refutación de los anatemas*, porque los condenó el quinto concilio ecuménico (553). Se conservan bastantes fragmentos en la *Collectio Palatina*. Citas griegas se encuentran en la *Catena* sobre Lucas, de Nicetas de Heraclea. En este documento, el título de la obra es *Pentalogos*, nombre falso que se dio a la obra después de su condenación. Schwartz ha publicado una nueva edición de estos fragmentos, y Richard ha aportado nuevas adiciones. Focio describe el tratado (*Bibl. cod.* 46) sin mencionar su título.

Ediciones: Fragmentos griegos: E. SCHWARTZ, *Zur Schriftstellerei Theodoret's*: SAM. Phil.-hist. Klasse (1922) I 32ss; M. RICHARD, *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicetas sur l'Évangile selon Luc*: RBibl 43 (1934) 88-96.—Fragmentos latinos: E. SCHWARTZ: ACO I 5,165-169.

3. *De sancta et vivifica Trinitate y De incarnatione Domini*

A. Ehrhard ha recobrado con éxito para Teodoreto los dos libros *Sobre la santa y vivificante Trinidad* y *Sobre la encarnación del Señor*, que nos han sido transmitidos con el nombre de Cirilo. El *De incarnatione* comparte las mismas ideas que la *Refutación de los anatemas*. Además, varios extractos griegos y latinos se han salvado con el nombre de su autor verdadero, Teodoreto. El mismo atestigua en dos cartas suyas que compuso una obra *Sobre teología y sobre la encarnación divina* (*Ep.* 133) o *Sobre la Trinidad y la dispensación divina* (carta latina: ACO I,4 p.85,7 Schwartz). Nuevos

fragmentos han sido añadidos por E. Schwartz y especialmente por Lebon, quien encontró varios pasajes en las obras de Severo de Antioquía. Este último llega a dar hasta el título exacto: *De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia*. Los dos libros formaban una sola obra, que fue compuesta antes del 430, como lo ha probado Schwartz. El autor niega explícitamente toda intención polémica y pretende únicamente defender la fe ortodoxa contra los apolinaristas. ¡Pero los «apolinaristas» resultan ser nada menos que Cirilo y los Padres de Efeso! Al final defiende que la expresión *anthropotokos* es tan exacta, por lo menos, como *theotokos*. Esta obra la publicó primeramente el cardenal Mai de un códice vaticano con el nombre de Cirilo de Alejandría, y así la reimprimió Migne.

Ediciones: A. MAI, *Script. vet. nova collect.* 8,27-1073, y *Nova patr. bibl.* 2,1-74; reimpresión: PG 75,1147-1190.1419-1478 (basada en el Cod. Vatic. Gr. 801, f.176-203); nuevos fragmentos: E. SCHWARTZ, *Zur Schriftstellerei Theodoret's*: SAM (1922) I 32-40; J. LEBON, *Restitutions à Théodoret de Cyr*: RHE 26 (1930) 524ss.—Fragmentos latinos: E. SCHWARTZ: ACO I 5,169-170 (de la *Collectio Palatina* n.41).

Estudio: E. EHRHARD, *Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk des Theodoret von Cyrus* (Tubinga 1888).

4. *Eranistes seu Polymorphus*

La obra dogmática o cristológica principal de Teodoreto es el *Eranistes* o *Mendigo*, un tratado contra los monofisitas. Como su herejía no es más que una miscelánea de antiguos errores que han ido como mendigando de Simón Mago, Cerdón, Marción, Valentino, Bardesanes, Apolinar, Arrio y Eunomio, el autor cree justificado el uso del extraño título, como dice en el prefacio. Lo compuso hacia el año 447. La obra consta de cuatro libros; se conservan los cuatro. Los tres primeros se presentan bajo la forma de diálogos entre un creyente ortodoxo y un mendigo (monofisita), y tratan del carácter inmutable de la divinidad de Cristo, de la no-mezcla de la divinidad y humanidad y de la impassividad de la divinidad. El libro cuarto resume los tres diálogos en 40 silogismos. El tratado es de un valor inestimable por citar 238 pasajes de 88 distintas fuentes patristicas. Con todo, Saltet pudo probar que la disposición de toda la obra, la división tripartita del argumento y el gran número de citas de los Padres los tomó de un extenso florilegio dogmático que los obispos de Antioquía pensaron utilizar contra Cirilo y su cristología en el concilio de Efeso (431).

El tratado no se conserva en su primera edición, sino en la segunda ampliada, que salió después del concilio de Calcedonia (451) y que incorpora al final del segundo diálogo los veinte pasajes patristicos que, el año 450, el papa León I había

añadido como apéndice a su *Epístola dogmatica* del año anterior.

Ediciones: PG 83,27-336. H. DE RIEDMATTEN, *Les fragments d'Apolinaire à l'Éranistes*: CGG I (1951) 203-212, publicó un nuevo texto crítico de los fragmentos dogmáticos de Apolinar de Laodicea que se conservan en el *Éranistes*.

Estudios: L. SALTET, *Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret*: RHE 6 (1905) 289-303.513-536.741-754; R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (ST 141) (Ciudad del Vaticano 1948) 166-168; M. RICHARD, *Notes sur les florilèges dogmatiques du V^o et du VI^o siècle*: Actes du Congrès d'Études Byzantines (París 1948) 307-318; cf. P. NAUTIN, *La valeur des lemmes dans l'Éranistes de Théodoret*: RHE 46 (1951) 681-683.

5. *Expositio rectae fidei*

Esta *Expositio* ha llegado hasta nosotros con el nombre de San Justino Mártir, a quien ciertamente no pertenece. La larga disputa en torno a su verdadero autor quedó cerrada cuando demostró Lebon que Severo de Antioquía lo cita en su *Contra impium Grammaticum* (3,1,5) como obra de Teodoreto. Debíó de publicarlo antes de que empezara la controversia entre Cirilo y Nestorio; en esto coinciden la mayoría de los especialistas, y lo han probado una vez más Richard y Brok. La argumentación en su conjunto prueba que el autor no es un exponente del nestorianismo; pero la ambigüedad, tanto de sus razonamientos como de su terminología, hizo que Severo y otros le reprocharan este error. No hay ninguna alusión al eutiquianismo, señal de que Teodoreto aún no estaba envuelto en la lucha contra esta herejía. La obra se abre con las siguientes palabras: «Ahora que se ha dedicado suficiente atención a refutar a los judíos y griegos». Richard está convencido de que Teodoreto se refiere aquí a su obra contra los judíos (que se ha perdido) y a su *Curatio*. El tratado está destinado a los iniciados en los misterios de la fe, a quienes se dirige el autor como «hijos de la Iglesia».

Edición: J. C. T. OTTO, *Corpus apol. Christ.* 4.

Estudios: J. LEBON, *Restitutions à Théodoret de Cyr*: RHE 26 (1930) 536ss; M. RICHARD, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*: RSPT 24 (1935) 83-106; Id., *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*: RSPT 25 (1936) 459-481; R. V. SELLERS, *Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei, a Work of Theodoret*: JThSt 46 (1945) 145-160; F. L. CROSS, *Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei. A Further Note on the Ascription*: JThSt 47 (1946) 57-58; M. F. A. BROK, *The Date of Theodoret's Expositio rectae fidei*: JThSt N.S. 2 (1951) 178-183.

6. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*

Como la *Expositio rectae fidei* y otra obra pseudojustiniana, las *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, parecen salidas de la misma pluma, la segunda se ha de atribuir también a Teodoreto. Esta deducción encuentra apoyo en el hecho de que la *Catena* sobre Lucas, de Nicetas de Heraclea, cita un

pasaje de la *quaestio* 58 como perteneciente a Teodoreto y que el manuscrito del Metochion del Santo Sepulcro de Constantinopla n.452, del siglo x, de donde tomó Papadopulos-Kerameus las *Quaestiones* para su publicación, atribuye también el tratado a Teodoreto. Responde a sesenta y una cuestiones en total sobre temas históricos, dogmáticos, morales y exegéticos.

Ediciones: J. C. T. OTTO, *Corpus apol. Christ.* Vol.5; A. PAPADOPULOS-KERAMEUS: *Sapiski istor.-fil. fakultete imper. S. Petersburg Universitet* 36 (1895).

Traducción alemana: A. HARNACK, *Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen* (TU 21,4) (Leipzig 1901) 69-160.

Estudios: F. X. FUNK, *Les Ps.-Justin et Diodore de Tarse:* RHE (1902) 947-971; ID., *Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus:* *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 3 (Paderborn 1907) 323-350. Funk refutó a Harnack (que atribuía las *Quaestiones* a Diodoro) y probó que pertenecen a Teodoreto; cf. *supra*, p.445; G. BARDY, *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte:* RBibl 42 (1933) 211-229; M. RICHARD, *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon S. Luc:* RBibl 43 (1934) 92.

7. *Que hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo*

Focio, en su descripción del códice de Teodoreto (*Bibl. cod.* 46), menciona veintisiete libros suyos «contra distintas proposiciones heréticas». Los primeros cinco libros se identifican con el *Adversus beatum Cyrillum sanctumque concilium Ephesinum libri quinque* de Teodoreto (cf. *supra*, p.596); los números 7-27, con las *Confutationes* de Euterio de Tiana (cf. *supra*, p.578); pero el sexto, *Que hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo*, es el tratado anónimo *Que aun después de la Encarnación hay un solo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo*, que nos ha sido transmitido en el *Codex Basiliensis* A III4. Schwartz y Richard han probado suficientemente que Teodoreto se refiere a este tratado en *Ep.* 16.109 y 130.

Edición: PG 83,1433-1441.

Estudios: E. SCHWARTZ: ACO I 1,6 p.III; M. RICHARD, *Un écrit de Théodoret sur l'unité après l'incarnation:* RSR 14 (1934) 34-61.

Se han perdido otras obras polémicas contra los arrianos y eunomianos, contra los macedonianos, los apolinaristas, marcionitas; contra Orígenes; un *Liber mysticus* en once libros y los *Libri de virginitate*. De su *Defensa de Diodoro de Tarso y de Teodoro de Mopsuestia*, en contra de Cirilo de Alejandría, compuesta después del año 438, sólo quedan unos fragmentos que se usaron contra Teodoreto en el *Latrocinio* de Efeso el año 449. Teodoreto se refiere a esta obra en *Ep.* 16.

Fragmentos: J. FLEMMING, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch* (con una traducción alemana de G. HOFFMANN): AAWG Phil.-hist. Kl. N.F. 15,1 (1917) 104ss; MANSI, 9,252D-254:

L. ABRAMOWSKI, *Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus*: SP 1 (TU 63) (Berlín 1957) 61-69 (52 extractos de Facundo).

Estudios: E. SCHWARTZ, *Konzilsstudien*. Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Strassburg, Heft 20 (1914) 27ss; L. ABRAMOWSKI, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*: ZKG 67 (1955-1956) 252-287.

4. Escritos históricos

1. *Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio*

La primera obra histórica de Teodoreto es su *Historia de los monjes*, que describe en treinta capítulos las vidas de veintiocho hombres y tres mujeres ascetas (Mara, Cirina y Domnina). La mayor parte de ellos vivieron cerca de Antioquía y los conocía personalmente Teodoreto. Los primeros veinte capítulos tratan de los «atletas de Cristo» que ya pasaron a su premio eterno; los diez últimos siguen empeñados en la lucha, entre ellos Simeón Estilita (c.26). Los capítulos 14-25 están dedicados a los ermitaños de la diócesis de Ciró. La obra podría compararse con la *Historia Lausíaca* de Paladio, sólo que el objeto de ésta es mucho más vasto, pues abarca todo el Imperio romano. Teodoreto añadió, a modo de apéndice, una *Oratio de divina et sancta caritate*, para probar que sólo el amor de Dios daba a estos héroes la posibilidad de obtener la victoria sobre todas las tentaciones del demonio y del mundo. Esta historia la compuso hacia el año 444. También se conservan en una versión siríaca gran número de estas «vidas».

Ediciones: PG 82,1283-1496; nueva edición crítica del c.26: H. LIETZMANN, *Das Leben des hl. Symeon Stylites* (TU 32,4) (Leipzig 1908) 1-18. Para la versión siríaca, véase A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 106.

Traducción alemana: K. GUTBERLET: BKV² 50 (1926).

Estudios: S. SCHWIETZ, *Das morgenländische Mönchtum* 3 (Mödling-Viena 1938) 238-253; P. PEETERS, *Syméon Stylite et ses premiers biographes*: AB 61 (1943) 29-71; publicado nuevamente en su obra póstuma: *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Bruselas 1950) 93-136; M. RICHARD, *Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient*: MSR 3 (1946) 147-156; E. HONIGMANN, *Patristic Studies* (ST 173) (Ciudad del Vaticano 1953) 92-100 (los monjes Simeón, Jacobo y Baradato); A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* (París 1959) 241-388 (traducción del c.26 sobre Simeón Estilita: *ibid.*, 388-401); A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Cultur in the Near East. II: Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO 197) (Lovaina 1960) *passim*; P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie, 49)* (París 1961) 241-282; P. CANIVET y P. MALVAUX, *La tradition manuscrite du Περὶ τῆς θείας ἀγίας (Recherche d'une méthode mathématique de classement des manuscrits et critique textuelle)*: Byz 34 (1964) 385-413; A. LEROY-MOLINGHEN, *Les manuscrits de l'«Histoire Philothée» de Théodoret de Cyr*: *ibidem* 27-47; P. CANIVET, *Saint Théodose de Rhosos a-t-il fondé un monastère à Antioche? (Théodoret, «Histoire philothée», c.10)*: AB 83

(1965) 351-356; Id., *Le Περὶ Ἀγάπης de Théodoret de Cyr, postface de son «Histoire Philothée»*: SP 7 (TU 92) (Berlín 1966) 143-158; A. ADNÈS y P. CANIVET, *Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'«Histoire Philothée» de Théodoret de Cyr*: RHR 171 (1967) 53-82. 149-179; P. CANIVET, *Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'«Histoire Philothée» de Théodoret de Cyr*: Byz 39 (1969) 209-250; A. LEROY-MOLINGHEN, *À propos de la «Vie» de Syméon Stylite (Théodoret de Cyr, Histoire Philothée, chap. XXVI)*: ibidem 375-384.

2. *Historia eclesiástica*

La *Historia eclesiástica* de Teodoreto reanuda la narración allí donde la dejara Eusebio (cf. *supra*, p.350), pero se extiende solamente del año 323 hasta el 428, empezando con la controversia arriana y terminando con la muerte de Teodoro de Mopsuestia. No se menciona a Nestorio, que fue elegido patriarca de Constantinopla el 428. La controversia nestoriana, en la cual estuvo complicado el propio autor, queda totalmente excluida, quizás por razones de objetividad y corrección. A pesar de todo, los cinco libros tienen una fuerte tendencia antiherética y apologética, y su finalidad es mostrar la victoria de la Iglesia sobre los arrianos. Presentan a todos los herejes como malos hijos y glorifican a todos los gobernantes ortodoxos, sin hacer mención de sus faltas. No hay duda de que esta historia de la Iglesia tiene un valor permanente a causa de los muchos documentos que nos ha conservado, algunos que no se encuentran en ningún otro escritor. Pero ha habido una larga discusión acerca de sus fuentes. Anteriormente, la impresión general era que el autor no había titubeado en plagiar a sus predecesores, especialmente a Sócrates, Sozomeno y Rufino; nos consta que conocía sus obras. Pero L. Parmentier, autor de la edición mejor y más reciente, está convencido de que, en la mayoría de los casos, las sorprendentes semejanzas hay que atribuir las al uso de las mismas colecciones de material. Muchas veces la elección y valoración que de ellas hace son precipitadas y adolecen de falta de crítica. La cronología no merece confianza. Teodoreto dio cima a la obra entera en 449-450, durante su destierro en Apamea.

Ediciones: PG 82,882-1280; edición aparte: T. GAISFORD (Oxford 1854); nueva edición crítica: L. PARMENTIER, *Theodoret. Kirchengeschichte*: GCS 19 (1911); 2.^a ed. revisada por F. Scheidweiler (1954).

Traducciones: *Alemana*: L. KÜPPER: BKV (1878); A. SEIDER: BKV² 51 (1926).—*Francesa*: L. COUSIN (París 1675; reimpresión: Amsterdam 1686).—*Inglésa*: B. JACKSON: LNPF ser.2 vol.3 (1893) 1-348.

Estudios: A. GÜLDENPENNING, *Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen* (Halle 1889); G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Grossen* (Friburgo i. B. 1897) 559-563 (sobre las fuentes de Teodoreto); L. PARMENTIER: GCS 19 (1911) IX-CX (tradición manuscrita, fuentes, ediciones anteriores); W. GÖBER, *Quaestiones rhythmicae imprimis ad Theodoretum Historiam Ecclesiasticam pertinentes* Diss. (Halle 1936); cf. A. W. DE GROOT: Gno 5 (1929) 577-580; F. J. F. JACKSON, *A History of Church History* (Cambridge 1939) 84-86; C. H. ROBERTS,

Early Christianity in Egypt: Journal of Egyptian Archaeology 40 (1954) 92-96 (*Hist. eccl.* 4,18); G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica* I 2.^a ed. (Berlín 1958) 529-531; P. NAUTIN, *Note critique sur la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr (Théodoreto, Hist. eccl. I, 6, 2): VC* 17 (1963) 24-27; F. WINCKELMANN, *Die vormetaphrastischen hagiographischen Vitae Constantini Magni: Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines II (Beograd 1964) 405-414 (Teodoreto, Hist. eccl. I, 11, 1); Id., Das Encomium auf die 318 Väter des nizänischen Konzils (BHG 369k): Eirene (Studia Graeca et Latina) 4 (Praga 1965) 39-41; M. AUBINEAU, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des pères au concile de Nicée: RHE* 41 (1966) 5-43.*

3. *Haereticarum fabularum compendium* (αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή)

El último tratado histórico de Teodoreto es su *Historia de las herejías*, en cinco libros. Los primeros cuatro describen todas las herejías desde Simón Mago hasta Nestorio y Eutiques. El quinto confronta estas «variaciones del error» con una presentación sistemática de la doctrina de la Iglesia en veintinueve capítulos, que es única en la literatura patristica griega y muy valiosa para la historia del dogma. Entre sus fuentes, Teodoreto menciona a Justino Mártir, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Eusebio de Emesa y otros. Se fía principalmente del libro primero del *Adversus haereses* de Ireneo, del libro décimo de los *Philosophumena*—que no atribuye a Hipólito, sino a Orígenes—y de la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Es extraño que no conociera el *Panarion* de Epifanio. El autor se refiere varias veces a su propia *Historia eclesiástica*, sobre todo cuando habla de Arrio y Eudoxio de Germanicia (4,1-2). Se ha puesto en duda la autenticidad del capítulo sobre Nestorio al final del libro cuarto, pero sin razones suficientes. En cambio, es espurio el llamado *Libellus contra Nestorium ad Sporacium* (PG 83,1153-1164), que repite este capítulo palabra por palabra y añade una nueva polémica contra Nestorio. Teodoreto compuso el *Compendium* hacia el 453.

Edición: PG 83,335-556.

4. *Sobre el concilio de Calcedonia*

Zacarías el Retórico (*Hist. eccl.* 7,6-7) informa que Teodoreto escribió un libro sobre el concilio de Calcedonia, que utilizó el obispo Macedonio de Constantinopla hacia el año 510 para un florilegio de los teólogos antioquenos. La obra no ha llegado hasta nosotros.

5. Sermones

Poco más que fragmentos quedan de sus muchos sermones, a excepción de los sermones sobre la Providencia divina (cf. *supra*, p.604) y sobre el amor de Dios al final de su *Historia de los monjes* (cf. *supra* p.610). En las actas de los concilios

ecuménicos cuarto y quinto tenemos los discursos que pronunció Teodoreto en Calcedonia el año 451 como representante del partido antioqueno en el concilio de Efeso, así como el discurso que pronunció en Antioquía después de la muerte de Cirilo de Alejandría. Focio (*Bibl. cod.* 273) da un análisis minucioso de cinco panegíricos sobre San Juan Crisóstomo, de los cuales cita varios pasajes. El panegírico sobre la Natividad de San Juan Bautista (PG 84,33-48) es espurio.

Fragmentos: Latinos: PG 84,53-64.—*Griegos:* E. SCHWARTZ, *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431* (Munich 1920) 25-27 (texto griego del fragmento PG 56-58); E. SCHWARTZ: ACO I,1,7,82-3; en otros volúmenes de ACO se podrán ver más fragmentos.

6. Cartas

En el siglo XIV, Nicéforo Calixto poseía más de 500 cartas de Teodoreto. Aunque hasta nosotros han llegado menos de la mitad, son una mina de información para la historia del siglo V, para la vida del propio Teodoreto y para la historia del dogma en general. Quedan 232 cartas: 147 las publicó por vez primera el jesuita J. Sirmond en 1642 (reimpresas en PG 83, 1173-1409); 47 las dio a conocer en 1885 Sakkelion, del *Codex Patmensis* 706, del siglo XI-XII; 36 cartas, fechadas entre los años 431 y 437, se conservan en las actas conciliares (cuatro en griego y 32 en una versión latina de la *Collectio Cassinensis*); están, además, la carta a Abundio (PG 83,1492-1494) y la carta a Juan de Aegea, de la cual quedan unos fragmentos siríacos. Las cartas descubiertas por Sakkelion van, en su mayor parte, dirigidas a magistrados imperiales de Constantinopla y son del año 449 aproximadamente. Esta amplia correspondencia se distingue por su erudición sin pretensiones, por su oportuno lenguaje y perfecta gracia de estilo. La *Ep.* 113 es su carta de apelación al papa León, del año 449, donde afirma: «Con la ayuda de la gracia divina he purificado más de mil almas del virus de Marción y del partido de Arrio y Eunomio. He conducido a muchos otros nuevamente a Cristo Señor».

Dispersas en las ediciones de Sakkelion y Migne encontrará el lector 14 ejemplares de un género literario interesante: las cartas festales, como las llama el mismo Teodoreto. No tienen nada que ver con las cartas festales de los patriarcas de Alejandría (cf. *supra*, p.140). Por lo visto, era costumbre en Antioquía y Ciro que los amigos, tanto del clero como seculares, se felicitaran mutuamente con ocasión de las grandes fiestas litúrgicas. Lo que nos parece extraño hoy a nosotros es que la mayor parte de estas cartas festales las enviara Teodoreto no antes, sino después de la fiesta, ya que habla de ella como ya pasada (cf. *Ep.* 4-6.25.26.38.39.40.41.54-6.63.64.74).

Son muy importantes, como es natural, las cartas en las que toma parte en las controversias teológicas de su tiempo.

Son fuentes muy valiosas para la historia de la Iglesia oriental. En doce de ellas, dirigidas a personajes influyentes de Constantinopla, Teodoreto pide protección contra los que le calumniaban de dividir al único Hijo de Dios en dos Hijos (*Ep.* 92-6. 99-101.103.104.106.109).

Ediciones: PG 83,1173-1409; J. SAKKELION, Τοῦ μακαριωτάτου Θεοδορήτου ἐπιστολαί (Atenas 1885). El manuscrito de Patmos contiene 52 cartas. Cinco de ellas, las cartas 16.21.24.25 y 26 son idénticas a las cartas 58.23.19.20 y 22 de la colección de PG. Sakkelion pasó por alto la carta 16, que es repetida, y creyó, por tanto, haber encontrado 48 cartas nuevas. Nueva edición crítica de las cartas de la colección de Patmos: Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr, Correspondance I* (SCH 40) (París 1955); II (Epist. Sirm. 1-95) (SCH 98) (París 1964); III (SCH 111) (París 1965). Las cartas que se conservan en las actas conciliares las publicó E. SCHWARTZ: ACO I,1,7; Id., *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431* (Munich 1920) 23-4 (*Ep.* 169: *Ad Alexandrum Hierapolitanum*).—*Versión latina:* E. SCHWARTZ: ACO I,1,4. *Excerpta ex epistolis:* ACO I,5,170-2.—*Versión siríaca:* fragmentos de la carta a Juan de Aegea: F. NAU: PO 13,190-1: *Réponse à Jean d'Egée*; nuevos fragmentos: SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Contra impium Grammaticum III* 18 (ed. J. LEBON, CSCO 94, Lovaina 1929; reimpresión: 1952, 218); 29 (ed. J. LEBON, CSCO 102, Lovaina 1933; reimpresión: 1952, 174-175).

Traducciones: *Alemana:* S. WENZLOWSKY, *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben vol.4:* BKV (1878) 280-287 (*Ep.* 113 al papa León).—*Francesa:* Y. AZÉMA, o.c.

Estudios: P. N. PAPAGEORGIU, *Zu Theodoretos und Georgios Burtzes:* BZ 2 (1893) 585-590 (crítica textual); A. D'ALÈS, *La lettre de Théodoret aux moines d'Orient:* ETL 8 (1931) 413-421; M. RICHARD, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret:* RSPT 25 (1936) 473-474 (*Ep. ad Abundium*); Id., *La lettre de Théodoret à Jean d'Egée:* RSPT 29 (1941-1942) 415-423 (en favor de la autenticidad de los fragmentos siríacos); M. M. WAGNER, *A Chapter in Byzantine Epistolography. The Letters of Theodoret of Cyrus:* DOP 4 (1948) 119-181 (forma y estilo); M. F. A. BROK, *À propos des Lettres Festales:* VC 5 (1951) 103-110; Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr d'après sa correspondance* Diss. (París 1952); Id., *Sur la chronologie de trois lettres de Théodoret de Cyr:* REG 67 (1954) 82-94 (las cartas 66 y 67 de la colección de Sirmoud y la carta 32 del manuscrito de Patmos, que tratan de la dedicación de una iglesia, constituyen las piezas más antiguas de todo el corpus); A. H. M. JONES, *Military Chaplains in the Roman Army:* HThR 46 (1953) 239-240 (*Ep.* 2). Y. AZÉMA: SCH 40 (1955) 9-71 (el ambiente histórico y religioso de las cartas, los destinatarios); J. DARROUZÈS, *Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706:* REB 14 (1956) 87-121 (descripción del manuscrito que contiene las primeras cartas editadas por Sakkelion).

I N D I C E S

A. INDICES DE REFERENCIAS

I. REFERENCIAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis		Salmos		Cantar de los Cantares	
I-3.....	449	I, I.....	174	6, 7.....	432
I, I-26.....	238	2.....	450	Isaías	
I, 26.....	292	2, 7.....	22	6, I-7.....	114
I, 27.....	303	8.....	450	9, I.....	447
I, 28.....	536	22 (23), I.....	548	10, 22-23.....	451
3, 21.....	544	44 (45).....	450	11, 10.....	521
14, 18s.....	339	72 (73), 28.....	330	40, 28.....	71
24, 2.....	540	74 (75), 9.....	123	Ezequiel	
Exodo		109 (110).....	450	28, 2.....	471
2, I-10.....	316	109 (110), 3.....	22	Daniel	
25, 8-20, 23-29, 30-38.....	449	111 (112), I.....	174	9, 20-21.....	586
Levítico		138 (139), 6.....	31	Joel	
14, 4-7.....	546	Proverbios		2, 25.....	215
Josué		4, 23.....	46	Amós	
7, 4-5.....	449	6, 4.....	53	4, 13.....	62, 93
Jueces		8, 12.....	75		
13, 25.....	449	8, 22.....	30, 335, 339		
15, 17.....	449	8, 30.....	21		
I de Reyes (Samuel)		Eclesiastés			
28, 12s.....	297, 338	3, 2.....	415		
		5, I.....	330		

NUEVO TESTAMENTO

Mateo		11, 27.....	323	16, 28.....	297
3, 17.....	74	24, 51.....	133	19, 34.....	417
5, 48.....	331	Juan		20, 17.....	335
9, 24.....	175	I, 12-13.....	415	Hechos de los Apóstoles	
10, 29.....	72	I, 14.....	150, 425	2, 36.....	30
11, 27.....	413, 414	2, 3.....	532	2, 38.....	452
12, 32.....	62	3, 3-5.....	415	17, 28.....	68
12, 47.....	531	3, 35.....	30	Romanos	
18, 18.....	512	4, 24.....	412	5, 12.....	134
21, 23.....	541	5, 5.....	411	5, 19.....	533
26, 39.....	30, 334	5, 19.....	335	6, 3-5.....	415
28, 18.....	30	5, 26.....	297	6, 5.....	416
Marcos		6, 54.....	133, 258	7, 14.....	562
4, 21.....	444	7, 53-8, 11.....	488	7, 23.....	564
10, 38.....	417	9, 18.....	55	8, 9.....	298
13, 32.....	30, 335	10, 18.....	79	11, 33.....	30
Lucas		10, 30.....	20, 75	I Corintios	
2, 35.....	550	11, 34.....	78	I, 20.....	225
2, 52.....	30, 133	12, 27.....	79	2, 6-10.....	495
9, 10.....	133	14, 6.....	75		
8, 31.....	88	14, 9.....	21		
		14, 28.....	21, 334, 335		
		16, 14.....	335		

2, 6.....	225
2, 10.....	414
4, 9.....	417
6, 17.....	150
6, 18.....	299
7, 1.....	496
7, 38.....	516
7, 40.....	517
11, 23-25.....	418
15, 28.....	299
15, 29.....	495
15, 51.....	385
16, 1-4.....	505

II Corintios

3, 17.....	134
4, 13.....	496
5, 16.....	301

13, 5.....	146
13, 13.....	101

Efesios

4, 6.....	71
-----------	----

Gálatas

3, 27.....	106
------------	-----

Filipenses

2, 2.....	321
2, 5-II.....	498

Colosenses

1, 15-18.....	499
2, 9.....	150
2, 10.....	415
2, 12.....	415

I Tesalonicenses

5, 17.....	53
------------	----

Hebreos

1, 3.....	529
3, 1.....	576
3, 2.....	30
7, 3.....	565

Santiago

5, 14-15.....	534
---------------	-----

I Pedro

4, 1.....	78
-----------	----

II Pedro

1, 4.....	418
-----------	-----

II. FUENTES PATRISTICAS

(Nombres o pasajes entre paréntesis = Pseudo-)

Agustín

Contra Iulianum 1, 6, 21.....	502
1, 22.....	532
1, 27.....	492
Confessiones 8, 6, 14	43
Ep. 148, 10.....	38

Alejandro de Alejandría

Cartas Encíclicas.....	16-19
1, 1-2.....	17
1, 4.....	20
1, 7.....	21
1, 8.....	22
1, 9.....	17s, 21
1, 11.....	20, 21, 22
1, 12.....	20, 21, 22
2, 2-3.....	18s
2, 4.....	21

Anastasio Sinaíta

Quaestio 2.....	560
3.....	559
II.....	560
21.....	560

Antonio Abad

Epístolas 1-7.....	164
--------------------	-----

Apolinar de Laodicea

De fide et incarnatione 6.....	426
Fragm. de la Ep. a Serapión (que se conserva en Ps.-Leoncio).....	86

Apophthegmata Patrum

65, 119-123.....	166
------------------	-----

Arrio

Ep. a Eusebio de Nicomedia.....	12
Thalia, fragmentos.....	14-5

Arnobio, el Monje

Conflictus cum Serapione 2, 18.....	109
-------------------------------------	-----

Asterio de Amasea

Oratio 4.....	335
II.....	335

Atanasio

Orationes contra Arianos.....	30-2
1, I.....	30
1, 2-10.....	14
1, 3.....	62
1, 5.....	14
1, 16.....	72
1, 30-34.....	215
1, 42.....	81
2, 25.....	72
2, 37.....	215
2, 41.....	72s
2, 42-43.....	84
2, 70.....	107
3.....	135
3, 2.....	215
3, 3.....	73, 74
3, 4.....	73
3, 6.....	72
3, 14.....	80
3, 24.....	83
3, 29.....	80
3, 30.....	147
3, 35-37.....	78
3, 57.....	79
3, 60.....	215
(4).....	31s
De incarnatione et contra Arianos 8.....	76
9.....	75s
13-19.....	33
22.....	79
54.....	75
(Expositio fidei 2).....	34
Apologia contra Arianos.....	38-40
6.....	23
35.....	38

77.....	213
Vita Antonii.....	43-8
pról.....	23, 43
15.....	166
16-43.....	166
20.....	46
21.....	46
47.....	45
55.....	46
69.....	45
72s.....	162
81.....	163
82.....	85
86.....	163
91.....	86
93.....	162
94.....	45
In illud: «Omnia mihi tradita sunt» 6.....	70
Ad neophytos, fragm..	85
Cartas festales.....	56-9
1, 10.....	57
3, 6.....	57
39, 7.....	58
Tomus ad Antiochenos 5-6.....	32
7.....	79
Ep. ad Afros episcopos 4.....	252
Cartas a Serapión.....	62-3
1.....	71
I, 1.....	61
I, 2.....	83
I, 15.....	62
I, 17.....	82
I, 20.....	83
I, 23-24.....	82
I, 27.....	82
I, 28.....	70, 71
I, 30.....	83
4, 19.....	85
Cartas a Epicteto.....	63-4
2.....	63
5-6.....	80
Carta a Adelfio 3.....	65-80
Carta a Máximo 5.....	65
Ep. de decretis Nicaenae synodi 8.....	214
II.....	74

16.....	13
27.....	66
40, 3.....	66
Ep. de sententia Dionysii 6.....	14
9.....	77
Ep. de synodis Arimini et Seleucia celebratis.....	66-7
15.....	14, 15
16.....	14
17.....	211, 384
18.....	214s
19.....	215
29.....	385
41.....	74s, 221
51.....	76s
Carta a Rufiniano.....	67
Carta a los Monjes.....	68
Carta a Amún.....	68
Carta a Draconcio 3-4.....	69
Carta a Orsiesio.....	174s
Ep. 52, 1.....	30s
Ep. 54, 2.....	31
Ep. 62 y 63.....	255
Basilio Magno	
Adversus Eunomium 230-1	
2, 28.....	278
2, 32.....	257
2, 34.....	257
3, 4.....	256
3, 5.....	256
3, 6-7.....	278
De Spiritu Sancto... 231-2	
18, 45.....	257
29, 72.....	378
41-47.....	256
46, 38.....	257
47.....	256
58-64.....	256
71-75.....	256
Regulae fusius tractatae 25, 26 y 46.....	258
Ad adolescentes 175... 236	
Hom. in Hexaemeron 9, 80..... 239,	294
Hom. in Ps. 1, n. 1... 254	
Hom. 24, 3..... 254	
Cartas..... 243-9	
Cartas canónicas, Ep. 188, 199 y 217..... 246	
(Ep. 8)..... 192,	247
(16)..... 247	
19..... 274	
22..... 234	
(38)..... 313	
51..... 243	
53 y 54..... 243,	246
70..... 227	
93..... 248,	258
100..... 282	
101, 4-6..... 281	
101, 5..... 280	
135..... 442	
161..... 331	
171..... 282	
173..... 234	
(189)..... 256s,	289
204... 248	
207..... 248,	249
210, 5..... 252s	
214..... 252	
217, can. 75..... 259	

223, 2.....	225
244, 3.....	441
258, 2.....	251
280.....	257
(338).....	245
(361-364).....	424

Basilio de Ancira

De virginitate 7-12....	223
65.....	223

Basilio de Seleucia

Hom. 27, In Olympia.	586
----------------------	-----

Cánones Apostólicos

46 y 47.....	84
--------------	----

Casiano

Collationes patrum 10, 2.....	111
-------------------------------	-----

Casiodoro

Institutiones 1, 8.....	500
1, 9, 1.....	490
5.....	97
8.....	99

Cirilo de Alejandría

Dial. de Adoratione... 130	
Dial. 1 y 5..... 147	
Thesaurus 23, 24 y 28. 147	
De recta fide ad reginas 1, 9..... 150s	
1, 10..... 136	
Homiliae paschales... 140	
Homiliae diversae... 141s	
Hom. 15 de incarn. Verbi..... 154	
Cartas..... 143-5	
Ep. 1..... 146	
Ep. 39..... 149	
Ep. 46..... 150	
Ep. 40 ad Acoe..... 151	
4, ad Nestorium 2.... 146, 148, 149, 154	
17, ad Nestorium 3... 144, 146, 149, 150	
38, Symbolum Ephes.. 145	
40..... 64, 151	
45..... 148	
46..... 150	
67, 69, 71, 73 y 74.... 460	

Cirilo de Jerusalén

Catecheses..... 404-9	
Procatechesis 1..... 404	
12..... 404	
15..... 417	
16..... 417	
Catecheses 3, 3..... 417	
4, 7-8..... 413s	
4, 10..... 410	
5, 12..... 413	
6, 6..... 414	
6, 20..... 405	
10, 19..... 410	
11, 13.16.17..... 413	
13, 4..... 410	
15, 9..... 413	
16, 4..... 413	
16, 26..... 406	

17, 9.28.33.34..... 414	
Catecheses mystagogicae 1 (19), 7..... 418	
1 (19), 9..... 407	
2 (20), 4..... 415	
2 (20), 5-7..... 416s	
3 (21), 1..... 417	
4 (22), 1.3.6.9..... 418	
5 (23), 1..... 407	
5 (23), 7..... 419	
Ep. ad imper. Constantium 3..... 410	
4..... 409s	
Hom. in paralyticum 20..... 411	

Cosme Indicopleustes

Topographia 1, 10.... 540	
7, 265..... 333	
10..... 111	

Constituciones apostólicas 19..... 84

Diadoco de Fódice

Capita centum.... 567-570	
1..... 567	

Didaché

9, 4..... 89, 155	
-------------------	--

Dídimo el Ciego

De Trinitate..... 93	
1..... 103	
1, 9..... 107	
1, 15..... 107	
1, 19..... 104	
1, 27..... 103	
2, 5..... 101, 103	
2, 6..... 105, 108	
2, 6, 23..... 105	
2, 6, 4..... 101, 108	
2, 8, 4..... 101	
2, 10..... 103	
2, 12..... 104, 105, 106, 107, 108	
2, 13..... 105	
2, 14..... 93	
2, 15..... 106	
2, 23..... 103, 105	
2, 26..... 107	
3, 1..... 103, 107	
3, 2, 27..... 102	
3, 6..... 102	
3, 12..... 102	
3, 13..... 102	
3, 16..... 93	
3, 21..... 93, 102	
3, 31..... 93, 107	
De Spiritu Sancto.... 93-4	
4..... 104	
5..... 95	
9..... 104	
16..... 101s	
17..... 101	
20..... 95	
28..... 104	
32..... 95	
34..... 104	
36..... 104	
37..... 104	
52..... 103	

54, 55 y 59.....	107
Contra Manichaeos 2..	107
8.....	105
In Ps. 23 (24), 2.....	105

Epifanio de Salamis

Ancoratus.....	430-1
12-13.....	432
119 y 120.....	430s
Panarion o Haereses. 431-3	
1, 2.....	432
64.....	427
66, 6-7 y 25-31.....	398
66, 20.....	432
69, 4.....	16
69, 6.....	12
69, 7-8.....	13
72, 2-3.....	219
72, 5-10.....	386
73, 12-22.....	222
73, 25.....	385
73, 26.....	86
76, 11.....	341
77, 3-13.....	64
Ep. ad Ioann. Hieros 9.	434
Testamentum.....	437

Eusebio de Cesarea

Historia ecclesiastica. 350-4	
1, 1, 1.....	350s
1, 1, 6.....	347
6, 42.....	158
8, 12, 10.....	355
8, 13, 7.....	355
9, 11.....	368
10, 4, 12-72.....	382
Vita Constantini 1, 1.	381
1, 3.....	358
1, 4.....	358
1, 10-11.....	357s
1, 12.....	358
1, 27-32.....	358
2, 26-29.....	359
3, 10.....	363
3, 11.....	381
3, 18.....	379
3, 19.....	379
3, 60-61.....	381
4, 29.....	362
4, 32.....	362
4, 33.....	381
4, 34.....	378
4, 35.....	378s
4, 36.....	373
4, 45-46.....	381
Or. ad coetum sancto- rum.....	362-4
Laudes Constantini.....	365
Eclogae prophetae 1,	
1.....	347
Praeparatio evangeli- ca.....	367-9
1, 2, 1-4.....	370
1, 3, 12.....	371
7, 8, 29.....	378
Demonstratio evange- lica.....	369-371
1, 9, 20.....	378
Theophania.....	371-2
4, 37.....	371
De solemnitate pascha- li 8.....	379

Contra Marcelum 1, 4.	215
De ecclesiastica theolo- gia 2, 7, 12.....	381

Evagrio Póntico

De malignis cogitatio- nibus 23.....	559
Epistola 19.....	189
20.....	189

**Facundo de Hermi-
miana**

Pro defensione trium capitulorum 2, 4....	585
3, 6.....	449, 460
4, 2.....	441
6, 5.....	112
11, 1.....	382

Felipe de Sido

Fragm. de Papias.....	589
-----------------------	-----

Filostorgio

Historia ecclesiastica. 590-2	
2, 2.....	14
2, 14.....	213
2, 14-15.....	216
4, 12.....	385
5, 1.....	222, 385
7, 6.....	341
8, 12.....	344
8, 14.....	372
9, 4.....	342
10, 6.....	344

Focio

Bibliotheca cod. 4.....	458
6-7.....	286
13.....	346, 373
30.....	595
35.....	588
38.....	448
40.....	590
46.....	578, 606, 609
52.....	332
59.....	112, 473, 542
81.....	459
85.....	398, 401
88.....	388
89.....	386
102.....	445
118.....	380
122.....	429
136.....	135
138.....	344
139.....	42
140.....	26
141.....	228s
168.....	586
177.....	459
200... 562, 563, 565,	582
201... 191, 554, 559,	560
203.....	598
223.....	446
229.....	131
231.....	566
233.....	324
271.....	336
273.....	613
276.....	559
Quaest. Amphil.....	336
Ep. 2, 44.....	198

Gelasio, papa

Ep. 42, 3, 3.....	109
-------------------	-----

Gelasio de Cícico

Historia conc. Nic. 2, 3	18
2, 35, 1.....	383

Genadio de Marsella

De viris illustribus 8-9.	175
9.....	173
10.....	181
11.....	185, 187, 188
12.....	456
17.....	188
20.....	539
21.....	540
33.....	111, 112
34.....	109
53.....	572
89.....	584

Gregorio Nacianceno

Discursos.....	265-270
2, Apologeticus de fuga	270
2, 77.....	261
2, 95.....	282
4-5.....	268
12, 6.....	279
20.....	268, 275, 277
21.....	23
21, 5.....	43
21, 26.....	23
25, 16.....	278
26, 19.....	279
28 (Or. theologica 2), 1.	268
30 (Or. theologica 4),	
19.....	278
31 (Or. theologica 5)..	277
31, 10.....	279
31, 26.....	279
32.....	268, 275
34.....	277
37, 2.....	280
39, 11.....	277
39, 12.....	278
40, 41.....	276s
41.....	277
42.....	263, 270
43 (Panegirico de Basi- lio), 33.....	225s
43, 34.....	249
43, 49.....	226
43, 50.....	226
43, 62.....	281
43, 66.....	228
43, 68-69.....	255
Poemas.....	270-3
1, 1, 32.....	271
1, 2, 3.....	271
2, 1, 11, De vita sua, lí- nea 345.....	262
2, 1, 19.....	271
2, 1, 45.....	271
Cartas.....	273-5
19.....	274
51.....	228, 273
53.....	243
54.....	273
58.....	255
101-102, ad Cledo- nium 274, 279, 280,	281

101, 5.....	280	Hilario de Poitiers		Vita Hilarionis I.....	435
171, ad Amphilo- chium.....	281s	De Trinitate 4, 12-13.	13	Liber de Spir. S., praef. ad Paulinum.....	91
202, ad Nectarium....	274	6, 5-6.....	13	Carta 34, I.....	386
Gregorio de Nisa		Opus historicum, frag. 2, 22.....	218	48, 3.....	443
Adversus Eunomium	286-7	Isidoro de Pelusium		49, 3.....	421
1, 107.....	316	Cartas.....	199-200	50, I.....	91
1, 114.....	316	1, 152.....	198	(51).....	434
1, 126.....	316	1, 156.....	198	57.....	434
5, 5.....	321	1, 264.....	201	61, 2.....	377
Antirrheticus 8, 35....	422	1, 310.....	126, 201	63.....	111
(45).....	322	4, 99.....	201	70.....	372
Sermo de Spiritu Sanc- to 3.....	320	5, 2.....	477	70, 4.....	338
Quod non sint tres dii. 288, 317		5, 32.....	491	73, 2.....	338
Ad Eustathium de S. Trinitate 3-4.....	289	5, 133.....	200	82.....	111
Oratio catechetica magna, pról.....	291	Jerónimo		84, 3.....	91, 420
26.....	323s	Comm. in Eccl., ad 4, 13s.....	420	88.....	111
40.....	323	Ad 12, 5.....	420	(89).....	110
De opificio hominis		Comm. in Is., pról....	97, 420, 421	(91).....	435
5, I.....	227	5, praef.....	377	(92).....	110
16.....	226	5, ad 18, 2.....	377	(96).....	111
De vita Moysis 2, 11..	316	Comm. in Dan., pról..	372	(96, 4).....	112
2, 37-38.....	316	Comm. in Hos., pról..	91, 420	(97).....	110
In psalmorum inscrip- tiones I, 3.....	326s	Comm. in Mal., pról..	420	(98).....	111
In Canticum hom. I..	296	Comm. in Matth., pról	97, 420s	(98, 16).....	112
6.....	316	Ad Matth. 24, 16.....	372	(100).....	111
10.....	329	Comm. in Ep. ad Gal., pról.....	99, 421	112, 4.....	99
13.....	323	Comm. in Ep. ad Eph., pról.....	99, 421	112, 20.....	97, 216, 377
De oratione dominica 2	331	Dialogus adversus Lu- ciferianos 19.....	222	(113).....	112
3.....	297s, 320	Contra Ioannem Hie- rosolymitanum 5....	111	114.....	112
De beatitudinibus 6..	328s	14, 39.....	435	119, 4.....	421, 443
De virginitate, pról....	300, 306	Adversus libros Rufini		119, 5.....	99
1.....	301	1, 6.....	95, 107	119, 6.....	385
2.....	301	1, 16.....	99	133, 3.....	185, 188
3.....	301	1, 21.....	99	Juan Crisóstomo	
11.....	301	2, 16.....	93, 95	In Ps. 44, 3.....	530
13.....	322s	2, 22.....	427	In Matth. hom. I, 2... 1, 5-6.....	529 486
17.....	301	3, 6.....	428	4, 3.....	531
19.....	323	3, 18.....	111	4, 4-5.....	531
20.....	302	3, 28.....	95	44, I.....	532
23.....	300	De viris illustribus 72.	398	50, 2.....	535
Quid nomen professio- ve Christianorum si- bi velit.....	303	81.....	372, 376	50, 3.....	536
Vita Macrinae.....	306-8	85.....	338	54, 2.....	528
Cartas.....	313-5	86....	216, 220, 222, 421	82, 5.....	536
2.....	313s	87.....	27, 41, 44, 49	In Joh. hom. 4, 1-2 ...	529
3.....	313, 314, 530	88.....	44, 165	6.....	488
4.....	313	89.....	222	11.....	488
5.....	313	91.....	389	11, 2.....	530
6.....	283	94.....	216	21, 2.....	532
7.....	313	98.....	385	46, 3.....	535
8.....	313	99.....	85, 86, 90	52, 3.....	528
17.....	322	102.....	400	74, 2.....	529
24.....	313	104.....	420	In Act. Ap. hom. I... 1, 23.....	490 490
25.....	314s	109.....	92, 94, 97	11, 3.....	504
Gregorio de Tours		113.....	388	In Rom. hom. I, I....	492
Historia Francorum 10, 29.....	235	114.....	428	10.....	533
Hegemonio		117.....	265	13, 5.....	429
Acta Archelai 31.....	398	119.....	441	23.....	493s
36.....	398	125.....	44	32.....	492s
62.....	399	128.....	286	In I Cor. hom. 7.....	495
		129.....	515	19, 6.....	516
		130.....	386	21, 6.....	495
		133.....	334	24, 1, 2.....	535
				26, 2.....	528
				26, 5.....	495
				27, 2.....	495
				27, 4.....	528
				40, I.....	495s
				In II Cor. hom. 26, 5..	495
				In Gal., ad I, 16.....	496

- In Eph. homiliae. 497
 20. 497
 In Philipp. hom. 7. 498
 7, 2-3. 530
 9, 5. 497
 15. 497
 In Col. hom. 498-9
 3, 4. 498
 In I Thess. hom. 4, 3. 499
 8, 4. 499
 In II Tim. hom. 8, ad
 vs. 3. 500
 In Tit. hom. 3. 500
 In Hebr. hom. 9. 534
 17, 3. 535
 Contra Anomoeos de
 incomprehensibili
 hom. 2, 3. 501
 4, 4. 429
 5, 7. 533
 7, 2. 528
 Adversus Iudaeos hom.
 I y 3. 503
 In diem natalem Domi-
 ni 7. 535
 De prodicione Iudae
 hom. I. 536
 2, 6. 536
 Homiliae 7 de laudibus
 S. Pauli. 507-8
 De sacerdotio. 510-5
 I, 4. 472
 3, 4. 535
 3, 4-6. 511s
 3, 6. 534
 Adversus propugnato-
 res vitae monasticae
 2, 6. 515
 De inani gloria 15. 518
 17. 518
 De S. Babyla contra Iu-
 lianum 60. 521
- Juan Damasceno**
 De haeresibus 80. 177
- Justiniano I**
 Contra Monophysita-
 tas 13-14. 138
- León Magno**
 (Ep. 53). 109
 (63). 109
 (?) 74. 109
 75. 109
 Ep. contra Eutychem
 haer. I. 144
- Leoncio de Bizancio**
 Contra Nestorium et
 Eutychem I, I. 539
- Macario el Egipcio**
 (Hom. spir. 8, 3). 176
 (Hom. spir. 25). 234
 Ep. I ad filios Dei. 181
 (Magna Carta). 182-3
- Mario Mercator**
 Comm. adv. haeresim
 Pelagii, praef. 465
 Ref. symboli Theodori
 Mops., praef. n. 2. 466
- Mario Victorino**
 Adversus Arium,
 pról. 3. 210s
- Marco el Ermitaño**
 De ieiunio 4. 563
 De lege spirituali 54. 563
- Nemesio de Emesa**
 De natura hominis I. 392
 3. 393
- Nilo de Ancira**
 Cartas. 554-5
 Tratados. 555-8
 Obras perdidas. 558
 Obras espúreas. 559-561
- Orígenes**
 In Lucam hom. 17. 550
- Paladio**
 Historia Lausiaca,
 pról. 10. 194
 4. 91
 4, 18. 538
 6, 21. 538
 17. 176
 18. 184
 38, I. 185
 38, 2. 184
 Dialogus 5. 471
 8-11. 475
 11. 540
 19. 516
 33. 474
 34. 474
 38. 474
- Peregrinatio Aethe-
 riae**
 81-84. 402
- Proclo de Constanti-
 nopla**
 Hom. 3 de dogmate in-
 carnationis. 581
 Ep. 2. 583
 Ep. 4. 583
- Rufino**
 Historia ecclesiastica 2,
 7. 91
 Historia monachorum
 28. 176
 Apologia in Hieron. 2,
 25. 92
- Serapión de Thmuis**
 Contra Manichaeos. 87-8
 25, 13-18. 88
 27, 6. 88
 30, 1-5. 88
 37, 11-13. 88
- Severo de Antioquía**
 Contra Grammaticum
 3, I, 5. 608
 3, 26. 457
- Sócrates**
 Historia ecclesiasti-
 ca. 592-4
 I, 6. 18, 19
 I, 8. 23
 I, 8, 35s. 383
 I, 14. 211, 212
 I, 23. 211
 I, 26, 2. 15
 I, 27, 7. 213
 I, 36. 216
 2, 1. 592s
 2, 4. 386
 2, 9. 389
 2, 24. 218
 2, 35. 341
 2, 38. 403
 2, 40. 385
 3, 16. 423
 3, 23. 372
 4, 7. 342
 4, 23. 162, 185, 187, 190
 4, 25. 95
 4, 26. 265
 6, 2, 6. 110
 6, 3. 441, 511
 6, 11. 539
 6, 16. 539
 6, 18. 474
 6, 75. 109
 7, 6. 525
 7, 15. 126
 7, 27. 588, 589
 7, 28. 581
 7, 41. 581
 7, 43. 581
- Sozomeno**
 Historia ecclesiasti-
 ca. 594-6
 dedicatio. 594
 I, I. 594
 I, 19. 382
 2, 9-14. 595
 2, 16. 211
 2, 19. 338
 2, 22, I. 213
 2, 24. 594
 2, 27, 6. 15
 2, 23. 221
 3, 6. 389
 3, 14. 233
 3, 23-24. 218
 4, 5. 410
 4, 9. 85
 4, 20. 403
 5, 18. 423
 6, 25, 4-5. 423
 6, 27. 274
 7, 16. 594
 7, 28. 538
 7, 32. 153
 8, 2. 441
 8, 10. 539
 8, 11. 109
 8, 18. 540
 8, 18, 8. 474, 510
 8, 20. 474
- Sinesio de Cirene**
 Oratio de Regno 10. 117s
 Dion. 119
 Cartas. 120-1

9.....	111	2, 22.....	403	5, 9. 11. 15. 17.....	463s
11, 58, 66 y 67.....	121	4, 10, 2.....	178	6, 3.....	462
105.....	120	4, 18, 7.....	342	8, 1.....	462
154.....	119	4, 22.....	442	8, 10.....	462
Himnos.....	121-2	4, 27.....	497	8, 13-14.....	463
7, 1.....	122	5, 8.....	386	15, 10-11.....	467
Teófilo de Alejandría		5, 9.....	403	15, 11.....	468
Carta festal del año 402	428	5, 23.....	538	15, 19.....	468
Teodoreto de Ciro		5, 36.....	475	16, 12.....	467
Quaest. in Lev. 1.....	605	5, 39.....	605	16, 15.....	467
Interpret. in Psalmos, praef.....	600	5, 40, 2.....	470	16, 18.....	467
Curatio.....	602-4	Haereticarum fabularum compendium 1, 25-26.....	389	16, 24.....	468
Eranistes, dialogus 1, 2, 3.....	33	2, 11.....	445	16, 25.....	468
dial. 2.....	111, 539	4, 1-2.....	612	16, 28.....	468
dial. 2, 3.....	32	4, 3.....	343	16, 36.....	468
Quaestiones et responsiones 58.....	609	Cartas.....	613-4	16, 39. 40. 43. 44.....	469
Historia religiosa 26...	610	16.....	609	Timoteo de Constantinopla	
Historia ecclesiastica 1, 4.....	17	82.....	605	De receptione haer....	177
1, 5.....	210, 384	83.....	109, 140	Tito de Bostra	
1, 5, 1-4.....	12	109.....	609	Adversus Manichaeos	
1, 6.....	382	113.....	605, 613	2, 28.....	400
1, 7.....	337	116.....	598, 605	Vigilio de Tapso	
1, 12, 1.....	383	130.....	609	Contra Eutychen 1, 15.	109
1, 28, 2.....	213	133.....	606	Zacarías el Retórico	
2, 8, 4.....	213	145.....	605	Historia ecclesiastica 7, 6-7.....	612
		170.....	109		
		Teodoro de Mopsuestia			
		Homilías catequéticas.....	454-6		

III. AUTORES MODERNOS

- A**agard, A. M., 32.
 Aalst, P. A. A. van der, 530.
 Abd al-Masih, Y., 524.
 Abel, B., 397.
 Abel, F. M., 128 129 376 408.
 Abramowski, L., 138 342 442 458 461 573 575 610.
 Abramowski, R., 287 442 443 445 447 455 574.
 Abuladze, I., 239 293 542.
 Accinni, A. d', 353.
 Ackermann, W., 272 477.
 Adam, A., 237 397.
 Adnès, A., 511.
 Adriani, N., 354.
 Aengenvoort, F., 196.
 Agathangelos of Kydonia, 265.
 Ahrens, K., 584.
 Aigrain, R., 202 420 539.
 Aitzenmüller, R., 239.
 Akinian, P. N., 390 485.
 Akulas, A. M., 291.
 Aland, K., 346 359 361 592.
 Albers, P. B., 171 174 342 343.
 Albertz, M., 231 287 344.
 Aldama, J. A., 37 524 583.
 Alès, A. d', 13 142 426 502 536 614.
 Aleviopoulos, A., 260.
 Alexander, G., 285.
 Alexander, P., 296.
 Alexandre, M., 311 497.
 Alfarik, P., 397.
 Alfoeldi, A., 360.
 Allard, P., 227.
 Allatius, Leo, 339 554.
 Allberry, C. R. C., 397 432.
 Allen, F., 505.
 Allevi, L., 353.
 Altaner, B., 26 27 60 94 96 114 203 229 230 240 265 285 339 347 432 450 479 494 533.
 Altendorf, H. D., 540.
 Alton, J. F. d', 475 480.
 Álvés do Sousa, P. G., 169 515.
 Alzog, J., 270.
 Amand de Mendieta, E., 16 168 228 229 230 232 235 238 239 240 241 242 243 245 260 291 390 396 408 432 446 520.
 Amann, E., 125 176 180 193 395 446 456 459 464 465 562 572 573.
 Amatucci, A. G., 237.
 Amélineau, E., 162 172 173 181 204.
 Amelli, A. M., 96 523 583.
 Ameringer, T. E., 477 508.
 Anastos, M. V., 465 573.
 Anderson, A. W., 295.
 Anderson, H., 336.
 Andreas, F. C., 397.
 Andrés, G. de, 356 479.
 Andres, P., 537.
 Andres, St., 116.
 Andresen, C., 9.
 Andrieu, M., 156 157.
 Anna, G., 349.
 Anón, 29.
 Antonelli, N., 548.
 Antoniadés, S., 251.
 Aparicio Díaz, F., 325.
 Arand, R., 494.
 Argyrakos, I. G., 120.
 Arkadios, 87.
 Armendáriz, L. M., 152.
 Armstrong, A. H., 293.
 Arnauld d'Andilly, R., 48 206 308.
 Arndt, J., 177.
 Arnold, G., 179.
 Arnou, R., 13 395 465 572.
 Ashworth, J., 496 499.
 Asmus, J. R., 119 264 268 592 604.
 Assemani, J. S., 447 562.
 Astruc, C., 109 203 553 557.
 Atkinson, M., 19 27 39 40 41 61 63.
 Attwater, D., 476 526 527.
 Atzberger, I., 75.
 Aubert, J., 129.
 Aubineau, M., 49 50 51 52 53 235 285 302 303 479 524 562 567 612.
 Aucagne, J., 97.
 Aucher, G., 479 527.
 Aucher, J. B., 541.
 Auetisean, J., 484.
 Auf der Maur, I., 161 217 537.
 Aufhauser, J. D., 322.
 Auner, Ch., 527.
 Azéma, Y., 598 605 614.
 Azkoul, M., 362.
Bacha, C., 479 526.
 Bachelet, X., 11 25 223 342 403.
 Bachmann, J., 188 558.
 Bacht, H., 145 161 168 171 173 208.
 Backes, I., 151.
 Badcock, F. J., 37.
 Baert, E., 330.
 Baetgen, F., 562.
 Bagster, S., 359.
 Baker, D. A., 181 183 306.
 Balanos, D. S., 202 346.
 Balás, D. L., 318 327.
 Baldanza, G., 85.
 Balducci, C. A., 475.
 Balponi, G., 236 242.
 Balthasar, H. Urs von, 186 192 235 296 317 325.
 Baltzer, K., 354.
 Bamberger, J. E., 232.
 Bandinius, A. M., 605.
 Baphides, P., 128.
 Barbel, J., 268.
 Barbu, N. I., 292.
 Bardenhewer, O., 129 136 138 139 142 143 144 145 177 211 212 312 461 471.
 Bardy, G., 8 9 11 12 13 15 19 22 26

- 33 49 70 77 86 92 94 95 96 97 100 128
 160 162 210 213 217 227 228 232 235
 241 265 288 313 315 332 341 347 352
 354 356 375 386 397 403 426 441 445
 476 478 480 523 538 540 543 544 552
 596 597 599 604 605 609.
- Bareille, G., 202 210 332.
 Bareille, J., 478 480.
 Barion, H., 437.
 Barnard, L. W., 12 354.
 Barnes, W. E., 12.
 Barns, J., 204.
 Barns, T., 408.
 Baronian, S., 132.
 Barosse, T., 100.
 Barriales, A., 270.
 Barsotelli, L., 514.
 Bartelink, G. J., 47 181 203 230 308 480
 490.
 Barthélemy, D., 374.
 Bartolozzi, 508.
 Basetti-Sani, G., 152.
 Basnage, J., 87.
 Basset, R., 171.
 Bastgen, M. J., 27.
 Batareikh, E., 523.
 Bates, W. H., 427.
 Batiffol, P., 8 9 49 66 90 156 260 360
 576 592 596.
 Battle, C., 207.
 Bauer, A., 336 349.
 Bauer, F., 160 537.
 Bauer, F. X., 580 582.
 Bauer, J., 311 507.
 Bauer, M., 336.
 Bauer, W., 353.
 Baumstark, A., 41 90 129 171 181 182 186
 206 360 376 401 438 448 479 506 527
 551 587 606 610.
 Baur, C., 112 160 202 475 476 479 480
 482 483 484 487 497 514 517 519 532
 537 538 540 576.
 Baur, F. C., 197 397.
 Baus, K., 109 476.
 Bayer, J., 317.
 Bayer, L., 202.
 Baynes, A. C., 11 13 48 213.
 Baynes, N. H., 9 11 25 353, 359, 360
 366 596.
 Beane, J. G., 510.
 Beck, B., 25.
 Beck, H. G., 161 502 590.
 Becker, 419.
 Bedjan, P., 47 64 136 172 206 352 575.
 Beeson, C. H., 399.
 Bejarano, B., 494 522.
 Bell, H. I., 9 70 128 312.
 Bellarmino, Rob., 314.
 Bellegarde, de, 242 266 336 483.
 Bellet, P., 402.
 Bellini, E., 276.
 Benavent Escuin, E., 276.
 Bender, D., 395.
 Benesovic, V. N., 571.
 Benito y Durán, A., 230 231 236 237
 241 260.
 Benko, St., 433.
 Bennigsen, C. G., 527.
 Benoît, A., 263.
 Bentley, T. H., 33.
 Benveniste, E., 188 195 207.
 Benz, E., 180.
 Béranger, L., 93 96 103.
 Berchem, J. B., 75 77.
- Bergadá, M. M., 283 294.
 Berkhof, H., 29 347 360.
 Bermeja, A. M., 153.
 Bernard, J. H., 604.
 Bernard, R., 77.
 Bernardi, J., 130 224, 240 243 269 510.
 Bernardin, J. B., 55 56.
 Bernardini Marzolla, P., 124.
 Berten, I., 390 414.
 Berthold, H., 181 182.
 Bertini, U., 471.
 Bertram, A., 598.
 Besse, J., 159 227.
 Bessières, M., 243 244 246.
 Best, R. I., 450.
 Bethume-Baker, J. F., 37 204 254 380
 572 574 575.
 Bettencourt, E. T., 48.
 Bettini, G., 116.
 Betz, J., 282.
 Beukers, C., 409.
 Bevis, G. S., 295.
 Beyenka, M. M., 507.
 Beyer, G., 376.
 Bezdechi (Bezdeki), S., 124 537.
 Bickell, G., 57 143.
 Bickersteth, E., 505 506 507.
 Bidez, J., 160 240 369 387 591 592
 595 596.
 Bigelmair, A., 347 356.
 Bignone, E., 267.
 Bihain, E., 404 458 594.
 Bilderdijk, W., 510.
 Binder, G., 92 97 98.
 Bindley, T. H., 29 144 145 408.
 Birdsall, J. N., 494.
 Birt, T., 510.
 Bithynos, I., 571.
 Bizzochi, C., 116 122.
 Blackburn, R., 516.
 Blake, P. R., 434.
 Blechsteiner, R., 434.
 Bloch, H., 285.
 Blond, G., 260 432.
 Blondel, C., 543.
 Bludau, A., 408.
 Blum, M., 231 295.
 Bober, L., 202.
 Bobrinskoy, D., 251.
 Bocian, J., 527.
 Bock, J. P., 408.
 Böckenhoff, K., 517.
 Boehmer-Romundt, H., 525.
 Boer, S. de, 257 260 324.
 Bogaert, M., 98.
 Bogner, H., 124.
 Böhling, A., 397.
 Böhringer, F., 522.
 Bolhuis, A., 364.
 Boll, F., 291.
 Bollig, J., 272.
 Bonadies-Nani, A., 122.
 Bones, K. G., 246 264 269 332 333.
 Bonifatius, P., 206.
 Bonis, C. G., 247 332.
 Bonner, C., 20, 369.
 Bonsdorff, M., 482.
 Bonwetsch, G. N., 247 248.
 Boon, A., 168 170 171 174 175.
 Boor, C., 589.
 Boos, R., 91.
 Bop, L., 537.
 Borghini, B., 504.
 Bornhäuser, K., 77.

- Borris, C., 333.
 Bouchet, J. R., 322 324.
 Bouhot, J. P., 503 524.
 Bouilly, F., 417.
 Boularand, E., 515 533.
 Boulenger, F., 236 269.
 Bourget, P., 204 522.
 Bousquet, J., 522.
 Bossuet, W., 125 159 168 173 193 195
 206 247.
 Botte, B., 90 417 440 456.
 Bouvet, L., 202, 408.
 Bouvy, E., 202.
 Bouyer, L., 48 81 90 156 157.
 Bovon, F., 354.
 Boyd, H. S., 272.
 Boyer, C., 9.
 Boyle, P., 514.
 Bradshaw, H., 36.
 Brady, I., 396.
 Brandenburg, H., 439.
 Brandhuber, G., 445.
 Brandram, T. P., 503 508.
 Braniste, M. M., 537.
 Braten, C. E., 573.
 Bratke, E., 589.
 Braun, F., 124.
 Braune, J., 124.
 Brémond, A., 160.
 Brémond, J., 159.
 Bretz, A., 336.
 Brewer, H., 36.
 Brière, M., 112 443 444 582.
 Brigatti, C., 295.
 Bright, W., 32 59 60 109 593.
 Brightman, F. E., 90 100 154 155 156
 250 526 527.
 Brinkmann, A., 87 88 338 401.
 Brock, S., 99 604.
 Brockmeier, W., 340.
 Brok, M. F. A., 275 600 604 605 608
 614.
 Brooke, D., 162.
 Brooks, E. W., 217 575 577.
 Brou, L., 267.
 Browne, C. G., 266 268 274.
 Browne, G. M., 49.
 Browne, H., 264 490.
 Browning, R., 558.
 Bruck, E. F., 243 260 505.
 Bruckmayr, P. A., 266.
 Bruders, H., 341.
 Brunner, G., 517.
 Bruyne, D., 13 213 347 453.
 Bryennios, Ph., 525.
 Buckle, D. P., 204.
 Budge, E. A. W., 20 47 52 54 56
 112 114 171 206 411 439 440 480
 582.
 Budilovic, A., 266.
 Buehring, G., 121.
 Bugnini, A., 156.
 Bulaku, M., 408.
 Bulhart, V., 38 390 450.
 Bulla, V., 124.
 Buonaiuti, E., 49 160 162 186 244.
 Burch, V., 49.
 Burdach, K., 295.
 Burgess, H., 27 58 59.
 Burghardt, W. J., 130 152 267 312 599
 Burkhard, C. J., 356 395.
 Burkitt, F. C., 397 575.
 Burmester, O. H. E., 56 204.
 Burn, A. E., 36 37.
 Burn, E. A., 338.
 Burn, R., 544.
 Burns, M. A., 477 509.
 Busch, L., 230.
 Busquets, A. M., 242.
 Butler, C., 169 194 195 196 206.
 Büttner, G., 237 260.
 Buytaert, E. M., 390 391.
Cabrol, F., 156.
 Cadiou, R., 228 420.
 Cádiz, L. M. de, 291.
 Cagliari, F. da, 152.
 Caillau, A. B., 264.
 Calasanctius, P., 230.
 Callahan, J. F., 224 285 294 297 299
 318 324.
 Callahan, V. W., 260 300 307 308.
 Calvi, G. B., 195.
 Calvo, M., 481.
 Camelot, Th., 25 27 29 128 160 265
 417 447 573 586 597.
 Cameron, A., 265 273.
 Campbell, J. M., 238.
 Campenhausen, H. F., 116 128 160 228
 283 346 476.
 Canart, P., 207.
 Canavan, J. J., 520.
 Canet, L., 374 503 601.
 Canévet, M., 283 294.
 Canisius, Petr., 87.
 Canivet, R. P., 187 598 604 610 611.
 Cantarella, R., 273 424 475.
 Capelle, B., 56 90 154 155 156 251 257.
 Capmany, J., 153.
 Capo, N., 202.
 Cappuyns, M., 37 294.
 Carali, P., 411.
 Carcopino, J., 349 353.
 Carlill, J., 438.
 Carlini, A., 311.
 Carmody, F. J., 9 285 438.
 Caro, R., 583 587.
 Carter, R. E., 476 477 479.
 Cary, G., 197.
 Carrillo de Albornoz, A., 476 479 505.
 Carvalho, J. A. S., de, 476.
 Casamassa, A., 360.
 Casé, F. H., 380.
 Casel, O., 282 455.
 Casey, R. P., 26 27 28 29 34 49 50
 51 56 64 65 66 87 88 401 407 432
 545.
 Casini, A., 117.
 Casoli, V., 269.
 Caspar, E., 252 260.
 Caspari, C. P., 35 219 408 422.
 Casseder, N., 179.
 Casson, L., 121.
 Castelli, R., 510.
 Cataudela, M. R., 354 356 362 497.
 Cataudella, Q., 125 263 266 272 273.
 Catiglioni, L., 124, 480.
 Cattaneo, E., 37.
 Cauwenbergh, P. van, 159.
 Cava, F. la, 202.
 Cavalcanti, E., 116.
 Cavallera, F., 27 206 222 223 334 335
 337 339 501 502 541.
 Cavalletti, S., 285.
 Cavallin, A., 47 48 243 244 313 315.
 Cavernos, J. P., 285 300 302 330.

- Cazzaniga, I., 125.
 Cecchelli, C., 354.
 Cesaro, M., 240.
 Ceska, J., 75.
 Chabot, J. B., 129 134 452 576 582.
 Chadwick, H., 9 206 573.
 Chadwick, O., 66 188 338.
 Chainé, M., 195 206 207 266 312.
 Chambers, T. W., 496.
 Champerius, Symph., 163.
 Chapman, J., 343 572.
 Chappuis, P. G., 561.
 Chalier, N., 132 133 135 153.
 Charnay, L. J., 504.
 Charon, C., 250 527.
 Chase, F. H., 482.
 Chatillon, F., 27.
 Chavasse, A., 38.
 Chavoutier, L., 96 114.
 Chenu, D., 219.
 Cherniss, H. F., 317.
 Chintibuzde, E. G., 235.
 Chitescu, N., 533.
 Chitty, D. J., 161 168 173 196.
 Christ, W., 122.
 Christou, P. C., 257, 567.
 Church, R. W., 408.
 Cigüela, J. M., 318.
 Cindea, S., 537.
 Clarke, W. K. L., 171 195 232 235.
 Clarus, L., 47.
 Clémencet, C., 264.
 Clerq, C. de, 9 40 171 210 361.
 Clerq, V. C., 22 25 40.
 Cocco, M., 122.
 Codrington, H. G., 526 527.
 Cagnet, A., 514.
 Cohausz, P., 475.
 Coleman-Norton, P. R., 196 197 475 480 523.
 Colibâ, M., 235.
 Colin, J., 354.
 Colombás, G. M., 161.
 Colombo, S., 514.
 Collart, P., 124.
 Collier, J., 269.
 Collomp, P., 156 157.
 Coman, J. G., 232 260 264 268 272 494.
 Combefis, F., 402 518 519.
 Comperass, J., 263.
 Condamin, A., 432.
 Conevski, 505.
 Connolly, R. H., 49 296 353 524 575.
 Conomis, N. C., 545.
 Constantinides, M., 25.
 Constanza, M., 141 142 476 497.
 Conti Rossini, C., 113.
 Contzen, B., 166 368.
 Conybeare, F. C., 27 129 137 138 141 372 380 439.
 Cook, S., 574.
 Copeland, W. J., 497.
 Coppola, G., 244.
 Cordasco, F., 438.
 Cordier, 452.
 Cordoliani, A., 141.
 Corneanu, N., 228.
 Cornish, H. K., 496.
 Cornitescu, C. I., 507.
 Corsaro, F., 272 544.
 Corsini, E., 294.
 Cossu, G. M., 230.
 Costa, G., 125.
 Costanzi, V., 368.
 Coster, C. H., 116.
 Cotelier, J. B., 205.
 Cotton, W. C., 498.
 Couffignal, R., 420.
 Cougny, E., 596.
 Coulange, L., 75.
 Courcelle, P., 273 285 439.
 Courtonne, Y., 193 240 242 244.
 Cousin, L., 593 595 611.
 Cowper, B. H., 383 514.
 Cozza-Luzi, J., 566.
 Cqonia, T., 489.
 Crafer, T., 543 544.
 Craig, R. S., 98.
 Crainic, N., 186 570.
 Cramer, J. A., 99 452.
 Cramer, M., 100 160 397.
 Cranenburg, H. van, 168 171 172 173 196.
 Cranz, F. E., 361.
 Crawford, W. S., 116.
 Crehan, J. H., 10 525.
 Cremer, V., 77.
 Cris, G., 505.
 Cristescu, D., 292.
 Crivellucci, A., 358 359.
 Croft, R., 212 395.
 Crone, G., 62 94.
 Cross, F. L., 27 28 29 75 129 406 407 408 409 420 476 572 608.
 Crouzel, H., 196 326.
 Crovini, M., 227.
 Crum, W. E., 54 110 154 172 204 266 352.
 Csanyi, D. A., 180.
 Cullmann, O., 602.
 Cummings, J. T., 265 273.
 Cumont, F., 397.
 Cureton, W., 25 57 356.
 Curti, C., 377.
Dacier, H., 522.
 Dacquino, P., 409.
 Dain, A., 124 592.
 Dalmais, I. H., 187.
 Daloz, L., 505.
 Dams, T., 343.
 Daniele, I., 250 360.
 Daniélou, J., 48 96 217 245 275 283 285 288 291 293 295 306 308 309 311 312 315 318 321 322 324 325 326 331 344 417 501 502 598.
 Darrouzès, J., 180 203 315 571 614.
 Dashian, J., 432.
 Datema, C., 336.
 David, J., 42 162.
 Davids, H. L., 272 275.
 Davids, T. W., 579.
 Davids, J. G., 361 559 583.
 Davies, E. A., 181.
 Davis, N. Z., 265.
 Day, M., 287.
 Dean, J. E., 433.
 Deconinck, J., 444.
 Deeters, G., 434.
 Deferrari, R. J., 193 236 244 352.
 Degen, H., 477.
 Degenhart, F., 553 557 561.
 Dehnhard, H., 232.
 Deissmann, A., 70.
 Dekkers, E., 160 391 453.
 Delanne, H., 309.

- Delaruelle, E., 361.
 Delebecque, E., 573.
 Delchaye, H., 49 269 310 311 356 587.
 Delhougne, H., 161.
 Delius, W., 390.
 Dell'Era, A., 122 123.
 Delobel, R., 109.
 Demetropulus, P. G., 33 77.
 Demougeot, E., 118 203 475 555.
 Dempf, A., 346 347.
 Den Boer, W., 350.
 Den Brineken, A. D. V., 350.
 Deneffe, A., 144 573.
 Dennefeld, L., 471.
 Der Nersessian, S., 113 269 390.
 Derret, J. D. M., 197.
 Deseille, Pl., 168.
 Desmed, R., 197.
 Deubner, L., 265.
 Devilliers, N., 162.
 Devolder, E., 266 269.
 Devos, P., 161 196 264 551 596.
 Devreesse, R., 42 97 132 138 190 203
 241 339 377 386 391 421 440 444
 446 447 448 449 450 451 452 453
 455 457 458 459 460 461 465 466
 471 539 542 545 584 585 599 608.
 Dhorme, D., 349.
 Diamantopulus, A. N., 202 260.
 Dickinson, F. W. A., 477.
 Dicks, C. D., 408 487.
 Didier, J. C., 217.
 Diehl, E., 479.
 Diekamp, F., 53 96 111 113 114 132
 136 140 194 195 231 247 283 289
 298 315 317 325 332 340 341 343
 386 387 411 423 460 580 584 585.
 Diepen, H., 81 138 145 152 427 598.
 Dietsche, B., 35 96 114.
 Dietz, M., 552.
 Dingjan, F., 207.
 Diehle, A., 161.
 Dieu, L., 471 485.
 Diller, A., 124.
 Dillman, A., 142 145 171.
 Dimitrijewsky, A., 89 90.
 Dindorf, W., 429.
 D'Ippolito, G., 124.
 Dirking, A., 232 236.
 Disdier, M. T., 265 553.
 Dix, G., 90.
 Dobler, E., 396.
 Dobschütz, E. V., 453.
 Dodwell, H., 589.
 Doens, I., 527.
 Doergens, H., 353 368 372
 Dölger, F. J., 114 210 227 267 273 308
 360 364 372 397 410 437 455 589.
 Doll, P., 446.
 Domanski, B., 395.
 Donders, A., 267.
 Doresse, J., 207 251 432.
 Dorn, J., 408.
 Dörr, F., 566.
 Dörries, H., 12 48 49 86 160 161 177
 178 179 180 181 182 232 235 257
 260 269 285 297 306 361 362 364
 396 567.
 Dossi, L., 50.
 Dostálova-Jenistová, R., 124 125.
 Doubouniotis, 267.
 Doutreleau, L., 92 93 94 97 98 99.
 Downey, G., 285 354 358 360 442 594
 596.
 Downing, J. K., 285 299.
 Drack, B., 235.
 Draguet, R., 16 48 91 140 159 171
 172 181 182 186 189 195 196 206
 207 208.
 Dräseke, J., 33 93 95 247 248 278 280
 292 293 298 395.
 Dratsellas, C., 153.
 Dressler, H., 242.
 Dreves, G. M., 122.
 Drews, P., 90.
 Drexl, F., 434.
 Dries, J. van den, 151.
 Driessen, I. W., 229.
 Drioton, 111 128.
 Driver, G. R., 575.
 Druon, H., 117 119 120 121 123.
 Dschanaschwili, 434.
 Dubarle, A. M., 151 152.
 Dubedout, E., 272.
 Dübner, F., 509.
 Ducaeus, Fronto (le Duc, F.), 402 478
 502 518.
 Duchesne, L., 90 408 543 544 572 574
 575.
 Ducros, X., 452.
 Duden, F. H., 37.
 Duensing, H., 52 207 407.
 Dufcev, I., 269.
 Dulière, W. L., 120.
 Dummer, J., 197 430 431 433.
 Dumortier, J., 197 447 476 479 480 485
 516 517 519.
 Dunstone, A. E., 322.
 Dupré La Tour, A., 130.
 Duprey, P., 269.
 Durand, G. M. de, 139.
 Dürks, W., 540 541.
 Duval, R., 130.
 Dvornik, F., 269.
 Dyobuniotis, K. I., 475.
E
 Eberhard, B., 428.
 Eberle, A., 154.
 Ebied, R. Y., 64 143.
 Eborowicz, W., 267.
 Ecchellensis, Abr., 164 166.
 Edsmann, C. M., 294.
 Eger, H., 360.
 Ehrhard, A., 54 56 110 142 174 356
 361 482 582 583 606 607.
 Eickhoff, H., 237.
 Eising, H., 487.
 Eissfeldt, O., 369.
 Elert, W., 584.
 Elizalde, M. de, 208.
 Ellero, G. M., 480 530 532.
 Eilershaw, H., 5 48 84.
 Elliger, W., 12 385 437.
 Elorduy, E., 375.
 Eltester, W., 182 476 485 594 596.
 Eméreau, C., 506.
 Emonds, H., 26 349 353.
 Enepekides, P. K., 479.
 Engberding, H., 157 228 250 251 440
 527 528.
 Engdahl, R., 250.
 Engelbrecht, A., 266.
 Engelhardt, J. G., 336.
 Ensslin, W., 213 580.
 Erbse, H., 349.
 Erichsen, W., 204.
 Ermoni, V., 444 538.

- Ernst, J., 84.
 Ernst, V., 243 244.
 Esbroeck, M. van, 239.
 Escribano-Alberca, I., 224.
 Esposito, M., 390.
 Ettlinger, G. H., 476 517 518.
 Euringer, S., 142 250 440.
 Eustratiades, S., 25 87.
 Evangelides, M., 395.
 Evelyn, J., 518 519.
 Evers, G. H., 360.
 Evetts, B., 109.
 Exarchos, B. K., 260 519.
 Eynde, C., 296.
- F**abbi, F., 489.
 Fabien, Ch., 550.
 Fabricius, C., 447 481 516.
 Faivre, J., 109 408.
 Fantin, F., 510.
 Fantini, J., 519.
 Farag, F. R., 161.
 Farina, R., 347 366.
 Faulhaber, M., 42 97 191 368 372 471
 545 546 547 548 549.
 Favale, A., 109.
 Fecioru, D., 336.
 Fedymiak, S., 224.
 Fee, G. D., 404.
 Fehrle, E., 202.
 Feldhohn, S., 159.
 Fell, J., 394.
 Fendt, L., 572 574 575.
 Fenner, F., 587.
 Ferguson, E., 354.
 Fernández, D., 429 430.
 Fernández Marcos, N., 273.
 Ferrar, W., 371.
 Ferrari Núñez, A., 491.
 Ferraro, G., 292.
 Ferro, A., 395.
 Ferrua, A., 122.
 Fessler, F., 227.
 Festa, N., 604.
 Festugière, A. J., 48 122 159 161 173
 195 196 308 442 476 610.
 Fetisof, N., 442 445.
 Ficker, G., 143 562.
 Ficker, T., 332 333 334 574 578 579.
 Field, F., 486 487 491.
 Finck, F. N., 441.
 Finn, T. M., 441 503.
 Fisch, J., 27 29 32 39 41 42 61 298 299
 309 310 311 312.
 Fischer, H., 141 376.
 Fittkau, G., 536.
 Fitzgerald, A., 117 118 119 120 121 122
 123.
 Fives, D. C., 598.
 Flach, J., 122.
 Flacière, R., 501.
 Flanagan, M. H., 489.
 Flechia, M., 479 487.
 Fleisch, H., 113.
 Flemming, C., 176 609.
 Flemming, J., 36 423.
 Fleury, E., 264 265.
 Fliche, A., 160.
 Flinders Petrie, 154.
 Floeri, F., 293.
 Florovsky, G., 385.
 Floss, H. J., 177.
 Fluck, J., 480 515 517.
- Foerster, R., 246.
 Foggini, P. F., 439.
 Follet, R., 369.
 Fondevilla, J. M., 219.
 Fontrier, A., 161.
 Forbes, G. H., 284 293 294.
 Förster, J., 488.
 Förster, R., 246.
 Fortescue, A., 527.
 Fotheherinham, J. K., 349.
 Foucart, P., 543.
 Fountoules, J. M., 440.
 Fouskas, C., 203.
 Fox, M. M., 228.
 Fradinski, V., 553.
 Fraenkel, P., 433.
 Fraigneau-Julien, E., 152.
 Franceschini, E., 440.
 Franchi de Cavalieri, P., 359 361 524.
 Frank, H., 267.
 Frank, S., 159 161.
 Frankenberg, W., 185 188 189 190 192 193
 402.
 Franses, D., 128 352.
 Frassinetti, P., 544.
 Freeland, J., 275.
 Freeman-Grenville, G. S., 354.
 Freire, J. G., 206.
 Friedländer, P., 124.
 Frings, H. J., 230 537 580.
 Fritsche, O. F., 447.
 Fritz, G., 592.
 Fritz, W., 121.
 Fritze, E., 347.
 Fritzen, M. H., 356.
 Fromen, H., 25.
 Fromm, F., 491 530.
 Frütchel, L., 140 197 202.
 Frutaz, A. P., 346.
 Fruytier, J. C. M., 409 419.
 Fuchs, H., 267.
 Funk, F. X., 90 95 445 525 609.
 Furlani, G., 426.
- G**aar, A., 391.
 Gaigny, J., 390.
 Gaiser, E., 118.
 Gaisford, T., 367 368 370 372 380 381 611.
 Gaith, J., 291.
 Gallay, P., 264 265 268 269 272 274 275.
 Gallus, T., 429.
 Galtier, P., 12 81 83 104 128 144 145 152
 153 231 279 415 427 457 465 533 534
 573.
 Gamber, K., 156 157.
 Gangi, A., 273.
 Ganszyniec, R., 424.
 García, R., 573.
 García del Valle, C., 409.
 Gardiner, F., 501.
 Gardner, A., 116.
 Garitte, G., 44 47 48 58 162 164 165 166
 180 207 356 407 411 440 541.
 Garnier, J., 229 241 443 604.
 Gärtner, H. A., 352.
 Garzya, A., 119 121.
 Gasché, A., 98.
 Gauché, W. J., 92.
 Gaudel, A., 32 75 151.
 Gazzola, P., 269.
 Gebhardt, E., 285 308 309 311 312.
 Geffcken, J., 119 140 272 544.
 Gelsinger, M. S. H., 251.

- Gelzer, H., 349 441.
 Gelzer, I., 39.
 Gelzer, M., 119.
 Gemoll, W., 206.
 Gentz, G., 9 25 420 592.
 Georghegan, A. T., 160 235.
 Geppert, F., 594.
 Gerest, R.-Cl., 347.
 Gericke, W., 219.
 Gerstinger, H., 124 275.
 Gesché, A., 98 103 427.
 Geyer, 402.
 Ghedini, G., 272.
 Ghellinck, J. de, 16 53 186 228 257 343 352.
 Gheorgiu, C. V., 476.
 Ghiga, F. v. V., 527.
 Ghislerius, M., 470.
 Giacchero, M., 230.
 Giacomelli, M. A., 439.
 Giamberardini, G., 162.
 Gianelli, C., 532.
 Giangrande, G., 124.
 Giardini, F., 48 165 167.
 Gibbon, E., 108.
 Gibson, A. G., 251.
 Gibson, M., 450.
 Giet, S., 228 230 235 239 240 242 243 264 311 505.
 Gifford, E. H., 368 403 408.
 Gifford, S. K., 491.
 Gigli, G., 9.
 Gignac, F. T., 491.
 Gilla, A. M., 542.
 Gillet, R., 322 327.
 Gilliam, J. F., 534.
 Gillmann, F., 246.
 Gillmann, I., 361.
 Gindele, C., 171.
 Giordani, I., 476.
 Giorgiatis, B., 482.
 Gismondi, H., 272.
 Gitschel, J., 424.
 Giudici, G., 134 152.
 Glas, A., 386 387.
 Glubokoskij, N. N., 597 605.
 Glueck, P. B., 202.
 Gnolfo, P., 171.
 Göber, W., 611.
 Gobillot, P., 159.
 Godet, P., 283 390 442 586.
 Goebel, R., 509.
 Goemans, M., 237.
 Goerlings, J., 482.
 Goffinet, J., 534.
 Goggin, T. A., 287 315 489.
 Goldhorn, J. D., 344.
 Goldstaub, M., 438.
 Golega, J., 124 125 424 600.
 Goltz, E. v. d., 49 372.
 Gómez de Castro, M., 321.
 González, S., 317 321.
 Goodman, A. E., 474.
 Gorce, D., 160 517.
 Gordillo, M., 323.
 Gore, C., 206 426.
 Gorres, A., 488.
 Gosevic, S., 537.
 Gottardi, G., 195.
 Gottwald, J., 475.
 Gottawd, R., 264 475.
 Gouillard, J., 186 552 563.
 Goyalisvili, G. K., 224.
 Grabar, A., 527.
 Graefs, H., 172 285 299 553.
 Graf, G., 27 114 129 176 186 204 206 266 285 298 407 411 438 479 546 554 561 562.
 Grancolas, M. J., 408.
 Grande, C. del, 123 156.
 Grandsire, A., 253.
 Grant, R. M., 93 148 354.
 Grapin, E., 352 356.
 Grébaut, S., 190 374.
 Green, H. C., 503.
 Greenlee, J. H., 409.
 Greenslade, S. L., 478.
 Greer, R. A., 445 461 573.
 Grégoire, H., 202 353 358 360 387.
 Gressmann, H., 189 347 371 372 423.
 Gretser, J., 307 314.
 Gribomont, J., 173 228 229 232 233 234 235 244 260 303 306 555.
 Griffe, E., 353 391.
 Grigorios, H., 536.
 Grillet, B., 517 518.
 Grilli, A., 553 561.
 Grillmeier, A., 9 12 22 59 77 78 81 144 152 187 224 280 341 390 427 438 445 463 465 573 598.
 Gröhl, R., 203.
 Grohmann, A., 204.
 Gronau, K. (C.), 224 230 239 260 293 317.
 Gröne, V., 230 232 235.
 Gronewald, M., 98 99.
 Groot, A. W., 611.
 Groot, J. F. de, 152.
 Gross, J., 77 459 465 599.
 Grosse-Brauckmann, E., 600.
 Grotz, J., 260.
 Grumel, V., 227 260 342 349 504.
 Gruninger, J. H., 476.
 Grützmacher, G., 116 118 168.
 Gstrein, H., 332.
 Guchteneere, P., 235.
 Guenther, O., 434.
 Guerrier, H., 36.
 Guétet, F. M., 232 235.
 Guidi, J., 113 131.
 Guignet, M., 267 274.
 Guillaumin, M., 391.
 Guillaumont, A., 186 189 190 208 570.
 Guillaumont, Cl., 186 187 189 190 196 207.
 Guillaumont-Boussace, C., 186.
 Guillet, H., 515.
 Güldepenning, A., 611.
 Gummerus, J., 11 67 222 385 386.
 Günther, K., 597.
 Günthor, A., 35 96.
 Gustafson, B., 354.
 Gutberlet, K., 598 610.
 Guy, J. C., 161 206 207.
 Gwatin, H., 8 9 22.
 Gwillieam, G. H., 374.

Haarlem, A. van, 29 81.
 Habicht, C., 361.
 Hadot, P., 211.
 Hadzsega, J., 476 537.
 Haelst, J. van, 156.
 Haeringen, J. H., 240.
 Hagedorn, U., 98.
 Hagel, K. F., 25 40.
 Hahn, A., 35.
 Haidacher, S., 124 478 482 483 484 485 496 501 503 516 518 519 523 539 554 555 576.
 Haidenthaler, S., 503.

- Halcomb, T. R., 116.
 Halkin, F., 162 165 172 195 208 310 587.
 Halmel, A., 352 356.
 Halton, T., 508 519 524 537 605.
 Hamelian, P., 479.
 Hamman, A., 86 331 455.
 Hannay, J. O., 159.
 Hansen, G. Ch., 380 381 399 594 595 596.
 Hansen, O., 188 195 207.
 Hansmann, K., 312.
 Hanson, R. P. C., 257.
 Harden, J. M., 440.
 Hardy, E. R., 9 13 268 274.
 Haring, N. M., 39 147.
 Harkins, P. W., 489 503 504.
 Harl, M., 224 287 297 350.
 Harnack, A. von, 22 159 220 253 254 363
 372 399 445 543 544 574.
 Hartel, G., 68 70 609.
 Hartl, A., 496.
 Hartranft, C. D., 596.
 Hauck, A., 117.
 Hauret, C., 75.
 Hauschild, W.-D., 594.
 Hauschildt, H., 543 544.
 Hausen, O., 354.
 Häuser, P., 264 266 268 347 352 408.
 Hauser, W., 159.
 Hauser-Meury, M. M., 265.
 Hausherr, I., 160 166 180 186 188 189 190
 191 232 530 552 570.
 Hawkins, J. B. H., 18 19 20.
 Hawkins, M. M., 122.
 Hay, C., 530.
 Hayd, H., 129 134 138 285 291 292 293.
 Hebbelynck, A., 384.
 Hebensberger, J. N., 147.
 Heck, A. van, 285 308 311.
 Hedio, C., 595.
 Hefe, C. J. v., 9 69 128 210.
 Heffing, W., 516.
 Heichelheim-Schwarzenberger, F. M., 353.
 Heidenthaller-M., 522.
 Heikel, I. A., 347 352 358 359 363 364
 366 368 370.
 Heil, G., 285 308.
 Heinichen, F. A., 368.
 Heinrichs, A., 98.
 Heinsius, D., 125.
 Heinz, W., 29.
 Heisenberg, A., 408 410.
 Heising, A., 257 487.
 Heiss, R., 537.
 Helm, R., 349.
 Hemmerdinger, B., 430.
 Hengsberg, W., 238.
 Hengstenberg, W., 110 173 174.
 Hennepf, H., 482.
 Hennessy, J. E., 318.
 Henning, W., 397.
 Henninger, J., 553.
 Henry, P., 140 211 230 231 368 604.
 Henry, R. de L., 127 265.
 Hercher, R., 121.
 Hergenröther, J., 278.
 Hergt, H., 195.
 Hering, J., 432.
 Hermann, A., 269.
 Hermann, T., 206.
 Hermansson, H., 438.
 Hermant, G., 206 232.
 Hermelin, J., 121.
 Herrera, J., 48.
 Hertling, L. v., 48 162 165.
 Herwegen, I., 207.
 Herz, M., 267.
 Heseler, P., 386 387 589 591 594.
 Hespel, R., 443 574.
 Heston, E. L., 104.
 Heurtley, C. A., 144 145.
 Heussi, K., 160 162 168 173 191 193
 207 553 555 556 560.
 Higgins, M. J., 25 265 346.
 Hilberg, I., 435.
 Hill, R., 485.
 Hilt, F., 293.
 Hirsch-Davies, J. E. de, 368.
 Hodgson, L., 572 575.
 Hoey, G. W. P., 285.
 Hoffmann, A., 536.
 Hoffmann, G., 609.
 Hoffmann-Aleith, E., 491.
 Hohler, F. W., 514.
 Holl, K., 48 96 224 254 258 259 278
 288 298 309 310 311 321 325 332 334
 428 429 431 432 435 437 523.
 Holland, D. L., 346.
 Hollier, H., 514.
 Holloway, H., 524.
 Holstenius, L., 165.
 Honigmann, E., 143 196 197 264 353
 360 387 479 487 567 586 590 598 610.
 Hopfner, T., 206.
 Hopkins, J., 37.
 Hoppenbrouwers, H., 47.
 Hörhammer, F., 188.
 Hörmann, J., 273 429 431 432.
 Horn, G., 330 570.
 Horna, K., 273.
 Hörner, H., 285.
 Hornus, J. M., 257.
 Hornykewitsch, M., 527.
 Horst, P. C. v. d., 116.
 Hoss, K., 27 56.
 Hovhannessian, V., 391.
 Hovorka, N., 48.
 Hubbel, H. M., 477 508.
 Hugger, V., 18.
 Hughes, L., 37.
 Huglo, M., 242.
 Hulen, A. B., 544.
 Hulsbosch, A., 152.
 Hülster, A., 519.
 Humbertclaude, P., 232 241.
 Hümmer, F. K., 276.
 Hunger, H., 117.
 Hürth, X., 269.
 Hussey, R., 593 595.
 Hyvernat, H., 20 411.
 Iana, C. M., 409.
 Ibáñez, J., 77 260.
 Iliev, V., 414.
 Inglisian, V., 410.
 Ioann, 354.
 Isaye, G., 321.
 Ivank, A. V., 166.
 Ivanka, E., 9 224 240 285 293 317 325
 573.
 Jacks, L. V., 237.
 Jackson, A. V. W., 353 397.
 Jackson, B., 230 231 239 244 598 611.
 Jackson, F. J. F., 346 596 611.
 Jacob, A., 251 526 528 594.
 Jacoby, A., 375.

Jaeger, W., 179 180 182 183 224 232
253 275 284 285 286 293 295 299 303
304 305 312 315 318 321 326 395
442.

Jagic, V., 549 600.

Jahn, A., 93.

Janeras, V. S., 456 527.

Janin, R., 222 227.

Janini Cuesta, J., 223 259 293 303 324.

Jansma, T., 448.

Janssen, R., 125.

Janssens, A., 50 152.

Janssens, L., 152.

Jaskowski, F., 352.

Jatsch, J., 494.

Jeannin, M., 480.

Jeep, L., 592 593 596.

Jenkinson, W. R., 409.

Jepsen, A., 433.

Jerphanion, G. de, 68 228 244.

Joasaph, 202.

Jocham, M., 182 183.

Johannsen, H. F., 47 195.

Johnson, E. J., 336.

Johnston, C. F. H., 231.

Joly, R., 326.

Jones, A. H. M., 40 359 361 476 614.

Jonge, L. F. M. de, 273.

Joosen, J., 230.

Jordachescu, P. C., 291.

Jouassard, G., 128 129 132 133 135 138
144 152 154 430 447 516.

Jourjon, M., 270.

Jugie, M., 36 55 128 151 251 403 426
445 456 465 468 470 532 537 540 572
573 672.

Jülicher, A., 178 180 241 287 340 342
428 586.

Junglas, J., 572.

Jungmann, J. A., 156.

Jurgens, W. A., 245 514.

Jurjevskij, A., 566.

Jüssen, K., 545 546 564 598 602.

Juzek, J. H., 530.

Kadloubooskv, E., 552.

Kakouldi, E. D., 285.

Kampffmeyer, G., 634.

Kania, W., 514 515.

Kannengiesser, C., 15 29 30 33 58 77 318.

Karakolè, K., 85.

Karlsson, G., 121.

Karmires, I., 276.

Karnthaler, F. P., 514.

Karpp, H., 360.

Karst, J., 347 349.

Kassühlke, M., 285.

Kattenbusch, F., 35.

Katz, A. L., 399.

Katzenmayer, H., 353.

Kaufmann, F., 525.

Kaupel, H., 494.

Kayser, C. L., 372.

Kayser, H., 141.

Keane, H., 534.

Keble, T., 501.

Keenam, M. E., 48 265 285 303 304 315.

Kehl, A., 98.

Keil, B., 315 336.

Kellner, H., 475.

Kelly, F. J., 11 16 155 156.

Kelly, J. N. D., 12 37 66 67 75 81
152 219 254 257 278 341 385 386 431
465 573.

Kemmer, A., 180 306 347.

Kenny, A., 533.

Kerrigan, A., 130 131 133.

Keseling, P., 160 349.

Kesich, V., 453.

Kessler, K., 399.

Keuk, W., 494.

Keydell, R., 123 124 125 271 272 273 424.

Khalifé, I. A., 562 563 566.

Khoury-Sarkis, G., 527.

Kidd, J., 144 145.

Kihn, H., 448 451 464.

King, C. W., 268.

Kinkel, G., 125.

Kipling, R. C., 120.

Kirchmeyer, J., 56 181 186 346 347 440
542 555 585.

Kirpitschnikow, A., 582.

Kleffner, A. J., 116.

Klejna, F., 163 165 167.

Klijn, A. F. J., 183 306.

Klinge, G., 395.

Klose, C. R. W., 342.

Klostermann, E., 100 182 218 219 297
338 347 375 381 525.

Klostermann, R. A., 179 180 380.

Kmosko, M., 167 180.

Knackstedt, H. O., 303.

Knörr, U. W., 245 566.

Knors, F., 489.

Knowles, D., 161 168.

Koch, H., 116 159 325 395 466.

Koch, L., 336.

Koch, W., 437.

Koenen, L., 92 97 98.

Koester, H., 285 287 354.

Koetting, B., 143.

Kolandzjan, S., 409.

Kolbe, B., 120 123.

König, E., 171.

Konow, Juan, 394.

Konstantinou, E. G., 326.

Kopallik, J., 128.

Koperski, V., 322.

Köppen, K. P., 525.

Korbacher, J., 537.

Koster, W. J. W., 15 32 123 264 344.

Kösters, L., 604.

Kostits, B., 260.

Kötting, B., 315 587.

Kotynski, L., 119.

Koukoules, P., 237.

Kozman, F., 160.

Krabinger, J. G., 117 118 119 123 290 292
297 310.

Kraft, H., 352 359 361.

Kramer, J., 98.

Krampf, A., 293.

Kraus, 165.

Krause, P., 338.

Krautheimer, R., 362.

Krawczynski, St., 203 481.

Krestan, L., 269.

Kreuz, A., 342.

Krivocheine, B., 571.

Kroll, W., 197.

Kröger, M., 179.

Krottenthaler, S., 195.

Krüger, G., 20 34 49 584.

Krüger, P., 505 506 563 584.

Krumbacher, K., 273.

Krusch, B., 110 141.

Kubitschek, W., 375.

Kudrjavzev, N. P., 340.

- Kugener, M. A., 309.
 Kuhn, A., 204 205.
 Kuhn, K. H., 52 125.
 Kühnert, W., 353.
 Kuiper, H., 368.
 Kuiper, W., 125.
 Kukules, P., véase Koukoules, P., 477.
 Kulemann, A., 514.
 Kündig, K., 477.
 Künstle, K., 36.
 Kunze, J., 562 565 566 598.
 Küpper, L., 598 611.
 Kurfess, A., 122 193 364.
 Kuz'min, I. N., 176.
- L**abriolle, P. de, 160 206.
 Lackner, W., 119 524.
 Lacko, M., 128.
 Lacombrade, C., 116 117 118 120 121 123.
 Ladeuze, P., 168 172 175.
 Ladner, G. B., 224 293 322 327 396.
 Lafontaine-Dosogne, J., 228.
 Lagarde, P. A. de, 375 433 443 445 447
 452 457 534.
 Lagrange, M. J., 333.
 Laico, A. de, 242.
 Laignel-Lavastine, M., 573.
 Laistner, M. L. W., 448 519.
 Lake, K., 26 29 49 199 202 352 371.
 Lamaitre, J., 186 395 396.
 Lambros, S. P., 594.
 Laminski, A., 83.
 Lammert, F., 396.
 Lampe, G. W. H., 121 219 524.
 Lampen, W., 536.
 Land, J. P. N., 438 584.
 Landersdorfer, P. S., 538.
 Lang, W., 119 120.
 Langerbeck, H., 285 296 326.
 Langevin, G., 133.
 Langgärtner, G., 141 259 401.
 Lanne, E., 66 251 296.
 Lantschoot, A. v., 51 52 56 193 204 438.
 439.
 Lapatz, F., 121.
 Laplace, J., 285 293.
 Laqueur, R., 352.
 Larsow, F., 58 59.
 Latte, K., 117.
 Laube, A., 246.
 Lauchert, F., 25 75 438.
 Laun, F., 235.
 Laurent, V., 37.
 Laurentin, R., 142 541 583.
 Laurin, J. R., 29 349 354 367 369 371.
 Lavaud, B., 48 138.
 Lavron, P. A., 235.
 Lawlor, H. J., 349 351 352 356.
 Lazzati, G., 109 114 117 230 244 356.
 Leahy, L., 152.
 Leahy, R., 298.
 Lèbe, L., 233 235.
 Leboeuf, C., 321.
 Lebon, J., 26 27 28 29 32 33 50 51 57
 61 62 64 75 81 95 123 129 133 152 231
 254 280 321 334 339 340 386 403 414 426
 435 443 539 541 574 580 582 598 607 608
 614.
 Lebreton, J., 151 159 206.
 Leclercq, H., 9 69 90 140 159 160 193
 210 263 408.
 Leclercq, de V. C., 338 346.
- Leclercq, J., 9 121 128 156 160 168 189
 397 587.
 Leconte, R., 442.
 Lécuyer, J., 468 530 537.
 Leduc, F., 537.
 Lee, S., 371.
 Leeming, B., 391.
 Lefherz, F., 264 266 267.
 Lefort, L. Th., 20 27 48 49 50 51 53 54
 55 56 57 58 59 114 168 170 171 172 173
 174 175 204 235.
 Lefranc, E., 509.
 Leggio, E., 232 235.
 Legrand, P. E., 476 480 515 522.
 Lehmann, H. J., 171 542.
 Lehmann, P., 237.
 Leipoldt, J., 33 49 50 92 95 97 168 204
 431.
 Lemm, O. v., 25 50.
 Lendle, O., 285 309 310.
 Leloir, L., 208.
 Lenz, J., 322.
 Leone, L., 29.
 Lépissier, J., 600.
 Lercher, J., 264 275.
 Leroux, J. M., 390 482 509 537.
 Leroy, F., 479 583.
 Leroy, J., 375 582.
 Leroy, J. M., 386.
 Leroy-Molinghen, A., 12 610 611.
 Levasti, A., 326.
 Levie, J., 239.
 Levine, P., 293.
 Lewis, S. C., 29.
 Lewy, H., 330.
 Leys, R., 240 306 308 327.
 Lichtenstein, A., 210.
 Liébaert, J., 12 81 128 133 135 152
 524.
 Liebermann, S., 356.
 Liebert, N., 497 498 499.
 Lieske, A., 325.
 Lietzmann, H., 25 36 59 86 90 156
 287 360 422 423 426 449 454 455 476 540
 610.
 Lightfoot, J. B., 332 346.
 Liguori, F., 561.
 Liesenborghs, L., 92 97 98.
 Lilienfeld; F. v., 207 208 228.
 Lind, L. R., 124.
 Lindl, E., 375.
 Lindroth, H., 37.
 Linic, V.-Z., 217.
 Linnér, S., 195.
 Linss, W. C., 100.
 Lippl, J., 27 62 64.
 Lipsius, R. A., 432.
 List, J., 47 48 267.
 Livineius, J., 302.
 Loeschke, G., 18 381 546 594 596.
 Löfgren, O., 172.
 Lohn, L., 257 572.
 Löhse, B., 161.
 Lommatzch, C. H. E., 16.
 Loofs, F., 30 32 35 58 96 243 244
 253 288 446 572 573 574 575 576
 577.
 Lootens, M., 235.
 Lorié, L. Th. A., 48.
 Lorimer, W. L., 26 453.
 Lot-Borodine, M., 160 186.
 Louf, A., 167.
 Lourmel, A. de, 456.
 Louth, A., 25.

Lowther Clarke, W. K., 308.
 Loy, R. v., 522.
 Lubac, H. de, 524.
 Lubatschiwskyi, M. J., 12 228 251.
 Lübeck, K., 506.
 Lucius, E., 159 587.
 Lucot, A., 195.
 Lüdtke, W., 189 266 574.
 Ludwich, A., 124 272 424.
 Ludwig, A., 119.
 Ludwig, F., 475.
 Ludwig, G., 64.
 Ludwig, J., 537.
 Luibheid, C., 347.
 Lundström, V., 202.
 Lyon, E., 202.
 Lyonnet, S., 134 482.

Maas, P., 14 116 124 246 311 315
 435 475 582 587.
 Maat, W. A., 477 515.
 Macaire, C., 250.
 Macías, J. a Jesu, 494.
 Macklean, W. H., 159 572.
 Mackowicz, W. A., 483.
 Macleod, C. W., 326.
 Macomber, W. F., 448 453.
 Mader, J., 403.
 Madoz, J., 37.
 Maffei, S., 25.
 Mahé, J., 128 144 152.
 Mahler, E., 133 506.
 Mai, A., 20 129 312 375 378 570 607.
 Maier, J., 104 224 282.
 Malden, R. H., 36.
 Maldonado, L., 90.
 Malevez, L., 152, 322 375.
 Malin, A. N., 269.
 Malingrey, A. M., 479 481 484 501 502
 520 522 523.
 Malley, W. J., 140.
 Malone, E. E., 48 160.
 Maltzew, A. von, 527.
 Malvaux, P., 610.
 Mamone, G., 480.
 Mancini, A., 363 364.
 Mandac, M., 599.
 Manning, E., 237.
 Manoir, H. de, 128 133 140 142 144 147
 151 152 153 154.
 Manselli, R., 397.
 Mansi, J. D., 36 322 336 344 384 451
 461 537 551 581 582 586 597 609.
 Mantin, Ch., 160.
 Maran, P., 229 407.
 Marcellus, C., 124 125.
 Marcovic, M., 374.
 Maréchal, J., 186 325.
 Maric, I., 133 151.
 Mariès, L., 98 132.
 Marini, N., 537.
 Mariotti, S., 122.
 Markowski, H., 246.
 Marotta, E., 291 308.
 Marquardt, J., 592.
 Marquart, O., 414 417.
 Marr, N., 438.
 Marriot, C., 305 509.
 Marriot, G. L., 177 178 179 180 181
 182.
 Marrou, H.-I., 116 353 566.
 Marsh, E. G., 514.

Marsili, S., 186 560.
 Martain, P., 533 534.
 Marti, A., 519.
 Martin, C., 142 478 504 506 523 539
 541 551 559 574 582.
 Martin, E. J., 437.
 Martin, F., 514 517.
 Martin, J., 428.
 Martin, V., 90, 156 160.
 Martland, T. R., 224.
 Martroye, F., 263.
 Marx, B., 334 523 524 541 581 583
 586.
 Marx, M., 48 160.
 Mason, A. J., 172 268.
 Mason, H. M., 514.
 Masperon, J., 128.
 Mateo-Seco, L. F., 224 292 325.
 Mateos, J., 49 527 528.
 Mathon, 341.
 Matthaei, C. F., 394 444.
 Maunoury, A. F., 47.
 Maurice, J., 357 360.
 März, F. M., 396.
 Max Herzog zu Sachsen, 483 487.
 Maxwell, C. M., 503.
 May, G., 91 283 285 288 377 452.
 Mayer, A., 160.
 Mazzarino, P. C. da, 598.
 McArthur, H. K., 375.
 McCauley, L. P., 408.
 McClear, E. V., 293.
 McDonough, J. A., 285 291 295.
 McGarry, W. J., 293.
 McGiffert, A. C. C., 347 352.
 McGrath, C., 330.
 McGuire, M. R. P., 242.
 McKenzie, J. L., 447 452 465.
 McLaughlin, J. B., 48.
 McLean, N., 352.
 McNamara, K., 461 598.
 Mean, A., 494.
 Medlay, J., 496.
 Meehan, D., 264.
 Meer, F. van der, 308.
 Meester, P. de, 160 251 526 527.
 Mehler, J., 124.
 Mehrlein, R., 505.
 Meijering, E. P., 25.
 Meinardus, C. F. A., 161.
 Meinhold, P., 35 288.
 Melcher, R., 192 193 247.
 Melchiorre di S. Maria, S., 508.
 Meloni, P., 141.
 Memoli, A. F., 267.
 Menhardt, H., 438.
 Menn, 270.
 Mensbrugge, A. van der, 161.
 Mercati, G., 42 59 132 141 157 192
 202 220 229 248 274 289 313 315
 367 377 433 449 484 485 524 544 545
 548 549 574.
 Merendino, P., 58 81.
 Méridier, L., 285 292.
 Merkelbach, R., 98.
 Merki, H., 240 298 327.
 Mersch, E., 81 151 280 322 530.
 Mertel, H., 27 48 49 173.
 Merx, A., 131 601.
 Merzagora, A., 491.
 Meslin, M., 525.
 Messina, G., 397.

Meunier, M., 122 124.
 Meyboom, H., 352.
 Meyendorff, J., 134 183 598.
 Meyer, L., 517.
 Meyer, R. T., 48 195 196.
 Meyer, W., 317.
 Meyier, K. A. de, 266.
 Michaelidis, E., 479.
 Michaud, E., 151 153 253 324 530 536
 537.
 Michels, T., 122 266 269.
 Mickley, P., 360.
 Miklosich, F., 480.
 Milburn, R. L. P., 354.
 Miller, B., 206 347.
 Miller, M., 349.
 Miller, P. S., 424.
 Milne, J. G., 9.
 Mingana, A., 91 113 114 134 447 454
 455 457 458 466.
 Minuti, R., 487.
 Mioni, E., 207.
 Miquel, P., 181.
 Misch, G., 119 273.
 Mis'ko, S. D., 265.
 Mitchell, J. F., 246 275.
 Mitchell, L. L., 503.
 Mitterutzner, J. C., 496 501 504 509
 514 515 517.
 Moeller, C., 103 145.
 Molle, M. M. van, 171.
 Moesinger, 298.
 Moehle, A., 378.
 Möhle, J. A., 25 601 602.
 Mohrmann, C., 47 507.
 Moisescu, I., 482.
 Mokbel, A., 165.
 Molart, C., 152.
 Möller, E. W., 293.
 Molzberger, J., 359 364.
 Momigliano, A., 273.
 Mommsen, T., 352.
 Monachino, V., 168.
 Monceaux, P., 162.
 Mönnich, C. W., 12.
 Monsegú, B. de M. V., 152 153.
 Montagu, R., 268.
 Montalverne, J., 598.
 Monteiro Pacheco, M. C., 318.
 Montfaucon, B. de, 377 478 483 501
 502 518.
 Monti, F., 487.
 Montmasson, E., 599.
 Montzka, H., 349.
 Moons, M. C., 16 242.
 Moore, H., 197 292 303.
 Moore, W., 285 291 311 315.
 Moraitis, D., 408 519.
 Morattes, D. M., 251.
 Moravcsik, G., 594 596 612.
 Morcelli, A., 441.
 Moreau, J., 251 346 353 361 527.
 Morelli, G., 237.
 Morellus, 284 302 308.
 Morenz, S., 195 204 207.
 Morin, G., 36 96 141 207 391 525.
 Morins, L., 494 536.
 Morrison, E. F., 235.
 Moro, P., 489.
 Morris, J. B., 465.
 Moss, C., 334 541 582.
 Mossay, J., 224 264 269 270 275.
 Moulard, A., 476 517.
 Mouratidis, K. D., 161.

Moutsoulas, E., 322 430.
 Moxon, T. A., 514.
 Mpone, K., 247.
 Mras, K., 347 368 369.
 Muckle, J. T., 327.
 Muehl, P. von der, 244.
 Muehmelt, M., 189.
 Mueller, F., 284, 287.
 Mueller, F. S., 572.
 Mueller, M., 353.
 Mühlenberg, E., 318 420.
 Muijser, J., 250.
 Müller, C., 197.
 Müller, D. G., 204.
 Müller, G., 26.
 Müller, F., 212 287 289 315.
 Munck, J., 354.
 Mundó, J., 510.
 Munier, H., 128.
 Munitiz, J., 297.
 Muñoz Palacios, R., 347.
 Muraille, Ph., 276.
 Murphy, F. X., 195 196 353 380 387
 428.
 Murphy, H. S., 371.
 Murphy, M. G., 235.
 Musurillo, H., 160 285 295 296 326
 487 496 517.
 Muyltermans, J., 185 186 188 189 190
 191 195 267 390 411 479 557 558
 561.
 Myer, L., 119.

Nacke, E., 147.
 Naegle, A., 514.
 Nagel, P., 167 208 254 522.
 Nägele, A., 450 475 480 514 522 536.
 Nager, F., 254.
 Nahapetian, C., 547.
 Nairn, J. A., 514.
 Nardi, A., 236.
 Nau, F., 113 134 144 164 167 204 205
 206 223 447 457 572 575 576 577
 614.
 Nautin, P., 13 156 264 309 369 403
 428 432 439 440 507 524 608 612.
 Neander, J. A., 476.
 Negoitá, J., 505.
 Negrisoni, J., 124.
 Neill, S., 476.
 Neri, E., 236 242.
 Nesselhauf, H., 354.
 Nestle, E., 140 352 375.
 Neugebauer, O., 120.
 Neumann, C. J., 139 140 544.
 Neunheuser, B., 160.
 Neville, G., 514.
 Newman, J. H., 13 19 27 31 32 46 61
 66 67 272 408.
 Neyron, G., 128.
 Nicolae, Gh. A., 241 504.
 Nicolosi, S., 118.
 Nicosia, C., 330.
 Niederberger, B., 414.
 Nigg, W., 168 353.
 Nikolaou, Th., 537.
 Nilus, a S. B., 154.
 Nirschl, J., 408.
 Niscoveanu, M., 488.
 Nix, 401.
 Nocent, A., 537.
 Nock, A. D., 29 269.

- Noesselt, J. A., 579 598.
 Nolasco del Molar, 604.
 Nöldeke, T., 399.
 Nolte, H., 367.
 Noordeloos, P., 162.
 Noppen, C., 269.
 Nordberg, H., 25 29 34 35 56.
 Norden, E., 267.
 Nordenfalk, C., 374.
 Norman, H. W., 237 239.
 Noth, M., 376.
 Nothomb, D. M., 260.
 Novak, M., 9.
 Nyberg, H. S., 397.
 Nygren, A., 325.
- O**berg, E., 333.
 Oberhammer, E., 566.
 Oblansiski, A., 399.
 O'Donovan, L. J., 476.
 Oehler, F., 284 287 288 289 297 431 432.
 Ogara, F., 481 482 487 491 515 583.
 Oggioni, G., 575.
 Ogle, H. C., 287 315.
 Ohleyer, L. J., 285 491.
 Oksijuk, T., 324.
 Olivar, A., 540 542.
 Oliver, H. H., 385.
 Oliver, P., 242.
 Olphe-Galliard, M., 160 186.
 Ommaney, G. D. W., 36.
 Oñatibia, I., 465 468 470 510.
 Opelt, I., 244 501.
 Opitz, H. G., 8 9 13 14 15 18 19 26 27 28 29 32 33 39 40 41 60 61 63 64 65 66 67 109 211 212 340 347 385 447 562 576 580 589 591 594 597 604 605.
 Oppenheim, P., 160 564.
 Orbe, A., 135 210 211.
 Orgels, P., 353 358 361.
 Orlandi, T., 113 269 270 516.
 Ortega, A., 404 407 408 413 415 417.
 Orth, E., 395.
 Ortiz de Urbina, I., 9 81 144 145 332 573 597.
 Osterhammer, 395.
 Ostrogorski, G., 437.
 Oteeo, J., 509.
 Otis, B., 224 273.
 Otto, J. C. T., 608 609.
 Otto, R., 501.
 Ottosson, K., 489.
 Oulton, J. E. L., 352 356.
 Overbeck, F., 346.
 Overbeck, J. J., 143.
 Owen, E. C. E., 265 285.
- P**aas, T., 525.
 Pacheu, J., 180.
 Pack, R., 117.
 Padelford, F. M., 236.
 Palachkovsky, V., 431.
 Palanque, J. R., 37 361.
 Palm, J., 544.
 Palmer, G. E. H., 552.
 Palmer, P. F., 156 157.
 Palmieri, A., 442 480.
 Pando, J. C., 116.
 Pantini, J., 510.
- Panyagua, E. R., 519.
 Papadopoulos-Kerameus, A., 502 541 565 566 609.
 Papadopoulos-Tsanana, O., 260.
 Papadopoulos, C., 128 141 142 426.
 Papageorgiu, P. N., 614.
 Papakonstantinu, T., 260.
 Papamichail, G., 260.
 Papathomopoulos, M., 98 128 601.
 Páramo, L., del, 242 266 515.
 Paranikas, M., 122 272.
 Parente, M., 461.
 Paret, R., 443.
 Pargoire, J., 227.
 Paris, P., 407 408.
 Parmentier, L., 60 342 611.
 Parral, M., 94 486.
 Parys, M. van, 224.
 Pasquali, G., 119 244 246 285 313 315 358 360.
 Passow, F., 125.
 Pasté, C. R., 37.
 Paton, W. R., 272.
 Patterson, L., 446.
 Paulin, A., 409.
 Paulson, J., 478.
 Paverd, F. van de, 536.
 Payne Smith, R., 134.
 Pease, A. S., 240.
 Peeters, P., 25 58 172 195 369 386 387 408 593 610.
 Pegis, A. C., 480.
 Pelikan, J., 318, 487.
 Pellegrino, M., 271 272 291 317 505 570.
 Penna, A., 346 374.
 Pépin, J., 369.
 Pera, C., 254.
 Peradze, G., 480.
 Périchon, P., 594 596.
 Pericoldi-Ridolfini, F., 128.
 Perler, O., 20 217 222 353 390.
 Perry, B. E., 438.
 Pesch, C., 572.
 Pesenti, G., 227.
 Petavius, D., 116.
 Petermann, H., 349.
 Peters, A., 88.
 Peters, C., 372.
 Peters, E., 438.
 Petersen, 361.
 Peterson, E., 167 176 180 186 191 337 366 432 438 439 447 477 558 560 564 570 594.
 Petit, P., 358 361.
 Petré, H., 296.
 Petrescu, N., 276.
 Petrides, S., 267.
 Petrovski, A., 527.
 Petropulos, N. G., 228.
 Pezopulos, E. A., 117 122.
 Pfättisch, J. M., 347 359 360 364.
 Pfeilschifter, G., 249.
 Pfister, F., 197.
 Pfister, J. E., 285.
 Phillipou, A. J., 324.
 Phokylides, J., 403.
 Photiades, P., 98.
 Phytrakes, A. J., 160 202.
 Piana, G. la, 582.
 Piazzino, C., 499.
 Pichler, T., 232.
 Picus, J., 177.
 Piédagnel, A., 407 409.

Pieper, M., 58.
 Pierczoch, S., 354.
 Piganiol, A., 360 364.
 Pinault, H., 265.
 Pini, F., 510.
 Pirot, L., 448 451.
 Pitra, J. B., 41 67 246 263 377 384
 544.
 Pitt, W. E., 251.
 Pizzimenti, D., 395.
 Places, E. des, 369 566 567 570 571
 598 604.
 Plagnieux, J., 273 276.
 Plassmann, O., 505.
 Polakes, P., 153.
 Pollack, H., 285 290 292 297 311.
 Pollard, T. E., 9 12 19 75 81.
 Polotsky, H. J., 113 397 399.
 Pontanus, Jac., 571.
 Popov, K., 566 570.
 Popova, T. V., 49.
 Portmann, F. X., 276.
 Poswick, F., 208.
 Powell, J. E., 479 503.
 Praechter, K., 128.
 Preger, F., 317.
 Prescure, B., 228.
 Prestige, G. L., 12 75 152 248 420
 424.
 Preuschen, E., 59 195 352 372 476 593.
 Prevost, S. G., 487.
 Priesnig, A., 48.
 Probst, F., 536.
 Proulx, P., 456.
 Pruche, B., 95 229 231 232.
 Prümm, K., 77 496.
 Przychocki, G., 274 275.
 Puech, A., 285 476.
 Puech, H. C., 96 97 397.
 Puig de la Bellacasa, J., 144.
 Pullan, L., 527.
 Pullig, E. A., 273.
 Puniet, P. de, 154 156.
 Pusey, P. E., 129 131 133 134 136
 137 138 139 142 144 145.

Questen, J., 37 41 86 90 156 157
 160 372 407 417 419 455 456 468 484
 503.
 Quattrone, A., 94 104.
 Queffébe, H., 162.
 Quentier, V., 269.
 Queré-Jaulmes, F., 265 324.
 Quispel, G., 181 183 306.

Racle, P. G., 503.
 Rademacher, L., 340 587.
 Radford, R. R., 276.
 Rado, P., 506.
 Raeder, J., 604.
 Raes, A., 251 411 527.
 Raggi, A. M., 476.
 Ragon, E., 509.
 Rahlfs, A., 349 599.
 Rahn, H., 35 48 96 141 207 228 232.
 Rahn, K., 160 180 186 325 331 552
 562 564 570.
 Ramírez Torres, R., 480.
 Ramón y Arrufat, A., 195.
 Ramsay, W. M., 249.
 Rancillac, Ph., 537.
 Randell, T., 129 133.
 Rapisarda, E., 264.

Raschke, H., 431.
 Rasneur, J., 254.
 Rathai, O., 482.
 Rauke-Heinemann, U., 161.
 Rauschen, G., 611.
 Raven, C. E., 22 287 426.
 Rebecchi, L., 293.
 Recheis, A., 42.
 Redl, G., 202.
 Refoulé, F., 187 193 220 275 315.
 Regaldo Raccone, A., 240.
 Regazzoni, P., 140.
 Regnault, L., 206 208.
 Rehrmann, A., 151.
 Reiche, A., 317.
 Reilly, G. F., 260.
 Reine, F. J., 455 468 470.
 Reischl, W. K., 407.
 Reitzenstein, R., 47 48 186 195 333
 402 570.
 Rémondon, R., 128.
 Renaudin, P., 129 147.
 Rendall, W., 438.
 Rendina, S., 260.
 Renehan, R., 240 293.
 Renoux, A., 409.
 Rentinck, P., 481.
 Requena, M., 181.
 Resch, P., 160 182 188.
 Rettberg, C. H. G., 218 219 344.
 Reuss, J., 99 109 133 134 421 452 487.
 Reynolds, H. R., 210.
 Reynolds, J., 121.
 Reynolds, S. C., 98.
 Rezak, J., 171.
 Rhein, E., 285.
 Ricciotti, G., 356.
 Richard, M., 12 16 29 34 78 81 109
 112 138 142 143 147 151 216 217
 220 240 280 322 334 338 339 354
 406 408 426 429 444 445 457 460
 461 465 580 584 597 598 603 604
 605 606 608 609 610 614.
 Richard, P. A., 377.
 Richardson, C., 285 288 292.
 Richardson, E. C., 347 359 364 366.
 Richardson, H., 37.
 Richardson, S., 514.
 Ricken, Fr., 347.
 Riddle, M. B., 487.
 Ridolfi, A., 147.
 Riedel, W., 132 296 439 600.
 Riedinger, U., 203 269 270 481.
 Riedmatten, H. de, 248 420 421 422
 423 424 427 608.
 Ries, J., 397.
 Riggi, C., 397 428 432 433.
 Ring, O., 242.
 Ríos, R., 419.
 Ristow, H., 427 573.
 Ritschl, D., 75.
 Ritter, A. M., 312.
 Rivas, H. L., 224.
 Rivière, J., 227 322 334 465 497.
 Roberts, C. H., 154 396 397 611.
 Robertson, A., 25 27 28 32 35 59 60
 61 63 64 65 66 67 68 69.
 Robertson, J. N. W. B., 251.
 Robins, F. E., 340.
 Rocchi, A., 475.
 RoCHAT, L. L., 408.
 Roche, J. la, 124.
 Rochefort, G., 27 266 479.
 Rosopoulus, P. E., 90.

- Roediger, E., 349.
 Roey, A. van, 92 143 574 577.
 Rogala, S., 9 210.
 Roggisch, W. M., 230.
 Röhm, J., 264 266.
 Roldanus, J., 81.
 Romanides, J. S., 152.
 Romestin, H. de, 408.
 Rondeau, M. J., 27 192 346 347 377
 433 444 524.
 Ronnat, J. M., 228.
 Roos, C., 604.
 Rosini, R., 152.
 Rose, E., 397.
 Rose, H. J., 124.
 Rossi, F. de, 112.
 Rossi, S., 354.
 Rossignol, J. P., 363 364.
 Rossiter, F., 598 601.
 Rosweyde, H., 205 206.
 Rothenhäusler, M., 235 570.
 Rougier, R., 253.
 Rouillard, E., 238 240 243.
 Rouse, W. H. D., 124.
 Rouse, J. M., 264 276.
 Rousseau, O., 161 228.
 Rousseau, Ph., 161.
 Routh, M. J., 398.
 Rücker, A., 133 134 151 335 403 423
 455 574 577.
 Rucker, J., 33 128 434 572 575.
 Rudasso, F., 280.
 Rudberg, St. Y., 229 230 238 239 242 243
 244 275 582 583.
 Ruf, K. A., 534.
 Ruge, W., 263.
 Ruhbach, G., 347.
 Ruiz Bueno, D., 267 487 514 515 518 519
 589.
 Ruland, L., 269.
 Rupp, J., 283 407 410 411.
 Ruwet, J., 59 496.
 Ruyven, J. v., 408.
 Ryan, G. J., 28 29.
 Ryan, M. J., 37.
- S**achau, E., 447 449 451 543 457 459
 463 562.
 Sagiús, J., 153.
 Sajdak, J., 263 264 266 267 276.
 Sakelaris, K. I., 481.
 Sakkelion, J., 613 614.
 Sala, E., 32.
 Salaverri, J., 147 352 353.
 Salaville, S., 156 251 337 408 536.
 Saletta, N., 505.
 Salleron, B., 81.
 Salmon, G., 543.
 Salonius, A. H., 206.
 Saltet, L., 70 335 607.
 Salvatore, A., 273.
 Samuel, V. C., 152.
 Sanda, A., 447 457 574.
 Sánchez Caro, J. M., 90 156.
 Sansegundo Valls, L. E., 195.
 Sant, C., 374.
 Santifaller, L., 349 541.
 Santo, A. dal, 510.
 Sanz, P., 130.
 Sarasio, Val. de, 163.
 Sarghisean, H. B., 189.
 Sarghisean, P. B., 185 188.
 Sarkissian, G., 582.
- Sarrazin, J. V., 596.
 Sattler, W., 85.
 Saudreau, A., 159 186.
 Sauer, A., 544.
 Sauer, J., 133 438.
 Sauget, J. M., 207 208 334 505 583.
 Saumagne, C., 354.
 Säve-Söderbergh, T., 397.
 Savile, H., 478 502 518 539.
 Savranis, D., 228.
 Sawhill, J. A., 482.
 Sbordone, F., 438.
 Scanzillo, C., 139 142 147.
 Schaeder, H. H., 397.
 Schäfer, J., 243 244 373.
 Schäferdiek, K., 452.
 Schalkhauser, G., 544.
 Schamoni, W., 356.
 Scharnagl, J., 141.
 Schatkin, M., 522.
 Schedl, N., 207.
 Scheffer, T. v., 124.
 Scheidweiler, F., 26 34 35 55 56 219 220
 272 338 339 340 354 359 361 387 424 576
 594.
 Scheindler, A., 125.
 Schelkle, K. H., 494.
 Schemmel, F., 227 340 475.
 Schepens, P., 37.
 Scher, A., 456 457.
 Schermann, T., 33 83 90 93 94 104 155
 156 231 279 405 406 408 415 429 441.
 Scheve, E., 260.
 Schiller, F., 124.
 Schilling, O., 525.
 Schiltz, E., 37.
 Schissel, O., 561 604.
 Schiwietz, S., 159 162 168 175 186 188 195
 475 537 538 555 558 610.
 Schladebach, J., 222.
 Schläpfer, L., 196 197 227 246 476.
 Schmid, A., 160 203.
 Schmid, M., 336.
 Schmid, R., 350.
 Schmid, W., 354.
 Schmidt, C., 59 396 397.
 Schmitt, V., 419.
 Schmitz, A. L., 160.
 Schmitz, M., 503 504 505 506 508 510.
 Schneemelcher, W., 8 9 12 20 25 338 420.
 Schodde, G. H., 171.
 Schoder, R. V., 506.
 Schoeck, R. J., 480.
 Schoemann, J. B., 77 293.
 Schoeps, J., 432.
 Scholl, E., 260.
 Schöne, A., 349.
 Schöne, H., 353.
 Schoo, G., 9 596.
 Schott, A., 390.
 Schrörs, H., 360.
 Schubach, M., 272.
 Schuett, M., 48 553.
 Schuler, G. M., 598 605.
 Schuler, O., 174.
 Schulte, F., 518 519.
 Schulte, J., 597 604 605.
 Schultze, V., 180 475.
 Schulze, J.-F., 125.
 Schulze, J. L., 578 579 598.
 Schwalm, M. B., 151.
 Schwartz, E., 8 13 25 26 28 29 34 35 58
 64 69 110 111 128 129 136 137 138 141
 142 143 144 145 193 197 202 212 228 246

- 338 340 344 346 351 352 356 363 382 447
459 475 574 575 577 579 580 582 583 584
586 588 598 606 607 609 610 613 614.
- Schweizer, E., 419 444.
Schwertschlager, J., 151 497.
Scipioni, L. I., 575.
Sganzillo, C., 138.
Seeck, O., 8 9 18 118 121 212 246 269.
Seel, O., 25 438.
Segovia, A., 35 96.
Séguier de Saint Brisson, 368.
Seider, A., 13 18 39 597.
Seidlmayer, S., 519.
Seiler, R., 341 598 611.
Sellers, R. V., 9 81 151 572 608.
Selwyn, W., 367.
Sepp, B., 499.
Septickij, A., 232.
Serra, M., 276.
Serruys, D., 130 349 589.
Seston, W., 9 353 358 360 361 432.
Setton, K. M., 25 40 118 360 366 475.
Shapland, C. R. B., 62 83.
Sharpe, N. W., 25.
Shea, J. M., 297.
Shean, T. L., 229.
Sherwood, M. M., 505.
Sherwood, P., 442.
Shipman, A. J., 527.
Sickenberger, J., 133 333 402.
Sicking, J. L., 202.
Sigmund, A., 26 60 64 129 229 347 479
547 554.
Sifonin, A., 505.
Simenschy, T., 291.
Simeon, X. H., 128.
Simion, C. S., 276 481.
Simon, I., 309 523.
Simon, M., 503.
Simonetti, M., 10 25 33 37 38 193 243
315 477 508 525.
Sinko, T., 124 266 267 269 272 481 500
515.
Sinner, L. de, 509.
Sinthern, P., 143.
Sirinelli, J., 350 354.
Sirmond, J., 389 390 613.
Siwek, P., 397.
Skard, E., 216 217 395.
Skimina, S., 267 477 519.
Skouteres, C., 318.
Slomkowski, A., 344.
Smets, A., 239.
Smith, M., 203 336.
Smolak, K., 123.
Smothers, E. R., 29 429 490 523.
Smulders, P., 35.
Smythe, H. R., 62 93.
Snellmann, P., 8 9 13.
Soares, E. J., 541.
Sodano, A., 505.
Soden, H. v., 384.
Soell, G., 224 281 309 323.
Soffray, M., 477 480 509.
Solano, J., 408 418 419 461 505 533.
Solic, A., 558.
Sollert, R., 117.
Sommer, E., 236 509.
Sommerville, R. E., 354.
Sordi, M., 354.
Sorg, J., 536.
Sorlin, H., 485.
Sostin, A. P., 27.
Soury, G., 124 237 592.
- Souter, A., 49 117 391 423.
Souvay, C. L., 144.
Sovramis, D., 236 260.
Spacil, T., 537.
Spadafora, F., 354.
Spanneut, M., 210 338 339 340 341 342
561.
Spaude, G. G., 353.
Specht, F. A., 601.
Spedalieri, F., 532.
Spidlic, Th., 260.
Spies, O., 558.
Spindeler, A., 128.
Spira, A., 285 308 311.
Srawley, J. H., 292 322.
Staab, K., 92 99 100 386 391 421 444 453
542 584 585.
Staats, R., 183 306 312.
Staehelin, F., 360.
Staimer, E., 93 94 104 360.
Stahr, J., 279.
Stanescu, V., 330.
Staniloae, D., 180.
Stapper, R., 517.
Stauronikita, 242.
Stead, G. C., 12.
Stegmann, A., 27 29 32 124 193 236 239
242 244.
Steidle, B., 48 160 162 171 174 175.
Stein, J. A., 311.
Steinmann, J., 32 229 350 375 420 428.
Stelzenberger, J., 188 561.
Stephan, L., 276.
Stephanides, B. C., 594.
Stéphanu, E., 240 241 293.
Stephens, W. R. W., 476 509 510 514 516
517 520 522 523.
Stephenson, A. A., 408 409 410 411 414.
Sternbach, L., 272.
Stevens, G. B., 490 494.
Stevenson, J., 347.
Stewart, J. E., 160.
Stiefenhofer, D., 179.
Stiernon, D., 476 567.
Stiglmayr, J., 116 179 180 182 183 285 303
305 471 482 514 517 525.
Stigloher, M., 352 356.
Stöcker, G., 536.
Stockmeier, P., 530.
Stocks, R. H., 397.
Stoderl, W., 497 498 499.
Stoffels, 48 179.
Stolpe, S., 318.
Stolz, E., 94 96 285 308.
Stone, D., 449.
Stoppel, P., 272.
Storch, R. H., 362.
Storf, R., 90 250 527.
Stramondo, G., 120.
Sträter, H., 33 42 77.
Strathmann, H., 160.
Stratiotes, C. N., 537.
Straub, J., 360 361 496.
Straubinger, J., 410.
Striedl, P. M., 504.
String, M., 125.
Strittmatter, A., 250 526 527.
Stroheker, K. F., 361.
Strohm, H., 123.
Strong, T. B., 253.
Strothmann, W., 178 180.
Struckmann, A., 153.
Strunk, O., 267.

Strzygoaski, J., 315 336 438.
 Stuhlfault, G., 360.
 Stülcken, A., 27 30 32 33 81.
 Stupart, G. T., 478 489.
 Stuggs, M. J., 373 381.
 Styblo, H., 184.
 Suárez, G. G., 49 165.
 Sullivan, F. A., 138 445 461 465.
 Sutcliffe, E. E., 294 324.
 Swaans, W. J., 405 406 408.
 Swainson, C. A., 250.
 Swallow, J. E., 264 266 268 274.
 Swete, H. B., 446 447 453 457 458 459.
 Sykes, D. A., 273.
 Szymusiak, J. M., 27 40 264 265 267 276.

Tabachowitz, D., 195.
 Tacchi-Venturi, P., 263.
 Tadin, M., 244.
 Tailliez, F., 353.
 Tajezi, 64.
 Tamarati, M., 480.
 Tamburrino, P., 168 241.
 Tandonnet, J., 428.
 Tappert, E. C., 195 205 207.
 Tarchnisvili, M., 526 527.
 Tardif, H., 476.
 Tasean, J., 394.
 Tasker, V. G., 371.
 Tatakis, B., 224.
 Tcherakian, C., 547 550 551.
 Telfer, W., 8 9 12 13 195 310 353 358
 361 395 396 406 408 409 410 596.
 Ter-Mekerttschian, K., 58 64 111.
 Ter-Minassiantz, E., 58 111.
 Ter-Mosesean, 593.
 Terzaghi, N., 116 117 118 119 121 122.
 Tetz, M., 9 26 28 29 33 55 56 147 219
 220 432 579.
 Teza, E., 395.
 Theiler, W., 122 123.
 Theobald, B., 438.
 Theocharides, G. J., 504.
 Theodorou, E., 507.
 Thibault, M. J. B., 395.
 Thiel, 539.
 Thilo, J. C., 390.
 Thomas, C., 20.
 Thomsen, P., 375.
 Thomson, R. W., 27 29 30 64.
 Thonnard, F.-J., 533.
 Thorndike, L., 438.
 Trhaede, K., 424.
 Tieck, W. A., 260.
 Tiedke, H., 124 125.
 Tilea, G., 536.
 Tillemont, L. S. N., 597.
 Tirone, D. C., 478 489.
 Tisserant, E., 204.
 Todde, M. M., 242.
 Ton, G. del, 352 356.
 Tonna-Barthet, A., 332.
 Tonneau, R., 129 134 447 449 455 456 465
 466.
 Torossian, 240 541.
 Torres, F. de, 87 543 569.
 Torrey, C. C., 353.
 Touton, G., 409 456.
 Toutté, A. A., 407.
 Trakatellis, D., 553.
 Trapezunt, J. de, 487.
 Traube, L., 399.
 Traversari, G., 504.

Treu, K., 119 229.
 Treu, U., 204 238 439.
 Treucker, B., 245.
 Trevisan, P., 241.
 Trinick, J., 325.
 Trisoglio, F., 267.
 Trooster, S., 153.
 Trouillard, J., 580.
 Trunk, J., 230.
 Tschipke, T., 81.
 Tuilier, A., 272 273.
 Turbessi, G., 161.
 Turmel, J., 259 534.
 Turner, C. H., 25 36 69 195 199 202 432.
 Turner, H. E. W., 377 385.
 Turrado, L., 133.
 Tykhone, Arch., 176.
 Turrianus, F., véase Torres, F. de, 83 543
 569.
 Tweed, J., 499 500.
 Tyciák, J., 276.
 Tying, D., 448.
 Tzortzatos, B., 476.

Ubaldi, P., 197 475 516 522.
 Ubierna, A., 408.
 Ueding, L., 12 173.
 Uleyn, A., 487.
 Ullmann, C., 263.
 Unger, D., 77.
 Unnik, W. C. v., 292 455 456.
 Unterstein, K., 223.
 Usener, H., 269 309 310 311 496 506.

Vacandard, E., 36.
 Vaccari, A., 129 375 444 449 450 460 546
 547.
 Vahan Inglisian, 584.
 Vailhé, S., 434 532 545.
 Vaillant, A., 32 223 235 408 440.
 Valdenberg, V., 395 476.
 Valla, Georgio, 394.
 Vandenberghe, B. H., 487 504 514 515 520
 523.
 Vandebussche, E., 231 287 343 481.
 Vardanian, A., 384 487 584.
 Vassalli, G., 154.
 Veilleux, A., 168 173.
 Vellay, C., 122.
 Ven, P. v. d., 386 387 557.
 Venables, E., 227 337 342 476 538 540 597.
 Verbeke, G., 426.
 Vergote, J., 48.
 Véricel, M., 403 408.
 Vérin, J. H., 510.
 Vermuyten, F., 514.
 Verosta, S., 476.
 Viedebant, O., 429.
 Villain, M., 353 408 428.
 Villecourt, L., 177 180 183 206 305.
 Viller, M., 48 160 180 186 191 207 232
 325 552 562 570.
 Vincent, L. H., 324 361 408.
 Vincenzi, A., 324.
 Vine, A. R., 575.
 Violet, B., 356.
 Viorel, C., 409.
 Vis, H. de, 242 434.
 Vischer, L., 228 230.
 Vismara, S., 109.
 Visser, A. J., 116 433 476 503.
 Vitestam, G., 193.

- Vittinghoff, F., 359 361.
 Vives Solé, J., 318.
 Vizmanos, F. de B., 49 303 517.
 Voelkl, L., 361.
 Vogel, C. J. de, 32.
 Vogt, J., 121 359 410.
 Vogt, P., 267 360 361 364 523.
 Vögtle, A., 188.
 Vogué, A. de, 171 174 196.
 Voiou, C., 77 292.
 Voisin, G., 78 426.
 Volk, J., 270 514.
 Völker, W., 180 244 303 318 325 353.
 Vollert, W., 324.
 Völter, D., 159.
 Volturmo, D., 373.
 Vööbus, A., 182 223 243 466 610.
 Vorgrimler, H., 527.
 Vornicescu, N., 260 327 336.
 Voss, B. R., 49.
 Vosté, J. M., 447 448 450 451 452 456.
 Vries, J. G. de, 121 456 572.
 Vries, W. de, 466 572.
- W**addell, H., 159 206.
 Wagenmann, J., 52.
 Wagenmann, J. A., 543 544.
 Wagner, J., 141.
 Wagner, M. M., 232 242 270 315 614.
 Walford, E., 591.
 Wallace-Hadrill, D. S., 346 349 354 371
 372 373 420.
 Wallis, F., 26.
 Walter, N., 369.
 Walther, G., 298.
 Ware, K. T., 161 562.
 Warnach, V., 553 555.
 Warren, H. B. de, 160.
 Wasylyk, M., 587.
 Watson, E. W., 195.
 Watt, J. H. I., 574.
 Way, A. C., 239 240 244 248.
 Weaber, J. A., 503.
 Weber, A., 207 347.
 Weber, H. O., 161 188.
 Wegwrn, A. V., 451.
 Weigl, E., 81 109 151 152 279 426.
 Weijenborg, R., 187 248 424.
 Weimann, C., 471.
 Weinberger, W., 343.
 Weingarten, H., 159.
 Weis, M., 346.
 Weischer, B. M., 139.
 Weis-Liebersdorf, J. E., 570.
 Weismann, H., 204.
 Weiss, H., 223 326.
 Weiss, K., 292 298.
 Weiss, R., 120 285 291 298.
 Weiswurm, A. A., 330.
 Weitzmann, K., 267 269 326.
 Wellmann, M., 438.
 Welsersheimb, L., 132 296 439 558 600.
 Wendel, C., 373.
 Wenger, A., 180 186 187 306 479 503
 505 506 507 541 546 550 551.
 Wenger, L., 217 477 502.
 Wenzlowsky, S., 577 614.
 Werhahn, H. M., 264 270 272 273 332.
 Wesley, John, 177 179.
 Wessely, C., 156.
 Weyer, J., 523.
- Weyh, W., 15.
 Weyman, G., 122 237 269.
 Whiston, W., 343.
 Whitaker, G. H., 492.
 White, H. G., 159 176.
 Wickert, U., 453.
 Wickham, L. R., 64 143 343.
 Widengren, G., 397.
 Widmer, B., 439.
 Wieneke, J., 368.
 Wiesmann, H., 204.
 Wifstrand, A., 117 296.
 Wijk, M. v., 524.
 Wikgren, A., 487.
 Wilamowitz-Moellendorff, U. v., 122 284
 388 422 431 477.
 Wiles, M. F., 133 452.
 Wilhelm, F., 438.
 Wilken, R. L., 147 152.
 Williamson, G. A., 352.
 Willians, A. L., 522 524.
 Willians, G. H., 9.
 Wilmart, A., 44 47 178 180 181 182 189
 197 206 207 235 305 347 389 390 479.
 Wilpert, J., 437.
 Wilpert, P., 160.
 Wilson, H. A., 285 288 289 293 309 315.
 Wimmer, J., 494 500.
 Winden, J. C. M. v., 291.
 Winkelmann, F. W., 342 361 362 366 387
 612.
 Winkler, G., 528.
 Winslow, F. D., 276 280.
 Winstedt, O., 165 361.
 Winterswyl, L. A., 29 156 408.
 Wirth, A., 589.
 Wistrand, E., 361.
 Wither, G., 395.
 Wittig, J., 227 241 249.
 Wobbermin, G., 89 90.
 Wohlenberg, G., 270 514.
 Woldendorp, S., 29.
 Wolf, C. U., 376.
 Wolf, J. B., 153.
 Wolfsgruber, C., 429 431 432.
 Wolfson, H. A., 127 254 280 318 414
 427 573.
 Woolley, R. M., 408.
 Wordsworth, J., 90.
 Worrall, P., 12 344.
 Worrell, W. H., 114.
 Wotke, C., 561.
 Wright, W., 134 352 385 438 554 562.
 Wrzol, L., 188.
 Wtenweerde, A. J., 448.
 Wunderle, G., 502.
 Wünscher-Becchi, E., 475.
 Wyller, E. A., 396.
 Wyss, B., 267 270 272 276 504.
 Wyss, D., 15 32.
- Z**acagni, L. A., 398.
 Zaharopoulos, D. Z., 448.
 Zahn, Th., 59 219 253 333 543.
 Zandonella, G., 391 476 522 523.
 Zanolli, A., 395.
 Zehentbauer, F., 525.
 Zeiller, J., 9 69 353 354 360.
 Zellinger, J., 160 539 540 541.
 Zemp, P., 318.
 Zenos, A. C., 593.
 Zernov, N., 353.

Zetterstéen, K. V., 227 334.
Ziegenaus, A., 466.
Ziegler, J., 180 376 378.
Zingerle, P., 298.
Zittwitz, H. v., 398.
Zöckler, O., 159 186.

Zoëga, G., 205 206.
Zoepfl, F., 100 340 341.
Zoubos, A. N., 293.
Zucchetti, F., 49 227.
Zuntz, G., 353.
Zuretti, C. O., 438.

IV. PALABRAS GRIEGAS

ἀγάπη 51.
 ἀγεννησία 230 278.
 ἀγέν(ν)ητος 10 30 215 341.
 ἀγιάζω 504.
 ἀδελφοί 567.
 ἀειπαρθένος 107.
 ἀίρετικός 612.
 ἀκατάλυτος 417.
 ἀκήδεια 568.
 ἀκρόασις 259.
 ἀκτημοσύνη 556.
 ἀληθινός (θεός) 412.
 ἀλληγορία 294.
 ἄλλο καὶ ἄλλο 280.
 ἄλλον 103.
 ἄλλος καὶ ἄλλος 280.
 ἄλογος 21 425.
 ἀμαρτήματα 532.
 ἀμαρτία 105.
 ἀνακεφαλαίωσις 422 432.
 ἄνθρωπος 34.
 ἄνθρωπος τέλειος 102.
 ἀνθρωποτόκος 153 322 530 607.
 ἀνόμοιος 21 221 341 343.
 ἀντίτυπος (-ον) 282.
 ἀπάθεια 330 555 567 568.
 ἀποκατάστασις 107 290 323.
 ἀποκριτικός 542.
 ἀρετή 302 305 327.
 ἀρχιπάρθενος 301.
 ἀσκήσις 234 304.
 ἀσκητικός 555.
 ἄσοφος 21.
 ἀσύγχυτος 148.
 ἀσυγχύτως 102 148.
 ἀτρέπτως 102.
 αὐτεξούσιον 327.
 ἄψυχος 79.

γέννησις 278.
 γεννητός (Θεός) 341.
 Γλαφυρά 131.

διαδοχή 105.
 διψυχία 140.
 δύναμις θεϊκή 167.
 δύο φύσεις 102 151 202.

ἐγκράτεια 51.
 ἐγκώμιον 119 310.
 εἰκῶν 326 327.
 εἴμαρμένη 202.
 ἔκθεσις πίστεως 13 34 286 344.
 ἔκπεμψις 278.
 ἐκπορεύεσθαι 83.
 ἐκπόρευσις 278.

Ἕλληνες 27 202 347 542.
 ἔν πρόσωπον 202 322.
 ἐνανθρωπήσις 27.
 ἐνέργεια 426.
 ἐνοίκησις 150.
 ἐνωσις 148 149 150 530.
 ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν 148 566.
 ἐνωσις κατὰ φύσιν 150.
 ἐνωσις σχετική 150.
 ἐνωσις φυσική 149 150.
 ἐξ οὐκ ὄντων 10.
 ἐπίκλησις 417 418.
 ἐπιστολαὶ ἑορταστικαὶ 56.
 ἔργα 205.
 ἐρμηνεῖται 483.
 εὐαγγελικὴ συμφωνία 552.
 εὐχίται 177.

ἦν ὅτε οὐκ ἦν 10.

Θάλεια 14.
 θεία καὶ νηφάλιος μέθη 329.
 θεολογία 268.
 θεοποιηθῶμεν 75.
 θεότης 256.
 θεοτόκος 22 55 80 107 132 136 153 154
 281 322 340 439 530 555 566 572 580
 582 607.
 θεοφόρος (ἄνθρωπος) 341.
 θέσις 21.
 θεωρία 294.
 θρῆνος 310.
 θυσία 535.

ιδιότης 277 278.
 ιδιώματα 149.
 ιδίως λεγόμενον (τὸ) 252.

καθαρσία 550.
 κάθαρσις 330 550.
 κακομυθία 612.
 κανόνες (χρονικοί) 348.
 κανονικαὶ (αἱ) 517.
 κατάνυξις 515.
 κατάστασις 123.
 κέλλια (τὰ) 184.
 κεφάλαια 396 560.
 κοινὸς βίος 170.
 λογικός 149.
 λόγοι 205.
 Λόγος σαρκωθεὶς 545.

μακάριος 358.
 μέθη 329.
 μέθεξις 150.
 μεσιτεία 320.

μεσιτεύουσα φύσις μονογενής 22.
 μεταβάλλεσθαι 418 419.
 μετασκευάζω 536.
 μία ούσία 100 321.
 μία φύσις 150 425.
 μία ύπόστασις 150 202.
 μίμησις (ἐν εἰκόνι) 416.
 μοναρχία 277.
 μονάς 219.
 μονογενές (τὸ) 320.
 μονογενής 22 542.
 μονοούσιος 34.
 μυστήριον 282.

 νεοφώτιστοι 404.
 νοητόν πῦρ 108.
 νοῦς 107 279 322 425 426.

 οἰκονομία 255 279.
 ὁμοιος 88 222.
 ὁμοιος κατὰ πάντα 222.
 ὁμοιος κατ' οὐσίαν 74.
 ὁμοιος τῷ γεγεννηκότι 413.
 ὁμοιούσιος 67 254.
 ὁμοίωσις 298 327.
 ὁμοουσία 88.
 ὁμοούσια 101.
 ὁμοούσιος 21 23 34 60 66 67 74 75 82 88
 90 103 201 219 221 230 253 256 384
 398 400 401 410 413 528.
 ὁμοουσιότης 201 277.
 ὄρασις 570.
 ὄροι 233.
 οὐσία 21 65 74 100 107 222 252 253 280
 313 528 529.

 παιδαριογέρων 176.
 παλαιὰ ἀμαρτία 105.
 παραμυθία 310.
 παραμυθικός λόγος 310.
 παρθενία 49 51.
 παρθένος 531.
 πεντάγλωττος 428.
 πνευματικός 176 555 562.
 πνευματικῶς 85.
 προϊσκλαυσις 259.
 προσευχή 190.
 προσεχῶς 320.
 πρόσωπον 149 151 202 253 277 322 426

462 463 528 555.
 πρωτοκλήσιος 441.

 σαρκωθείς 545.
 σαρκώσις 422.
 σεσαρκωμένος 150 425.
 σύγχυσις 530.
 συλλουκιανιστά 13.
 συμφωνία 552.
 σύναιμος 418.
 συνάπτεσθαι 280.
 συνάφεια 150 530.
 συνῆφθαι 280.
 σύσσωμος καὶ σύναιμος (scil. Χριστοῦ)
 418.
 σύστασις 259.
 σφραγίς ἁγία ἀκατάλυτος 417.
 σχετικός 150.
 σῶμα ἄψυχον 79.

 ταῦτόν 73.
 τέλειος 102.
 τριάς 90 93.
 τροπική ἀλληγορία 294.
 τροπικοί 62:

 υἱοπατορία 414.
 ὑποστάσεις (τρεις) 32.
 ὑπόστασις 32 59 101 149 151 202 252
 253 259 277 280 313 425 426 463 528
 545 555 566.
 ὑπόστασις (de los penitentes) 246.

 φιλοσοφεῖν 259.
 φιλοσοφία 306 555.
 φρικωδέστατος 419.
 φυσικός 145 149 150.
 φυσιολόγος 437.
 φύσις 21 73 102 107 150 202 279 425 463
 528.
 φύσις μονογενής 22.
 φωτιζόμενοι 404.

 χριστοτόκος 153 530.
 χριστοφόρος 418.

 ψυχή 107.
 ψυχή ἄλογος 425.
 ψυχή λογική 149 425.

B. INDICES ANALITICOS

I. INDICE LITURGICO

Absolución de pecados, 258.
abstinencia, 140 568.
aceite, bendición del, 88.
agua bautismal, bendición del, 417 455.
Alejandría, liturgia de, 7 89 174.
altar, cruz sobre el, 521.
anáfora, egipcia, 88s 155; de San Basilio, 249; de San Epifanio, 440; de San Marcos, 156; de Teodoro de Mopsuestia, 249; siríaca, atribuida a San Cirilo de Jerusalén, 411.
ángeles, oposición a la veneración de los, 542.
anglicanos, liturgia de los, 36.
aniversario de Mártires, 20 492.
Antioquía, liturgia de, 7 419 455 502.
Anunciación, sermones sobre la fiesta de la, 55 550.
Apóstoles, conmemoración litúrgica de los, 419.
Ascensión, primer testimonio atendible en favor de la fiesta de la, 308; sermones de, 142 308 439 506 507 559 579 582.
Asia Menor, liturgia de, 7.

Baptisterio, 382.
Basilio Magno, liturgia de San, 7 249-251 526; fiesta de, 249.
Bautismo del Señor, día del, 440 506.
bautismo de niños, 532; preparación al, 234 404 454 455 502; promesas del, 234; por inmersión, 415 496; fechas del b. solemne, 311 474; exorcismos, 455; credo del, 466; fórmula del, 83 430; liturgia del, 88 155 406 415-417 454 495s 502; véase: Índice analítico general.
Bizancio, liturgia de, 249.

Calendarario litúrgico de Jerusalén, 402; del Oriente y Occidente, 403.
canon eucarístico, 88 156.
cantos litúrgicos, 122 249 424s.
cartas litúrgicas, 248.
ceremonias, 7; véanse: liturgia, rito.
Cesarea de Capadocia, liturgia de, 249-251.
Circuncisión, fiesta de la, 581.
Completas, origen de las, 249.
Comunión, 258 483s; ritual de la, 258; preparación y disposiciones para la, 234 455; oración de, 155; en las manos, 535; diaria, 248 258; en casa, 258.
confesión auricular, 258s 455 469s 533s.
confirmación, 88 407 548.
consagración eucarística, 155 282 418s 467s 536.
Constantinopla, liturgia de, 250 526 580.
Constituciones Apostólicas, 7 84 419.
copta, liturgia, 250.
costumbres litúrgicas, 307.
credo bautismal, 155 383 430 466 565.

Cristo, culto de, 21 64s 80.
cruz, veneración de la, 521.
cuaresma, 56 249 404 482 540; comienzo de la, 56; véase: ayuno, en el Índice analítico general.
culto litúrgico, en los monjes, 170 482.

Dípticos, 88 475.
domingos, liturgia de los, 249.
Domingo de Ramos, liturgia del, 402; sermones del, 402 439 581.
doxología, 62 89 231 249.

Egipto, liturgia de, 88s 154-157.
epiclesis, 407; forma básica, 418s; de la Trinidad, 418; del Logos, 88; del Espíritu Santo, 155 440 467; realiza la consagración, 418 468; en las liturgias orientales, 419; en la liturgia de Jerusalén, 407 418; en la liturgia etiópica, 440; en la liturgia de Antioquía, 468; en la liturgia egipcia, 155; en la bendición del agua bautismal, 417.
Epifanía, 56; fecha bautismal, 311; liturgia de, 249; sermones de, 241 269 308 402 422 506 540 581.
Epifanio de Salamis, fiesta de San, 440.
Esteban, fiesta de San, 334 550.
Etiopía, liturgia de, 439.
Eucaristía, ritual de la, 7 85 88s 155 249 415 454; oraciones, 85 88 440.
Eucologio egipcio, 154-156; de Serapión, 7 88-90 155; véase: sacramentario.
Eustacio, liturgia de San, 339.
exorcismos, 455.

Fiestas litúrgicas, 505s 581.
fórmulas litúrgicas, influencia de las, 501.
fuentes bautismales, 104 105 106 416-417; bendición de las, 417.
funeral, liturgia del, 88; de los pobres, 434 436.

Genadio, fiesta de San, 585.

Himnos litúrgicos, 423s; himno de la iniciación cristiana, 548; véanse: cantos litúrgicos e Índice analítico general.
homilías, lectura de, en la liturgia, 482.
Hypapante, 411 550; origen de, 550; véase: Purificación.

Institución de la Eucaristía, narración de la, en la liturgia, 89 115.
intercesión, en la Misa, 88 156 419.

Jerusalén, liturgia de, 406; calendario litúrgico de, 402; fiesta de la Purificación en, 550; fiesta de San Esteban en, 550.

Juan Crisóstomo, liturgia de, 526 527.

Jueves Santo, 249 440 506 581; homilias de, 506.

Leccionario de Semana Santa, 55.

Liturgia, 6 259 454; desarrollo de la, 6; codificación de la, 7; historia de la, 89 415; reforma de la, 224; de San Basilio, 7 249 526; de San Juan Crisóstomo, 249 526-527; de San Marcos, 89 156 256; de Santiago, 250 526; de San Eustacio, 339; de Alejandría, 7 89 174; de Antioquía, 7 419 455 502; de Cesarea de Capadocia, 249-251; egipcia, 88s 154-157; bizantina, 249; oriental, 419; de Rusia, 526; de Siria, 7 419 455 502; de la Misa, 415; de la Semana Santa, 174; de la Semana de Pascua, 406; sermones litúrgicos, 269 308 505-506; cartas, 248; papiros, 154-157; fiestas, 505s 581; véanse: bautismo, culto, Eucaristía, Misa, oración, anáfora, canon, calendario, dísticos, teología.

liturgia Clementina, 88s.

Logos, epiclisis del, 88s.

Marcos, liturgia de San, 89 156 526.

Mártires, panegíricos sobre los, 20 241 309s 507; veneración de los, 603; aniversarios de los, 20 492 603; memento de los, 419.

Martirologio siríaco, 382.

memento de vivos, 88; de difuntos, 88 419.

Menologio, Griego, 545; de San Basilio, 198.

Misa, explicación de la, 454; liturgia de la, 455; Cena Pascual, 380; rito egipcio, 155; véanse: Eucaristía, liturgia, anáfora, canon.

misterio del altar, 406.

monasterios, liturgia en los, 170 482.

Navidad, sermones sobre la fiesta de, 269 309 333 505s 539 551 581 582; origen de la fiesta, 505s; historia de, 309 506; fecha del nacimiento real de Cristo, 505; liturgia de, 249.

Oficio divino, 249.

ofrenda eucarística, 88 419; véase: Eucaristía.

óleo, 88 103.

oración, bautismal, 88; de oblación, 88;

por los vivos y por los difuntos, 156; en los funerales, 88; por el emperador, 407; véanse: Padrenuestro, anáfora, canon, liturgia.

ordenación, liturgia de, 88.

Padrenuestro, recitación en la Misa, 407 papiros litúrgicos, 154-157.

Pascua, 55 119 142 175 378-380 406; celebración en Alejandría, 174; día bautismal, 311 404 502; Vigilia, 123 249 311 405 474 495 550; Semana de, 216 269 404; sinaxario de, 55; sermones de, 269 308 506 550 559; tiempo pascual, 334 482 490.

patriarcas en la liturgia, 419.

Pentecostés, 55 269 409 506; Mesopentecostés, 334; sermones de, 55 269 308 506.

penitencia, 469s; clases de penitentes, 259.

prefacio litúrgico en Egipto, 88.

Prima, origen de, 249; el *Symbolum Athanasianum* en, 35-37.

Purificación, fiesta de la, 333s 550; véase: Hypapante.

Reliquias, culto de las, 88.

reserva de la Eucaristía, 258.

rey, intercesión litúrgica por el, 419.

Rusia, liturgia de, 526.

Sábado Santo, 504; sermones de, 55 439.

Sanctus, en la liturgia egipcia, 88 155; falta en la liturgia etiópica, 440; véase: trisagio.

Santiago, liturgia de, 250 526.

Semana Santa, en Alejandría, 174; historia de la, 435s; Leccionario de, 55 435s.

sermones litúrgicos, 269 308 505s.

sinaxario, 198; bizantino, 553; del tiempo pascual, 55.

Siria, liturgia de, 7 419 455 502.

Trinidad, fiesta de la, 36; véase el Índice analítico general.

trisagio, en la liturgia egipcia, 88s 155; en la liturgia de Constantinopla, 580; la Trinidad en el, 430.

Typica, manuales litúrgicos, 481s.

Unción, en el bautismo, 103; de enfermos, 534.

Viernes Santo, 504; liturgia del, 506; sermones de, 55 334 364 506 581.

Vigilia Pascual, 123 249 311 405 474 495 550.

II. INDICE ANALITICO GENERAL

- Aarón**, 53 407.
 abades, sus responsabilidades, 555; sus sentencias, 205.
 Abdías, comentario de Hesiquio sobre, 548.
 Abideno, historiador, 347.
 abismo, lugar de castigo, 88; véase: infierno.
 Ablabio, tratado de Gregorio de Nisa dirigido a, 288.
 Abrahán, 53 78 201 348 378 412; fe de, 312.
 absolución de pecados, 258.
 abstinencia, 140 568; homilía sobre la, 112.
 Abundio, 613.
 acaciano, cisma, 585.
 Acacio, archimandrita, 432.
 Acacio, obispo de Berea, 473 538 539.
 Acacio, obispo de Cesarea, 67 218 222 385 386 403 585 590.
 academias antiguas, 3.
 acoimetas, 199 557.
 acróstico, 363.
Acta Archelai, 398s.
Acta Pauli et Theclae, 50 587.
 Actas Conciliares, de Sabino, 592; de Calcedonia, 539; de Constantinopla, 451 612s; de Efeso, 198 577; de Nicea, 66 213 584.
 Actas de Mártires, 355; de los Mártires Persas, 595.
 Adán, 348 520; creación del alma de, 539; homilías sobre, 540; su pecado, 130 348 466 532s 567; véase: pecado original.
 Addas, discípulo de Mani, 402 444.
 adelfianos, 332.
 Adelfio, obispo, carta de Atanasio dirigida a, 64s.
 Adelfio, mesaliano, 178.
 adopción, de Cristo, 22s.
 adopcionismo, 341.
 adoración en espíritu, 130.
 Adriano, emperador, 589.
 adúltera, episodio de la, falta en el texto bíblico, 488.
 adulterio, pecado capital, 187.
Advocata Evae, 323.
 Aecio, obispo arriano de Antioquía, 341 342 590; fundador de los Anomeos, 501.
 Aecio, peripatético, 393.
 aforismos, 185 271 557 559; véanse: centurias, sentencias, *Apophthegmata*.
 africanos, obispos, 60.
 Agacio, 560.
 Agesilao, 47.
 agua, portadora de Cristo en la piscina bautismal, 417.
 Agustín, San, 37 44 87 432 459 478 492 502 532; *Confessiones*, 271.
Akoimetai, 190 557.
 Alberto Magno, 394.
 Albiano, monje, 557.
 Alegórica, interpretación, del Antiguo Testamento, 4 42 97 123 129 238s 294 377 402 421 427 433 443 450 499 545 548 554 599 601; oposición a, 338 460 482; de los mitos paganos por los neoplatónicos, 367.
Aleandría, 8 140 437; lugar que ocupa en el pensamiento cristiano, 8; biblioteca, 8; templos de ídolos, 108; Serapeum, 108; iglesia de San Baucalis, 10; iglesia de los Tres Jóvenes, 113; liturgia, 89; clero, 13 19; escuela teológica, 4 8 72 91 100 127 153 158 261 376 388 423 441 589; lista de sus jefes, 589; escuela filosófica, 8; sínodos (318) 11 16 219; (362) 24 32 59 60 69 252 426; (401) 108s 428; escritores de, 8-157.
 Alejandro, abad de los *Akoimetai*, 556s.
 Alejandro, obispo de Alejandría, 9 10 11 12 13 16-22 23 67 211 339 382 384 439; cartas de, 16-19; sermones, 19-20; teología, 20-22; carta de Arriano, 13 67.
 Alejandro, obispo de Bizancio, 18.
 Alejandro, obispo de Salónica, 18.
 Alejandro de Hierápolis, nestoriano, 538 579.
 Alejandro de Licópolis, 87.
Alejandro Polistor, 348.
 Alejandro Magno, 197.
 Alfano, arzobispo de Salerno, 394.
 Alianza antigua, 130.
 alma, doctrina sobre el, 392; origen del alma humana, 107; inmortalidad del, 27 465; división del, 393; racional y animal, 107 425; viaje al cielo del, 167; purificación del, 299; esposa de Cristo, 296 558; divina imagen en el, 297; riquezas verdaderas del, 518; coexistencia de la gracia y del pecado en el, 569; guía y dirección del, 167 556; inhabilitación en el cuerpo, 150; espejo del Logos, 28; preexistencia del, 92 95 107 115 323 395; sermones sobre el, 54 142; acerca del alma de Cristo, véanse: Cristo, Logos.
 altar, 467; tremendo, 534s; pagano, 417.
 Ambrosia, 313 322.
 Ambrosio, San, 36 37 50 239; *De Spiritu Sancto*, 93 231; *De virginibus*, 50.
 Ammón, abad, 109.
 Ammón, obispo, 109 165 175.
 Ammonas, discípulo de San Antonio, 164 166-7.
 Ammonio de Alejandría, 374.
 Ammonio Saccas, filósofo neoplatónico, 393.
 Ammonius, gramático, 592.
 amor de Dios, 130 610; del prójimo, 130 241 567; como virtud, 567; y dominio de sí mismo, 51; esencia del Espíritu Santo, 104.
 amuletos judíos, 503.
 Amún, monje, carta de Atanasio a, 68.
 Ana, madre de la Virgen María, homilía sobre, 484.
 Anablata, 434.
 anacoretas, 176; véase: ermitaños.
 anacoretismo, 43-54 92 159 167 193 198 557 567 610; véase: solitarios.
Anargyroi, sermones sobre los, 143.
 Anastasia, iglesia de Constantinopla, 263.

- Anastasio, papa, 111.
 Anastasio III, obispo de Nicea, 444.
 Anastasio el Sinaíta, 145 523 559 560 599.
 anatemas, de Cirilo contra Nestorio, 127 133 137 144 565 575; refutados por Genadio, 585; por Teodoreto, 596 606; por Nestorio, 575.
 Anazarbos, 457.
 Ancira, sínodo de (358), 221 222.
 Andragacio, filósofo, 471.
 Andrés, apóstol, panegíricos sobre, 550 581.
 Andrés de Samosata, 136.
 Andrónico, funcionario del Gobierno, 120.
 Anfiloquio, obispo de Iconium, 179 231 243 246 247 281 314 331-335 523; su correspondencia con Basilio Magno, 246 247; carta de Gregorio de Nisa a, 314.
 angeología, 571 603.
 ángeles, 190 215 499 511 571 603; y dioses inferiores, 603; sustitutivos de dioses paganos, 542; como mediadores, 542; oposición a la veneración de los, 542; imágenes de los, 542; veneración de las imágenes de los, 436; adoran a Cristo, 81; su trisagio, 430; conocimiento que tienen de Dios los, 571; vestidura angélica, 564; vida angélica, 50 68; dictan una regla monástica, 169s; caídos, fueron redimidos, 107; su pecado, 95.
 Aniano de Celeda, diácono pelagiano, 487 502 507.
 Anisios, comandante militar, 123.
 anomeos, 35 221 230 342 388 456 501 528.
 anomoiós, 341 343.
 Anselmo, San, *Cur Deus homo*, 28.
Anthologia Palatina, 125 591.
anthropos, 34.
anthropotokos, como título de la Santísima Virgen, rechazado, 153 322 530 607.
 Antiguo Testamento, 50 53 129 348 400 586; su origen divino, 400; alcance universalista, 370; texto crítico, 373; imágenes, 540; traducciones, 433; objeciones contra el, 87 543; Dios del, 430; prefiguraciones en el, 130; profecías del, 369s; santos del, 507; exégesis del, 97 130; libros deuterocanónicos del, 58; uso de los libros históricos del, 499; el Padre y el Hijo en el, 279; reclamado a los judíos, 369; preparación del Nuevo Testamento, 485; la religión cristiana es el cumplimiento del, 370; comentarios al, 130-132 443-444 470; véanse: exégesis, Antigua Alianza, Héxapla, canon, Biblia, Escritura y cada libro en particular.
 Antimo, obispo de Nicomedia, 220.
 Antimo, obispo de Tiana, 262.
 Antíoco Epifanes, 383s.
 Antíoco, obispo de Ptolemaida, 473 538 539.
 Antioquía, 316 441 454 482 495 506 508 518; mártires de, 382; *Martirium* de, 506; escritores de, 337-614; liturgia de, 7 419 455 502; centro del arrianismo, 337 341; escuela teológica, 5 127 132 201 337 393 420 425 447 456 471 482 528 530 549 571 599; sínodos (325), 345; sínodo arriano (326), 337; (330), 345; (339) 24; (341) 216; (363) 400; (368) 425; (379) 283; *Tomus ad Antiochenos*, 59 79.
Antirrhencus, de Evagrio Póntico, 187-188;
 Antonio, San, el Ermitaño, 85 90 92 155-166 176 189 205; *Vita Antonii*, de Anastasio, 43-48 194 237; panegírico de Hesiquio, 551; sentencias de, 205; Regla de, 165-166.
 antologías, dogmáticas, 401; véase: florilegios.
 antropología, 107 292 391-393 465-466. véase: hombre.
 antropomorfitas, 111.
 Antusa, 471.
 Anunciación, homilía sobre la, 55 581.
 Año Nuevo, celebración pagana del, 504.
 Apamea, 470 611.
apatheia, 190 330 555 567 568 569; véase: pasiones.
 apocalipsis, 203 589.
 apócrifos, 58 587.
Apocriticus, de Macario Magnes, 542-544.
apokatastasis, 92 95 107 190 290 323.
 Apolinar de Laodicea, 5 6 33 64 78 86 96 111 192 247 271 279 322 342 343 394 420-427 430 456 458 463 596 607; tratados contra, 287 458-459 461; correspondencia con Basilio, 424; carta a Serapión, 86.
 apolinarismo, 3 28 136 151 287 420-427 545.
 apolinaristas, 35 64 86 146 247 274 422 445 459 542 545 609.
 Apolo, templo de, en Dafne, 500 521.
 Apolodoro, sabio estoico, 598.
 apologías, 421; del siglo II, 28 367; contra los arrianos, 38-40; de la religión cristiana, 362 367-373; última, 602-604.
 Apolonio de Tiana, 47 372.
Apophthegmata Patrum, 109 112 159 167 176 184 190 198 205-208 559.
 apostasía, en la persecución, 356.
 Apóstoles, lista de, 589; sus vidas, 603; su conmemoración, 419.
 apostólica, sucesión, 350.
 apotactitas, 332-333.
 Aquila, versión de, 484 602.
 Aquilas, obispo de Alejandría, 16.
 Aquiles, secuaz de Arrio, 17 18.
 Aquirón, 209.
 Arabia, 313 399.
 árabes, traducciones, 91 113 128 163 166 172 178 185 204 232 266 479 487 541 558 559 561.
 Arcadia, hermana de Teodosio II, 136.
 Arcadio, emperador, 117 193 342 472 473 497 525 540 552 595.
 Arianzo, 261 263 270 274.
 Aristión, 589.
 Aristóteles, 199 220 239 343 393 438 445 598.
 Arlés, sínodo de (353), 24.
 Armenia, Iglesia de, 580; monasterios de, 233; *Tomus ad Armenios*, 583.
 armenias, traducciones, 34 50 64 90 128 132 134 137 141 143 185 187 190 191 205 232 266 348 351 389 390 391 394 433 439 440 443 478 479s 484 547 550 581 582 593.
 armonía de los Evangelios, 374 551s.
 Armonio, 303 304.
 Arnobio, 109.
 Arnobio el Joven, 141.
 arqueología cristiana, 314s 478.
 arquitectura cristiana, 314.
 arrepentimiento, 469; homilía sobre el, 389; véase: penitencia.

arrianismo, 3 6 10 16 17 55 60 209 231 286 337 403 411 427 554 611; comienzos, 8; resumen de su doctrina, 18 30; exégesis, 30; historia y personalidades principales, 40s 591; historia de símbolos, 67; propaganda en monasterios, 68 164; propagado por medio de cantos, 14; *Professio Ariana*, 37; apología tardía del a. extremista, 590; derrota, 223; única protesta escrita anterior al concilio de Nicea, 21; lucha de la Iglesia occidental contra el, 37; sínodos de Antioquía (326), 337; (340), 388.
 arriano, historiador, 197.
 arrianos, 33 44 55 56 59 60 61 64 66 67 69 78 86 89 93 94s 129 132 135 146 163 164 175 193 201 213 216 217 221 247 262 283 289 331 337 338 339 340 389 403 424 430 463s 484 486 498 501 524 545 572 591 611; primer escritor arriano, 214; escritos anónimos, 16 524s; jefes excomulgados, 69; historia, 31 40s; discursos contra los, 30-32 42; bautismo de los, 83s; se oponían a los términos no escriturísticos, 65; vuelven a la Iglesia, 67; admitidos a la comunión, 59; se les denegó un puesto en el clero, 67; victoria sobre los, 61; símbolos, 67.
 Arrio, 4 5 6 8 9 10-16 17 18 28 30 31 40 56 59 61 63 68 70 71 72 86 100 164 209 210 211 212 214 221 277 288 334 343 345 384 414 456 513 590 593 607 612 613; escritos, 12-16; precursores de, 8; doctrina del Logos, 10 18s 28 71s 80s; Credo, 15; carta de Eusebio de Nicomedia a, 211; condenación de, 17 19 23 211s; deposición de, 19; perdonado, 40 212; no reconciliado, 86; muerte de, 41 61 63 86 164.
 Arsacio, obispo de Constantinopla, 475.
 Arsenio, abad, 305.
 Arsenio de Corcira, 266.
 Arsinoe, 164.
 arte cristiano, 3 314s 335 436 438.
 Artemas, precursor de Arrio, 17.
 Artemio, sacerdote de Alejandría, 459s.
Ascensio Isaiae, 167.
 Ascensión, sermones sobre la, 142 308 439 506 507 559 570 576 582; véase: Índice litúrgico.
 ascensión mística del alma, 294 330s.
 ascetas, 313 567; historia, 610; el ideal de los, 300; en el mundo, 557; véase: *Syneisaktoi*.
 ascetismo, 4 43-54 183 188-189 200 247; dos formas diferentes, 159; historia del, 158; manuales de, 4 300-303 567-570; florilegios, 478; legislador del, 299; en los salmos, 295; tratados sobre el, 43-54 68s 158 232-235 299-308 457s 562-564; véanse: cenobitismo, monasticismo, virginidad.
 Asclepas de Gaza, 39 213.
 Asia Menor, liturgia de, 7; escritores del, 209-336; movimiento monástico, 194 233.
 asiática, elocuencia, 265.
 asilo, derecho de, 509.
 asirios, 347.
Asketikon, de los Mesalianos, 177-179; de San Basilio, 234.
 Aspuna de Galacia, 193.
 Assuán, templos de ídolos en, 113.

Asterio, sofista arriano, 209 214-217 220 336 380.
 Asterio, metropolitano de Amasea, 335-336.
 astrolabio, 120.
 astrología, 269 291 446 583.
 astronomía, 120 446 588.
 Atanasio, 3 5 6 13 14 23-85 86 88 89 91 93 100 102 105 108 135 147 156 162 163 165 166 174 189 209 210 211 213 214 215 217 220 222 223 227 251 252 254 255 325 345 383 385 420 422 426 463 525 548 578 592; influencia sobre Dídimo, 100; y Basilio, 251; panegírico de Gregorio de Nisa, 269.
 Atanasio III, obispo de Nicea, 444.
 Atenas, 115 225 261 441; vida en la Universidad de, 261.
 Atenas, sofista, 265.
Athanasianum, Symbolum, 35-37.
 Athos, Monte, 28 49 87 99 142 336 401 443 453 502 550.
 Atripe, Monasterio Blanco de, 52 203.
 ático, estilo, 6 116 283 429 477.
 Atico de Constantinopla, 475 581.
 Aureliano, emperador, 398.
 Aurelio de Arlés, 169.
 autoridad política, origen de la, 365 493s.
 autobiografía, 271; poemas, 270-273; cartas, 274.
 Auxencio, obispo de Milán, 60.
 avaricia, pecado capital, 187 557; sermones sobre la, 242 539; tratado sobre la, 539.
 ayuno, 57 140 237 241 379 550 568; a. de seis días y de cuarenta días antes de Pascua, 57; tratado sobre el, 563; véase: Cuaresma (Índice litúrgico).
Babila, obispo de Antioquía, mártir, 497 507 521; sermones sobre, 497 507 521.
 Balacius, funcionario imperial, 163.
 Balai, poeta sirio, 538.
 baños, actitud de los ascetas respecto a los, 50 568; de Constante, 474.
 Bahram V, rey persa, 605.
 Bardesanes, 446 607.
 Barhadbesabba, 442.
 Barhebraeus, 185.
 Barlaam, mártir, 241 507.
 Barsabas, 589.
 Baruc, comentario a, 602.
 basilianos, 235 526.
 basílicas, 7 382; véanse: Constantino, Jerusalén.
 Basilio, padre de San Basilio Magno, 224.
 Basilio de Ancira, 67 221-223 253 254.
 Basilio de Rafanea, 514.
 Basilio de Seleucia, 514 585-587.
 Basilio el Grande, 3 6 85 95 169 184 185 189 192 193 223 224-261 262 269 274 275 277 278 279 282 283 286 289 290 292 293 294 299 300 307 310 311 313 315 325 331 332 342 343 377 389 420 424 426 441 442 454 457 458 501 514 538 550 586 587 591; liturgia de, 7 248-251 526; fiesta de, 249.
 Basilisa, 313 322.
 bautismo, 72 261 291 414-417 454 455 466 540 548 567; sermones y tratados sobre el, 234 404-407 454s 502s 540 564; absolutamente necesario para la salvación, 106; condenado el diferirlo, 311 490; de niños, 532; de sangre, 106 417s; días de b. solemne, 311 474; preparación, 234

- 404 454 455 502; exorcismos, 455; candidatos, 404; promesas, 234; Credo, 466 565; fórmula, 83 430; en la muerte del Señor, 106; en la Trinidad, 83; por inmersión, 415 496; óleo de, 103; efectos, 105-106 499 532 564; perdón de los pecados, 105 416 499 532; participación en la muerte y resurrección de Cristo, 416; una sepultura, 415s 495s; regeneración, 106 417 499 512; vestidura de inmortalidad, 106; adopción divina, 105 416; renovación, 104 106; sello indeleble, 106 417; imagen de Dios recibida en el, 106; de herejes, 83-84; de los arrianos, 84 106; de los maniqueos, 84; de los montanistas, 106; véase: bautismo (Índice litúrgico).
- Bautismo de Cristo, conmemoración del, 440 506.
- bautisterio, 382.
- Bazar de Heráclides*, 574s.
- Bel y el Dragón, historia de, 601.
- Belén, 51 55 169 314; véase: peregrinaciones.
- Benedictinos de San Mauro, 243 284.
- Benito de Aniano, 169 235.
- Benito de Nursia, 169 235 237.
- Berea, de Siria, 337 339 538.
- Berenice, mártir, sermón sobre, 507.
- Berito, 209.
- Bernabé, epístola de, 437.
- Besa, abad, sucesor de Shenute, 52 54 203.
- Bestiarios, 438.
- Betelia, de Palestina, 594.
- biblia, diccionario de la, 433; edición fidedigna de la, 373; crítica textual, 97 348 373 376 447; ejemplares, 488; en forma poética, 423s; lectura de la, 50, 164 307 499 556; canon de la, 58 88 271 333 433; comentarios, 4s 192; Sixtina, 378; véanse: Escritura, exégesis, Hexapla, Vulgata, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento.
- biblia*, 131.
- bibliotecas, de Alejandría, 8; Atenas, Biblioteca Spyros Loberdos, 551; Monte Athos, 28 49 87 99 142 336 401 443 453 503 550; Basilea, 609; Berlín, Staatsbibliothek, 178 334s 507 576; Birmingham, Selly Oak Colleges' Library, 454; Cesarea de Palestina, 345 386 388; del Cardenal Mazarini, 519; Constantinopla, Metochion del Santo Sepulcro, 601 609; El Escorial, 220 332 578 579; Estrasburgo, Biblioteca de la Universidad, 156 546; Florencia, Biblioteca Laurentiana 125 351 355 605; Génova, Biblioteca di San Carlo, 87; Biblioteca della Missione Urbana, 401; Grottaferrata, 199; Hamburgo, Stadtbibliothek, 87; Karlsruhe, Landesbibliothek, 250; Kotchanes, Biblioteca Patriarcal, 574; Londres, British Museum, 51 54 64 112 114 177 190 312 334 371 382 401 457 487; Manchester, John Rylands Library, 54; Maníquea cerca de Licópolis, 397; Milán, Biblioteca Ambrosiana, 54 220 305 377 449 576; Moscú, 178 351 355 502; Munich, Staatsbibliothek, 169 405 443 453; Nápoles, Biblioteca Nazionale, 55 452; Nueva York, Freer Collection, 114; Pierpont Morgan Library, 55; Nueremberg, Stadtbibliothek, 165; Oxford, Bodleian Library, 132 154 547 549; París, Bibliothèque
- Nationale, 28 52 53 125 131 177 250 351 355 519 539 546 549 576; Philadelphia (U. S. A.), 195; Roma, Biblioteca Capitulare de San Pedro, 44; Biblioteca Vaticana, 28 53 59 68 99 125 178-190 251 298 405 439 443 451 453 470 487 547 549 550 551 570 585 586; Troyes, 389; Turín, 449 551; Venecia, San Marco, 351; San Lazzaro, 394 487 547; Verona, Biblioteca Capitulare, 69; Viena, 64 451 453 584; Vivarium, 490; Wolfenbüttel, Biblioteca Ducal, 486.
- Bienaventuranzas, 328; ocho homilías sobre las, 299.
- biografías, 159 172 194 203 380 556-336 428; nuevo tipo, 47.
- Birmingham, Selly Oak Colleges' Library, 454.
- Bizancio, 17; liturgia de, 249.
- blasfemia, condenada, 490.
- boda, fiestas de, 499.
- Bodleian Library, de Oxford, 132 154 547 549.
- Bolandistas, 172.
- Boriso, 590.
- Bostra, 399.
- brahmanes, 197.
- British Museum, Londres, 51 54 64 112 114 177 190 312 334 371 382 401 457 487.
- Buenaventura, San, 325.
- Burgundio de Pisa, 394 487.
- C**abello, elogio del, 119.
- Cafarnaúm, 85.
- Cagliari, de Cerdeña, 69.
- caída de Adán y Eva, 105 271; véase: pecado original.
- Caifás, 71.
- Calcedonia, concilio de (451), 3 64 111 144 145 151 202 253 274 279 313 463 489 530 539 545 546 566 585 586 597 612.
- Caldeos, historia de los, 347.
- calendario litúrgico, de Jerusalén, 402; de Oriente y Occidente, 403.
- calvicie, elogio de la, 119.
- canon, bíblico, 58 59 88 271 333 433; pascual, 110; eucarístico, 89 156; véase: anáfora (Índice litúrgico).
- Cánones Apostólicos, 84.
- Cánones Eusebianos, 374-375.
- Cánones Evangélicos, 374 383.
- Canopus, 169.
- Cantar de los Cantares, 192 316 323 432; comentarios, 42 (de Atanasio); 296 (de Gregorio de Nisa); 131 (Cirilo de Alejandría); 558 (Nilo); 439 (Filón de Carpasia); 451 (Teodoro de Mopsuestia); 600 (Teodoreto); homilía sobre, de Atanasio, 54.
- cánticos bíblicos, 549.
- cantos, religiosos, de uso privado, 423; de la mañana, 122; compuestos por Arrio, 14; véanse: himnos, salmos, cantos (Índice litúrgico).
- Capadocios, Padres, 35 100 209 223-331 332 335.
- Capítulos o Primeros Principios, 396 566 567; véase: *Kephalaia*.
- caridad, 560; sermón sobre la, 54; véanse: limosna, amor.
- carne, repudiada, 333; ventajas de la, 54.
- Carpiano, carta de Eusebio a, 374 383.
- cartas, primeras colecciones de, 5 6 90 273

274; papales, 434; imperiales, 15 39 40 45 163 357 358 434 592 593.
 Cartas Canónicas, 246 259.
 cartas encíclicas, 6 60 61 120 126 217 585.
 Cartas Festales, 6 23 56 57 58 63 86 428 592.
 Cartas Pascuales, 56-58 111 112 140 141 613.
 Cartas sinodales, 59 112 332 435.
 Casiano, Juan, 111 185 188 235 560.
 Casiodoro, 97 99 490.
 castidad, 223 518; monástica, 170; véase: votos.
 castigo, concepto del c. de Dios, 107; véase: infierno.
 Castor, 560.
 catecúmenos, 103 404 454 466 474 502.
catenae, 41 42 64 97 99 100 114 131 132 133 134 185 377 378 385 391 402 421 444 448 449 452 470 478 484 501 540 542 584 594 601 605 606 608.
 catequesis, 291 388 571; prebautismales y mistagógicas, 404-409 (Cirilo de Jerusalén; homilías catequéticas, 454-456 (Teodoro de Mopsuestia); bautismales, 502 (Crisóstomo); *Oratio catechetica magna*, 291 (Gregorio de Nisa); copia, 52.
 Cefalión, 348.
 Celestino I, papa, 127 145 576 577.
 Celestio, pelagiano, 577.
 celibato, 281 300.
 Celia («Las Celdas»), 184 193.
 Cena del Señor, en las casas privadas, 7; en la casa de Lázaro, 440; véase: Eucaristía.
 cenobitas, 4 555 567.
 cenobitismo, 159 167 203; basiliano, 234; véase: monasticismo.
 centurias, espirituales, 187 190; véanse: sentencias, máximas, aforismos.
 Cerdeña, 69 249.
 Cerdón, gnóstico, 607.
 Cesarea de Capadocia, 224 225 258 261 310 342; véase: Índice litúrgico.
 Cesarea de Palestina, 193 344 388; sínodo (334), 213; escuela teológica, 261; biblioteca, 345 386 388; escuela de retórica, 261.
 Cesáreo, hermano de Gregorio Nacianzeno, 269.
 Cesáreo de Arlés, 36 169.
chorepiskopoi 246 538.
Christotokos, 153 119.
Christus patiens, 257.
 Cilicia, 379 442.
 Cipriano de Antioquía, el Mago, 269.
 Cipriano de Cartago, panegírico de, 269.
 circo, 504.
 circuncisión, 54.
 Cirene de Libia, 114.
 Cirilo y Metodio, Santos, 250.
 Cirilo de Alejandría, 3 5 64 100 108 112 113 126-154 201 203 377 401 442 451 460 463 538 545 565 571 574 575 576 577 579 580 582 585 596 597 606 607 608 609 613.
 Cirilo de Jerusalén, 83 337 386 387 398 403-419 454 455.
 Cirilo de Scitópolis, 544.
 Cirina, mártir, 610.
 Ciro, 596.
 cisma meleciano, 16 538.
 Claraval, 389.

Cledonio, cartas de Gregorio de Nacianzo, 274 279.
 Clemente de Alejandría, 47 199 326 348 437 594 603 612.
 Clemente de Ancira, panegírico de San, 581.
 clero, reforma del, 473 516; véanse: sacerdotes, obispos.
 Codex, Ambrosianus (C 255), 438; Ambrosianus (C 301), 449; Ambrosianus D 51 (Gr. 235), 54 340 576; Ambrosianus (F 126 suppl.), 377; Ambrosianus (H 257), 220; Angelicus (22), 5 89 591; Aretas, 372. Argentinensis (gr. 12), 543; Atenas, Cod. (30) de la Biblioteca Spyros Loberdos, 551; Ateniás (B. N. 1050), 196; Atenas, Cod. (281), 196; Athos, Dochiariou (78), 28 29; Athos (6), 479; Athos, Gran Laura (D 50), 550; Athos, Gran Laura (149), 88; Athos, Pantokrator (28), 99 443 453; Athos, Stavronikita (6), 502; Athos, Vatopedi (A+K), 49; Athos, Vatopedi (179), 371; Athos, Vatopedi (236), 401; Barber. (569), 42; Barberini (III 55), 526; Baroccianus (142), 588 591; Basiliensis (A III 4), 609; Berolinensis (Gr. 16), 177; Berolinensis (Gr. 77), 507 576; Berolinensis (simul 61), 178; Berolinensis (Sachau 321), 334; Bodleian. Armen., 132; Bodleian. (Baroccianus 15), 377; Bodleian. (Miscell. Gr. 5), 547; Brit. Mus. (add. 7.192), 54; Brit. Mus. (add. 12.174), 334; Brit. Mus. (add. 12.175), 177; Brit. Mus. (add. 12.150), 382 401; Brit. Mus. (add. 12.156), 457; Brit. Mus. (add. 14.557), 64; Brit. Mus. (add. 14.607), 50; Brit. Mus. (add. 14.669), 457; Brit. Mus. (add. 17.167), 190; Brit. Mus. (add. 39.605), 312; Brit. Mus. (add. 49.060), 267; Brit. Mus. (cod. arm. 118), 189; Brit. Mus. (Or. 604), 114; Brit. Mus. (Or. 5.001), 112; Brit. Mus. (Or. 6.007), 54; Brit. Mus. (Or. 6.714), 457; Brit. Mus. (Or. 8.802), 51; Brit. Mus. (Lady Meux Ms. 2), 114; Coislinianus (37), 433; Coislinianus (Gr. 8), 605; Coislinianus (Gr. 45), 28; Coislinianus (Gr. 204), 453; Constantinopla, Metochion del Santo Sepulcro (17), 601; (452), 609; Cryptoferratensis (Ba 1), 199; Florentini, 593; Freer Copt., 114; Gand. (455), 453; Génova, Bibl. della Missione urbana (gr. 37), 401; Guelpherbytanus (95), 486; Hauniensis (1.343), 229; Hierosolymitanus (Gr. S. Sabas 157), 183; Hierosolymitanus (Cod. Sabas 366), 565; Hierosolymitanus (Patriarcado 58), 571; Laurentianus (6,1), 605; Laurentianus (70,7 +70,20), 351 355; Laurentianus (Plut XI 4), 378; Lesbiacus (42), 519; Muticianus (Gr. 338), 351; Mingana (Syr. 561), 454; Monacensis (Gr. 278), 405; Monacensis (Gr. 394), 405 406; Monacensis (Gr. 412), 443 453; Monacensis (Clm. 28.118), 169; Mosquensis (50), 355; Mosquensis (177, 320/CCCVII), 178; Mosquensis (178, 319/CCCVI), 178; Mosquensis (216), 502; Mosquensis (425), 187 190; Neapol. (II Aa 7), 152; Neapol. (Copt. Zoega 245), 50; Neapol. (Copt. Zoega 246), 114; Nuremberg (app. 46), 165; Ottobon. (7), 470; Ottobon. (14), 550 586; Ottobon. (86), 405; Ottobon. (411), 551; Ottobon. (452), 377; Otto

- bon. (466), 405; Oxoniensis (Miscell. 5), 549; Parisinus (Alexander Novel A, Gr. 1.711), 197; Parisinus, B. N. arm. 120 y 121), 267 479; Parisinus (B. N. 131 y 78), 50; Parisinus (B. N. 17.177), 453; Parisinus (B. N. Copt. 78, 130², 131 131⁵), 50 53; Parisinus (Gr. 325), 250; Parisinus (Gr. 587), 177; Parisinus (Gr. 654), 549; Parisinus (Gr. 764), 519; Parisinus (Gr. 797), 576; Parisinus (Gr. 924), 546; Parisinus (Gr. 1.157), 177; Parisinus (Gr. 1.234), 334; Parisinus (Gr. 1.430), 351 355; Parisinus (Gr. 1.431), 351; Parisinus (Gr. 1.432), 351; Parisinus (Gr. 1.491), 478 539; Parisinus (suppl. Gr. 690), 27 266 479; Parisinus (Lat. 4.403), 551; Parisinus (Lat. 10.593), 243; Parisinus (nov. acquis. Lat. 239), 189; Patmensis, 49 395 550; Patmensis (706), 203 315 613; Patmensis (S. Ioh. 181), 550; Petropolitanus (76), 502; Philadelphiensis, 195; Pierpont Morgan (Copt. M. 595), 55; Pierpont Morgan (S. 77), 524; Regius (4.466), 205; Scorial, 578 579; Scorial (T. I. 17), 332; Scorial (Y II 7), 220; Segnerianus (Coisl. Gr. 45), 28; Sevastianof (C), 250; Sinaiticus (35), 541; Sinaiticus (Gr. 409), 550; Sinaiticus (Gr. 491), 550; Sinaiticus (Gr. 492), 550; Sinaiticus (Gr. 493), 550 551; Sinaiticus (Gr. 494), 507; Taurinensis (Gr. 135), 551; Taurinensis (Univ. F IV 1,5-6), 449; Troyes (Lat. 523), 389; Upsalensis (Gr. 5), 203 229; Vallicellianus (C 41), 192; Vallicellianus (Gr. 29), 451; Vaticanus (B), 59; Vaticanus (Arab. 70), 183; Vaticanus (Arab. 80), 183; Vaticanus (Barber. III 55), 250; Vaticanus (Barber. Gr. 462), 229; Vaticanus (Borgia 59), 195; Vaticanus (Borgia 64), 195; Vaticanus (Chigi R VII 54), 377; Vaticanus (Gr. 14), 586; Vaticanus (Gr. 29), 459; Vaticanus (Gr. 347), 547; Vaticanus (Gr. 428), 229; Vaticanus (Gr. 435), 274; Vaticanus (Gr. 455), 439 570; Vaticanus (Gr. 525), 549; Vaticanus (Gr. 618), 451; Vaticanus (Gr. 694), 178 183; Vaticanus (Gr. 710), 178 183; Vaticanus (Gr. 762), 9 443 453 584; Vaticanus (Gr. 801), 607; Vaticanus (Gr. 1.153), 377; Vaticanus (Gr. 1.142), 478; Vaticanus (Gr. 1.167), 571; Vaticanus (Gr. 1.255), 439; Vaticanus (Gr. 1.524), 551; Vaticanus (Gr. 1.636), 439; Vaticanus (Gr. 1.641), 550; Vaticanus (Gr. 1.667), 550; Vaticanus (Gr. 1.990), 550; Vaticanus (Gr. 2.013), 439; Vaticanus (Gr. 2.056), 242; Vaticanus (Gr. 2.066), 298; Vaticanus (Gr. 2.200), 53; Vaticanus (Gr. 2.204), 451; Vaticanus (Gr. 2.249), 604; Vaticanus (Lat. 133), 68; Vaticanus (Lat. 283), 487; Vaticanus (Syr. 104), 28; Vaticanus (Syr. 178), 190; Vaticanus (Palat. 402), 263; Venet. (339), 547; Venet. (Mech. 1.706), 390; Vindobonensis (suppl. Gr. 10), 451; Vindobonensis (theol. Gr. 55), 451; Vindobonensis (theol. Gr. 166), 453 584; Voss. (Gr. F 45), 266.
- Codex Theodosianus*, 442.
coenobium, 167.
 Colcín, monte, 162.
Collectio Avellana, 434.
Collectio Cassinensis, 577 613.
Collectio Delatina, 459 616.
- colonias monásticas, 164.
 Colosenses, comentarios a la Epístola de San Pablo a los, 453 498.
 Coluto, 17.
 Coma, de Egipto, 161.
 Comana, del Ponto, 474.
 comedias bíblicas, 423.
 comentarios bíblicos, 5 192; véanse: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento; ver además los títulos de cada uno de los libros bíblicos.
communicatio idiomatum, 80 153 321 341 426 463 565 579.
compunctio, 515.
 conciencia, 68 568; examen diario de, 46.
 concilios, véanse: Calcedonia, Constantinopla, Efeso, Florencia, Nicea.
 concupiscencia, 392.
 condescendencia, doctrina de la, 488.
 confesión de pecados, pública, 533; auricular, 258s 455 469 533s; monástica, 258.
 confesor, concepto de, 86; confesores en Palestina, 355.
 confirmación, 88 407 548.
 conocimiento, teoría del, 8; don de, 569; árbol del, 449.
consolatio, 310.
 Constancia, hermana de Constantino, emperadora, 209 210 384.
 Constancia (Salamis), 427.
 Constancio, sacerdote de Antioquía, 500.
 Constancio, emperador, 24 39 40 66 67 69 86 163 213 214 216 218 337 341 385 409 591.
 Constante, emperador, 24 40 59 163.
 Constantino Magno, emperador, 4 11 15 24 39 45 163 209 210 213 217 338 346 348 350 371 373 378 384 410 593 595; victoria, 3; visión de la cruz, 358; bautismo, 209; convicciones religiosas, 364; la misión que recibiera de Dios, 362; nuevo Moisés, 358; vigésimo aniversario de su reinado, 346; trigésimo aniversario, 346 365 380; basílicas construidas por, 7; su muerte, 24 346; sus sermones, 362; su *Discurso a la Asamblea de los Santos*, 362-364; sus cartas, 15 39 45 163 358; panegíricos en su honor por Eusebio de Cesarea, 346 356-366; *Vita Constantini*, 356-363 591.
 Constantinopla, 118 213 222 225 233 365 428; baños de Constante, 476; corte imperial, 117 213 472; sede episcopal, 210; iglesias, 373; Iglesia de los Apóstoles, 263 475 580; iglesia Anastasia, 263; monasterio akoimeta, 199; Metochion del Santo Sepulcro, 601 609; liturgia de, 250 526 580; Navidad en, 505; copias de la Biblia en, 373; arrianos en, 262; Segundo Concilio Ecuménico de (381), 3 184 213 218 227 253 263 270 283 286 312 331 335 403 426 430 442 538; Quinto Concilio Ecuménico de (553), 92 114 185 451 458 460 465 466 551 552 597 606 612; sínodos de (336), 217 221 380; (360), 222 287 385; (383), 312 342 403; (394), 312 332; (448), 585; (458-459), 585; (499) 442; Sínodo de Trullo *Quinisexta* (692), 249 526.
 Constituciones Apostólicas, 7 84 419.
 consubstancialidad de las tres divinas Personas, 65 71 74 82 90 93 103 135 193 221 230 231 248 255 257 279 289 321 332 384 410 430; véase: *homoousios*.

contakia, 581 586.
 contemplación mística, 567; naturaleza de la, 570s.
 contrición, homilía sobre la, 112.
 copta, Iglesia, 109; liturgia, 250; el escritor más sobresaliente de la Iglesia, 203; traducciones, 20 27 42 44 49 50 51 52 54 55 57 58 70 110 111 112 113 114 143 163 165 169 172 195 203 205 266 332 334 434 439 480 541 581.
 Corintios, comentarios a las epístolas de Pablo a los, 43 99 134 299 421 443 453 495-496 516s.
 Corinto, 86.
 Cornelio, abad, 171.
 corte imperial, 115 117 213 472 473.
 Cosme Indicopleustes, 111 333 540.
 Cosme de Maiuma, 266.
 cosmogonía cristiana, 239 603.
 cosmos, maravillas del, 239.
 Cracovia, Academia de Ciencias de, 264.
 creación, 293 400; del hombre, 292 422; del mundo, 587; prueba de la existencia de Dios, 27 239; seis días de la, 238s; eternidad de la, 115; el Logos, en la, 10 71; véase: Hexaémeron.
 credo, 34s; de todo el Oriente, 431; de Acacio, 385; de Antioquía, 495; de Arrio, 15; Atanasiano, 35 36; de Euzoio, 15; de Cesarea de Palestina, 383; de Constancia (Salamis), 430; Constantinopolitano, 405 430 455; de Eusebio de Nicomedia, 210; de los omoiusianos, 221; de Epifanio, 431; de Jerusalén, 405; de Nicea, 11 61 144 210 247 252 345 384 400 455; de Sirmio, 222; de la Unión, de Efeso, 596; bautismal, 155 383 431 466 467 495 565; forma arcaica, 155; base para la instrucción, 388; expresiones bíblicas en el, 413; explicación teológica del, 383; véase: símbolo.
 Crispo, cónsul, 595.
 Cristo, Hijo de Dios por adopción, 10 15 65 138 343 411 417 442; no por adopción, 21; su divinidad, 33 201 299 339 411 521 529 607; objeciones contra la divinidad de, 10 17 77 334 384; impassibilidad de su naturaleza divina, 389 607; imagen del Padre, 20; consubstancial con el Padre, 70 74 132 135 193 221s 291 430 486 528s; véase: *homoousios*; generado por el Padre, 15 21 30 341 413; Unigénito, 215 414 542 597; engendrado atemporalmente, 411s; no engendrado, 10; increado, 10; primogénito, 215; creador de todas las cosas, 413; preexistencia y generación eterna, 401; eterno, 20s 411; objeciones arrianas contra su eternidad, 10 141 200 219 442; inmutabilidad, 149 463 545; Mediador, 541; su puesto en la Iglesia y en el universo, 541; nombres de, 137 304; Sol de Justicia, 506; Resplandor y Luz, 529; Rey eternal, 163 413; archvirgen, 301; médico verdadero, 568; no es «Nazareno», 436; Dios-Hombre, 426; *Filius Dei-Filius David*, 463; humanidad verdadera 34 59 65 201 279 321 339 340 498 529; humanidad incompleta, 425; *homo deifer*, 341; *homo assumptus*, 463; concepción virginal, 63 426; inhabitación del Logos, 150s; voluntad libre, 322; genealogías, 271; alma humana, 78 79 80 102 147 149 279 322 425 426 463s 498; dos

naturalezas, 35 102 136 148 279 313 321 425s 529 570 578 581 597; distinción y unión de las dos naturalezas, 59 77 80 102 138s 148 149 321s 335 425s 461s 498 530 565s 581 583 597 607s 609 614; véase: unión hipostática; pasibilidad de la humanidad de, 102; su miedo, 334 488; su sufrimiento, 147 488; su muerte, 75 76 79 422 426 499 506; *descensus ad inferos*, 80 102 412s; impecabilidad, 425 463 545; víctima por nuestros pecados, 419; su costado traspasado, 417; su cuerpo místico, 105; imágenes de, 384, 435s 437; culto de, 21 64s 80; figuras de, en el Antiguo Testamento, 200; imitación de, 555; Espíritu de, 298; Bautismo de, 103 311 417; misión de, 291; milagros de, 271 543; parábolas de, 271 486; formó la semejanza de Dios en el hombre, 76; deificó la humanidad, 570; un hechicero, 371; véanse: Logos, Pasión, Resurrección, *communicatio idiomatum*.
 cristianismo, victoria del, 3 351; expansión y crecimiento del, 350; acusaciones contra el, 139; una fuerza espiritual, 8; objeciones paganas contra el, 373 543; objeciones de los magos persas, 605; religión del Estado, 158; irresistible, 521; continuación de la religión de los Patriarcas, 370; resumen de la doctrina del, 405; profesión de, 303.
 cristologías, 50 59 64 71 77-79 88 100 102 103 132 148-152 154 201 280-281 322 340-341 393 411-414 425-427 451 461-466 499 528-530 55 554 572 597; Logos-Sarx, 78 79 147 279 340 463 464; controversias, 3 64 87 102 126; terminología, 280s 426 604; véanse: Cristo, Logos.
 Cromacio, obispo de Aquileia, 475.
 Crónica, de Eusebio, 348-350; de Jerónimo, 405.
 Crónica de Seert, 447 448 451 457 458 459.
 Crónicas o Paralipómenos, comentario sobre, 599.
 cronología de la Biblia, 346 446.
 crucifixión, 416 437 579.
 cruz, 321 417 541; visión de Constantino, 358s; invención de la Vera C., 410; aparición de la C. en Jerusalén, 409s; señal de la, 467; sacrificio de la, 535; estandarte de Cristo Rey, 508; sobre el altar, 521; en las coronas, armas, vestidos, 521; veneración de la, 521; sermones sobre la, 54 112 507 541 551.
 Cruzada, 526.
 cuartodecimanos, 379 572.
 Cúculo, de Armenia, 474 522 540.
 culto, cristiano, 455; pagano en Egipto, 108; estático, 333; libertad de, 4; en los monasterios, 170 482; en espíritu y en verdad, 130; en Constantinopla, 580; con los herejes, 67; pagano, 27 367 441; véanse: sacrificio e Índice litúrgico.
 cultura clásica, 3 4 158 236 429.
 cuerpo y alma, sermón sobre el, 54.

Chipre, isla de, 427 428 434 509.

Dacora, de Capadocia, 342.
 Dadamis, 197.
 Dadisho, 458.
 Dadoes, mesaliano, 178.

Dafne, cerca de Antioquía, 500 521.
 Damarius, Andrés, 410.
 Dámaso, papa, 93 227 374 426 538.
damnatio memoriae, 351.
 Daniel, comentarios sobre el libro de, 131 402 451 484 584 600; fragmentos de *catenae*, 470; los cuatro reinos de, 370.
 Darío, emperador, 348.
 David, homilía sobre el Rey, 484; autor de los salmos, 449.
 Dazimón, 241.
 Decio, emperador, persecución de, 458 521.
 deificación, 299; de la humanidad, 77 570.
Deipara, 138 139 142 550 560 610; véase: *theotokos*.
 Demetrio, monje, 515.
 democracia, 365.
 demonios, 45 405; no son dioses, 45; y la *apatheia*, 569; y el abismo, 88; de los ocho pecados, 187; unidos substancialmente al alma, 567; lucha contra los demonios, 45; arrojados, 490; poder sobre los, 184; tentaciones de los, 45 191 560 610; textos bíblicos que tratan de los, 400; vigilancia contra los, 51; homilía sobre los, 54 504; véase: Satanás.
 demonología, 45.
Demonstratio Evangelica, 369-370.
 Demósteres, 199 229 598; D. cristiano, 261.
 Dendera, 167.
 Dêr-Balîzeh, monasterio en Egipto Superior, 154.
 desaliento, pecado capital, 187.
descensus ad inferos, 80 102 413.
 desierto, Padres del, 158 198 557.
 Destino, 291 367 446; creencia supersticiosa en el, 363 367 446; no existente, 202; polémica contra el fatalismo, 291 393.
 Deuteronomio, exposición del Libro del, 131.
 Díada, 15.
 Diadoco de Fótice, 186 566-571.
 Dianío, obispo de Cesarea de Capadocia, 216.
 diatriba, género literario, 272.
 dicotomía, 422.
Didaché, 58 89 155.
 Dídimo el Ciego, 5 35 91-108 114 135 189 192 231 288 342 343 444.
 difuntos, intercesión de los d. en favor de los vivos, 603; resucitados por Cristo, 589; véase: Índice litúrgico.
 Dión Crisóstomo, 119.
 Dión de Prusa, 119.
 Diocesarea de Capadocia, 331.
 Diocleciano, emperador, persecución de, 345 351 355 543 592.
 Diodoro de Tarso, 5 96 138 337 347 421 426 433 441-446 460 461 472 507 528. 542 609.
 Dionisio, papa, 66.
 Dionisio Areopagita, 325 571.
 Dionisio, obispo de Alejandría, 56 66 422.
 Dionisio el Cartujo, 325.
 Dionisio el Exiguo, 141 583.
 Dionisio de Halicarnaso, 348.
 Dionisio, presbítero, 422.
Dionysiaca, 123 125.
 Dionysios, dios pagano, 108 123.
 Dios, existencia, naturaleza y atributos de, 268; el Ingénito, 10 14; sin comien-

zo, 10; inascibilidad, 230; increado, 10; sustancia divina de, 10; inefable, 15 501; naturaleza incomprensible, 501; *Monas*, 219; omnipresencia de, 571; incorporeidad de, 108; no necesita ningún intermediario, 71; no puede tener ningún semejante, 10; impasible, 73; del Antiguo y Nuevo Testamento, 485; su manifestación en la Encarnación, 371; unidad de, 543; conocimiento de, 27 247 327 328; intuición de, 327-330; su presencia en el alma humana, 563; su imagen en el hombre, 326s 422 567; fábulas paganas de dioses inferiores, 602; véanse: monoteísmo, Trinidad, Padre.
 Díoscoro, patriarca de Alejandría, 109 574 585 597.
dipsychia, 140.
 discernimiento de espíritus, 165 568.
disciplina arcani, 404 495.
 discordia, sermón sobre la, 54.
 docetismo, 63 542.
 doctrina, compendio de d. cristiana, 291.
Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, 131 338 342 386 387 569 581.
 dogmas, 115 454; principales, 291; elaboración y formulación de, 8; definiciones de, 276; historia de los, 70 143 613; florilegio de, 607; compendio de, 430; sermones dogmáticos, 312s; controversias respecto de los, 4.
 domingos, liturgia de los, 249; descanso de los, 449; véase: Índice litúrgico.
 Domingo de Ramos, liturgia del, 402; sermones sobre el, 402 439 581.
 Domingo in Albis, sermones para el, 269.
 dominio de sí mismo, 51.
 Domnina, 610.
 Domnus de Antioquía, 460 583.
 dórico, dialecto, 122.
 Doroteo el Ermitaño, 193.
 Doroteo de Maiuma 266.
 doxología 62 89 231 249.
 Draconcio, abad, 69 70.
 dualismo, 249 397 401.

E bedjesu, nestoriano, 443 448 449 451 452 454 457 459 459 573.
 Ebión, gnóstico, 17.
 Eclesiastés, comentarios sobre el, 42 295 385 386 420 451.
 eclesiología, 105 380; véase: Iglesia.
 ecomía divina, 274 301 414 578 607.
ecphrasis, 238 283.
 Edesa, 177 388.
 educación, 236 518; tratados sobre, 236 516-518; clásica, 427; asimilación de la e. profana, 3; de los hijos, 518 519; falta de e. en los Apóstoles, 603; actitud de los monjes ante la, 158; véase: saber.
 Efesios, comentarios a la Epístola a los, 99 421 453 497 519.
 Efeso, Tercer Concilio Ecuménico de (431), 3 126 127 137 143-144 146 177 179 193 201 203 274 279 281 460 463 470 538 567 572 574 575 577 580 581 582 596 597 605 607 609; Actas Conciliares, 144 198 577 613; terminología, 545; *Symbolum Ephesinum*, 145

597; iglesia de Santa María, 142; sínodo de (401), 473; Latrocinio de (449), 585 597 609.
 Efrén, patriarca de Antioquía, 50 131 134 198.
 Efrén Sirio, 7 181 316; sermón sobre, 310.
 Egipto, historia de la Iglesia de, 6; escritores de, 8-207; cuna del monaquismo, 4 24 158-207 237; paganismo en, 108 139; historia de, 347.
 Eladio, gramático, 592.
 Eladio de Tarso, 579.
 Eleazar, sermón sobre, 507.
 clementes, 392; deificación de los, 605; en la Eucaristía, 418.
 Elenópolis, de Bitinia, 193.
 Eleusio de Cícico, 222.
 Eleuterópolis de Palestina, 427.
 Elías, arzobispo de Creta, 266.
 Elisa de Nisibis, 451.
 embriaguez, sermón sobre la, 242.
 Emelia, madre de San Basilio Magno, 224.
 Emesa, 388 391.
 Empédocles, 327.
 emperador, primer e. cristiano, 345; un ser humano, 365; cartas imperiales, 15 40 45 163s 358 434 592 593; corte imperial, 115 117 213.
 Encarnación, 27s 30 32 33 80 102 140 142 148 219 271 287 371 393 401 422 425 430 498 543 545 570 578 581s 583 604 609; doctrina clásica de la, 585; finalidad de la, 488s; necesidad de la, 76; beneficios de la, 324; el orden primitivo restaurado por la, 291; en los salmos, 450; anunciada por Virgilio, 363; razones en favor de la, 271; nacimiento virginal en la, 281; tratados sobre la, 393 454 456 606s.
Enchiridion, de Epicteto, paráfrasis cristiana del, 561.
 Encina, Sínodo de la (403), 109 112 125 428 473 538 539 542.
encomion, forma literaria del, 47 310 358; sobre mártires, 269; sobre San Efrén, 310.
 encratitas, 331.
 Endor, tratados sobre la pitonisa de, 297 338.
 enfermedad, tratado ascético sobre la, 53.
Ennéadas de Plotino, 299.
energeia, 315.
 Enoc, 53.
 entierro, de los pobres, 434 436; véase: funerales (Índice litúrgico).
 envidia, sermón sobre la, 242.
 epiclisis, pagana, 417; véase: Índice litúrgico.
 Epicteto, paráfrasis cristiana del *Enchiridion* de, 561.
 Epicteto, obispo de Corinto, carta de Atanasio a, 63, 64, 79, 86.
 epicúreos, 312.
 Epicuro, 393.
 Epifanía, véase: Índice litúrgico.
 Epifanio de Salamis, 12 13 16 61 86 97 100 216 218 219 222 341 386 399 427-441 538 613; testamento de, 437; véase: Índice litúrgico.
 episcopado, dignidad del, 69 498 513;

listas episcopales, 592; véase: Índice litúrgico.
 epístolas canónicas, 247 249.
 Epístolas católicas, de San Juan, 589; de San Pablo, 501; comentario de Dídimo, 100.
 epistolografía, 6 121 199s 243-244 273s 344; véase: cartas.
 epitafios, 271.
epitimia, 234.
 Epítome de la Historia de la Iglesia, 591
 equinoccio de primavera, 313 379.
Eranistes, de Teodoreto, 389 423 607s.
 eremítica, vida, ventajas de la, 557.
 ermitaños, 43-53 91s 158 193 564 567 610.
 escatología, 92 107-108 203 323-324.
 Escete, 162 167 176 237.
 Escitia, 249.
 escitismo, 431.
 esclavitud, 500.
 escolasticismo, 146.
 escolios, véase: *scholia*.
 Escritura, Sagrada, 198 490 528; en las escuelas teológicas, 4; autoridad de la, 291; guía de la razón, 316; criterio de verdad, 316; su valor educacional, 236; lectura de la, 50 164 307 333 499 556; estudio de la, 333 490; en el Credo, 413s; en Nicea, 65; pruebas sacadas de la, 4 33 146 578; en las tentaciones, 187; *Synopsis Scripturae Sacrae*, 43; historia del texto, 549; véanse: Biblia, canon, alegoría, exégesis, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, y cada uno de los libros.
 escuelas, teológicas, su rivalidad, 127 143 528; de Alejandría, 4 8 72 91 100 126, 153 158 261 376 388 441 450 589; de Antioquía, 5 126 132 201 261 337 345 393 420 447 456 471 482 528 530 549 571 599; de Cesarea de Palestina, 261 345; realista-tradicionalista, 427; del misticismo evagriano, 185; helenística, 5 429; públicas, 423; de retórica, 261 265.
 esencia divina, 30 545; misterio de la, 501; la inteligencia humana no puede penetrar, 70; unidad de la, 74 319; véanse: consustancialidad, *homoousios*, 321.
 esclavas, traducciones, 32 182 232 235 250 266 481 526 600.
 Espíritu Santo, 93 103 104 278 279 414 430 489; tratados sobre el, 61 231 287 334 445 454; doctrina del, 37 82 84 102 105 255 257; divinidad del, 61 82 84 102 105 193 254 256 268 278 288 289 291 309 312 321 332 414 457; no es una criatura, 62 82 82 93 103; no es un ángel, 62 82; la primera criatura del Logos, 10; del Padre, 257; del Hijo, 62 103 257; imagen del Hijo, 103; consustancial con el Padre y con el Hijo, 93 104 135 230 231 255 257 279 289 321 332 430; procede del Padre y del Hijo, 62 83 103 257 278 297 298 320; en la Escritura, 33 82 94; aliento de la boca del Padre, 257; manantial, 104; Poder, 15; Sabiduría, 14 95; epiclisis del, 155 440 467; desciende sobre el altar, 467 512; principio de la vida de Cristo en nosotros, 62; nuestra san-

- tificación en el, 104; nuestra participación en el, 82; plenitud de todos los dones de Dios, 104 406; en el bautismo, 103 104 416; vivificante, 296 569; nuestra amistad con el, 406; en la vida monástica, 164; véase: pneumatómacos.
- espiritualidad cristiana, doctrina de la, 158 299 567; véase: ascetismo.
- espíritus, discernimiento de, 165 568; malos, 569; ocho malos, 187.
- Estado e Iglesia, 3 5 351.
- Estatuas, homilías de Crisóstomo sobre las, 508.
- Esteban, San, sermones sobre, 309 551 586; véase: Índice litúrgico.
- Estelequio, monje, 515.
- estenógrafos, 5 404 481 489; véase: taquígrafos.
- Ester, libro de, 58.
- Estrasburgo, Biblioteca de la Universidad de, 156 546.
- etiópicas, traducciones, 59 113 128 143 185 204 266 434 438 559 581; véase: Índice litúrgico.
- Eucaristía, 7 258 259 292 333 405 418 419 454 455 466 467 468 469 534 535 536 548; sacrificio, 282 419 455 466 534 535 536; presencia real, 85 258 407 418 455 466 535; la Cena Pascual de la Nueva Alianza, 380; antitipo de los grandes misterios, 282; misterios tremendos de la, 419 535; *coena mystica*, 142; culto incruento, 419; alimento espiritual, 85 455 468; perdón de los pecados en la recepción de la, 282 469; reserva en las casas privadas, 258; pan de cada día, 455; elementos de la, 393 407; transustanciación, 407 418; las partículas contienen a Cristo entero, 258 467; narración de la Institución, 88 155 506 536; homilías sobre la, 112 142 405 455; controversia sobre la, 543; véanse: anáfora, comunión, Eucaristía, liturgia, Misa, epiclesis, en el Índice litúrgico.
- Eucarpio, monje, 559.
- Eudocia, emperadora, 6 136.
- Eudoxia, emperadora, 473 474 475 539 541.
- Eudoxio de Antioquía, 342.
- Eudoxio de Germanicia, 612.
- Eudoxio, obispo egipcio, carta de Serapión a, 90.
- Eufemia, mártir, sermón sobre, 335.
- Eufnanor, artista, 335.
- Eufrentión, obispo de Balaneae, 384.
- Eufrates, 178.
- Eulalio, obispo de Nazianzo, 263 270.
- Eulogio de Alejandría, 338.
- Eulogio, monje, 191 560.
- eunomianos, 106 132 247 268 341 463 501 609.
- Eunomio de Cícico, jefe del neoarrianismo, 120 209 257 322 334 342-344 394 456 463 501 590 607 613; refutado por Basilio Magno, 230; por Gregorio de Nisa, 286 458; por Apolinar, 421; por Teodoro de Mopsuestia, 454 456 458; *encomium* de Filostorgio, 590 591.
- Euopcio, carta de Cirilo de Alejandría a, 137.
- euquitas, 53 178 331.
- Eurípides, actitud cristiana ante, 236; sus tragedias sustituidas, 423.
- eusebianos, 214 218.
- Eusebio de Cesarea, 5 66 158 192 217 218 220 240 241 334-385 386 388 389 421 446 587 588 594 603 611 612; postura ambigua respecto de Nicea, 383s; continuaciones de su *Historia eclesiástica*, 351 386 590 592 594 611.
- Eusebio, metropolitano de Cesarea de Capadocia, 5 225.
- Eusebio de Emesa, 388-391 441 612.
- Eusebio de Nicomedia, 11 12 13 18 20 24 38 209-212 213 215 217 339 345 379 380 382 384 590.
- Eusebio de Vercelli, 36 376.
- Eustacia, 313 322.
- Eustacio de Antioquía, 34 210 213 248 337-341 345 382 383 576; Documento Eustaciano, 248.
- Eustacio de Sebaste, 209 221 222 233.
- Eustacio el Africano, traductor de las Homilías de San Basilio Magno sobre el Hexaemerón, 238.
- Eustacio, médico, 289.
- Eustaquio, obispo de Antioquía, 507.
- Eustracio de Antioquía, 405.
- Euterio de Tiana, 575 576-580 609.
- Eutimio de Monte Athos, 109 487 544.
- Eutiques, 394 539 545 585 597 612.
- Eutiquiano, diácono, 546.
- eutiquianos, 456 608.
- Eutiquio de Constantinopla, 85.
- Eutropio, 473 498; homilías sobre, 509.
- Euzebio, arriano, 15 388.
- Eva, 130; creación de, 449; segunda, 323.
- Evagrio de Antioquía 43 44.
- Evagrio Pónico 92 121 167 184-193 194 233 237 297 553 559 560 561 567.
- Evangelios, verdad de los 70 602; superioridad sobre la filosofía griega 602; *Prueba de los Evangelios* 370-371; *Preparación a los Evangelios* 367-370; *Preguntas y respuestas acerca de los Evangelios* 376; contradicciones en los 376; las discrepancias prueban su independencia 486; atacados por los filósofos paganos 543; introducción a los 367; comentarios sobre los 216 389 443; véanse: Juan, Lucas, Marcos, Mateo, Biblia, Escritura.
- exégesis 41 192 292-299 346 373-379 443s 527; principios de 292 449; dos diferentes tipos de 41 294; método literal, histórico y gramatical de la escuela de Antioquía 4 5 200 216 294 391 421 444 470 482 540 554 584 601s; interpretación alegórica, trópica, metafórica, mística, figurativa, de la escuela de Alejandría 4 42 61s 97 123 200 238s 294 296 377 402 421 427 433 450 499 545 548 554 599 601; arriana 30 193; acomodación 450; véanse: alegórica (interpretación), Biblia.
- Exodo 54 295; comentarios sobre el 131 295 449 584.
- exorcismus obsessorum* 36.
- expiación 165; véase: penitencia.
- Ezequiel, comentarios sobre 131 451 470 601.

Facundo de Herminiana 34 112 199 334
338 382 441 458 459 584.
fatalismo, polémica contra el 291 393;
véase: Destino.
Fayum 55.
fe 36; naturaleza y origen de la 405;
su necesidad 603; artículos de 36; re-
sumen de la 431; presentación sistemá-
tica de la 315; y buenas obras 568;
y la filosofía 70 158; y la razón
45 70 247 276 317; de Nicea 23 268
403 424; exposiciones y profesiones de
13 34 37 60 217 219 344 387s 422
454 608; tres tratados sobre la verdade-
ra 136; homilias catequéticas sobre la
405 454; véase: Credo.
Felipe, Apóstol 589.
Felipe de Sido 5 587-589.
Félix, papa 385.
fellahim 158.
Fenicia 388.
figuras gorgianas 238.
Filemón, comentarios a la Epístola a
453 500.
Filemón, sofista 265.
Filioque 36 298.
Filipenses, comentarios sobre la Epístola
a los 453 497s.
Filocalia, antología de las obras de Orí-
genes 225 262; rusa 569.
Filogonio, obispo de Antioquía, sermón
sobre 507.
Filón de Alejandría 71 294 325 501.
Filón de Carpasia 439.
filología 346 392.
filosofía 391; cristiana 4 290 302 305
306 313; pagana 158 220 316 567; peri-
patética 425; neoplatónica 10 115 299
317 343 421; escuelas de 317; espiri-
tual 555; celeste 557; popular 515;
de la vida 119; y teología 70 316-317;
errores de la f. griega 368; historia
de la 392; sustitutivo de la verdad re-
velada 10; defensa de la 118; enemigo
de la 545; *sapientia exterior* 545; el
filósofo y el monje 156; el filósofo
y el tirano 515.
Filostorgio 14 213 216 222 341 342 344
372 382 385 421 587 590 591.
Filóstrato 46 372.
Filoxeno de Mabbug 185 390.
fisiología 391.
Flacila, emperadora 283; discurso fúnebre
de Gregorio de Nisa sobre 283 310.
Flacilo, obispo arriano de Antioquía 381
383.
Flaviano, obispo de Antioquía 111 421
447 472 508 509 523.
Flaviano, patriarca de Constantinopla, 574.
Florencia, Concilio de (1441) 103 277.
florilegios 337 422 435 443 445 465 478
485 546 569 612.
Focio 26 42 121 131 135 191 198 286
324 336 344 346 373 380 386 388
398 429 444 445 446 458 459 465
482 542 551 554 559 562 563 565
569 578 579 582 586 587 588 591
595 598 606 609 613.
Fótice de Epiro 566.
Fotino 441 445.
fuego del infierno 108; no es eterno
108 323s; véanse: infierno, purgatorio.

fuente bautismal, madre siempre virgen
105; véase: Índice litúrgico.
Fulgencio de Ruspe 36.
fúnebres, discursos 268 283 310.
Gábala, de Siria 540.
Gainas, jefe godo 554.
Gálatas, comentarios sobre la Epístola
a los 99 389 391 421 456 496.
Galeno, médico 393.
Galerio, emperador, persecución de 355.
Gaza de Palestina 427.
Gelasio I, papa 32 109 334 338 539.
Gelasio de Cesarea 359 383 386 388
613.
Gelasio de Cícico 18 387.
gemelitas 333.
Gemelo, hereje 333.
Genadio de Constantinopla 109 111 173
174 176 181 185 187 190 456 540
572 575 584-586; véase: Índice litúr-
gico.
Genadio de Marsella 584.
Génesis 238 293 378 423 439 584; comenta-
rios sobre el 42 91 97 131 238 240
292 391 448s 483s 544.
geografía 347; bíblica 375; de Palestina
433.
georgianas, traducciones 164 232 266 433
480 487 526s.
Georgio de Capadocia, obispo arriano de
Alejandría 24 61.
Georgio, obispo arriano de Laodicea 222
388 420.
Georgio, monje 387 552.
Germano, patriarca de Constantinopla 324.
Glaphyra 131.
glosas 547 548.
gnómicas, colecciones 560; véase: senten-
cias.
Gnosis 192.
gnosticismo 89 396.
Gnostikos 188.
gobernante, concepto del 117 493s.
Gólgota 80 409; peregrinaciones al 313.
Gordio, mártir 241.
Gorgonia, hermana de Gregorio Nacian-
ceno 269 273.
gracia, divina 393; sobrenatural 326; del
Espíritu Santo 102; presencia en el
bautizado 567 569.
Graciano, emperador 595.
gratitud 499.
Gregorio Magno 188 270.
Gregorio, obispo arriano de Alejandría
60.
Gregorio de Antioquía 523.
Gregorio de Nisa 3 6 96 182 183 224
238 239 247 253 254 282 331 342 343
344 394 420 422 426 430 458 501
530.
Gregorio el Capadocio 24.
Gregorio Nacianceno 3 6 23 43 184 191
223 225 226 228 233 238 243 244
253 255 256 261-282 283 286 289 311
325 331 333 338 426 514 591.
Gregorio el Taumaturgo 224 259 300 423
Gregorio de Tours 235.
griega, filosofía 71 388; literatura clásica,
3 236 423; genio 8; modo de vida,
119; alfabeto 171; retórica 284; reli-
gión 367; Iglesia 23 67 246; monumentos

cismo 225; versiones 35 165 166 168 250; véase: helenismo.
 Grottaferrata, biblioteca de 199 566.
 Gryphius, Sebastián 394.
 gula, pecado capital 187 297 557.
 guerra espiritual 45 46 560.
 Guillermo de París 325.

Hades, descenso de Cristo al 102 122; véase: *descensus ad inferos*.
 hagiografía, sus comienzos 47; literatura 307; oraciones 269; véanse: Santos, mártires.
 Halmiris de Moenia 342.
 Hamburgo, Stadtbibliothek 87.
 Harpocras, sofista 202.
 Harvard, Institute for Classical Studies 300.
 hebreos, historia de los 348; libros sagrados de los 368 375; comentario sobre la Epístola a los 134 339 453 500.
 Hechos de los Apóstoles, crítica pagana a los 543; comentarios, de Dídimo 99; Diodoro 443; Juan Crisóstomo 489-490; Teodoro de Mopsuestia 452; Teofilacto 99; apócrifos 587.
 Hegemonio 398 399.
 Hegesipo 594.
 helenismo 8 431; cultura 236 429; tradición ética 305; obras biográficas 194; novela en el 553; y cristianismo 76 114 158 223 305.
 Heracliano, obispo de Calcedonia 398 401 444.
 Heráclides de Damasco 574.
 Heráclides, obispo de Efeso 542.
 Heraclio, emperador 441.
 herejías 431; la descripción más completa de las 431; historia de las 350 351 612; cristológicas 420 422; refutación de las 430-433 613; se valieron de la filosofía 546.
 Hermanos Largos 109 111 428.
 Hermas, Pastor de 58.
 hermenéutica, principios de 292 449; véanse: exégesis, Biblia, Escritura.
 Hermes, mesaliano 179.
 Hermes Trismégistos 220.
 Hermias 135.
 Hermione 515.
 Hermupolis Parva 69.
 Herodoto 598.
 Hesíodo 236 598.
 hesiquiastas 185.
 Hesiquio, abad del Monte Sinaí 552.
 Hesiquio de Jerusalén 5 42 185 523 544 552.
 Hexaemeron 238 293 294 339 449 541.
 hexámetros 125 423.
 Héxapla 97 378 602 377.
 Hierocles, neoplatónico, gobernador de Bitinia 372 543.
 hijos, tratado sobre la educación de los 518 519.
 Hilario de Poitiers 13 36 219.
 Hilarión, abad 435.
 Himerio de Atenas 266.
 himnos, cristianos 6 122 271; de acción de gracias 323 548; en casa 423s 483; los niños cantan 499; de alabanza a Cristo 215; véase: Índice litúrgico.
 Hipacio 599.
 Hipólito de Roma 192 429 431 440 612.

Historia acephala 23.
Historia Lausiaca 159 185 194-195 610.
Historia monachorum 158 194.
 historia 367; una h. cristiana 337 588; primer ensayo de h. eclesiástica 5 350 355; de herejías 350 351 612; cuadros sincrónicos de historia universal 348.
 historiografía 349.
 hombre, concepto del 118 603; tratado sobre la naturaleza del 392-396; creación del 28 291 293; un microcosmos 326 396; consta de alma y cuerpo 393 457 568; su restauración a su condición primitiva 303; su causa final 290; elemento divino en el 327; una planta celestial 392; linaje de Dios 68 393; familiar de Dios 327; imitación de Dios 326; imagen de Dios 239 293 303 326s 392 449; templo de la Trinidad 103; la mayor de todas las criaturas 326; una imitación del universo material 326; véanse: antropología, dicotomía, tricotomía.
 Homero 199 236 598; actitud cristiana ante 236; sustituido con poesía bíblica 423.
 homilías 5 123 238 244 333 472 481-501; dogmáticas 454 502; espirituales 177 178; véanse: sermones e Índice litúrgico.
homoousios 21 60 66 67 75 88 90 100 103 201 212 221 230 245 254 255 256 383 384 398 400 401 403 410 413 528; rechazado por muchos obispos 23; véase: consustancialidad.
 Honorio, emperador 591 595.
 Hormisdas 459.
 hospitales, establecidos por Basilio 226; por Crisóstomo 473.
 Hugo se San Víctor 325.
 humanismo cristiano 3 4.
humilitas 237.
 Hypatia, filósofo 114 119 120.
 hypostasis 32 60 101 150 151 152 201 252 253 254 263 277 280 289 528 545 555.

Ibora, en el Ponto 184.
 Iconium, sínodo de (376) 332.
 iconoclastas 312 384 434-437.
 idolatría 27 45 363 368 435 436.
 ídolos 113 417 436.
 Iglesia, prefigurada en el Antiguo Testamento 130; en los salmos 449; fundación de la 350 370; fundada y guiada por Dios 351; Cuerpo Místico de Cristo 105; Esposa de Cristo 105 296 382 558 600; fecunda por obra del Espíritu Santo 105; virgen y madre 105; notas de la verdadera 220; unidad de la 89 220 227; guía de la razón humana 401; invencibilidad 511; poder para formular definiciones dogmáticas 276; *ecclesia docens, ecclesia discens* 275; factor dominante en el mundo 4; peligro de secularización 158; relaciones con el Estado 248; tratado sobre la 220; bizantina 482; lista de varias iglesias 441; edificaciones 7; descripción de 314; homilía sobre la dedicación de un edificio 113; véanse: basílicas, clero, sacerdocio, episcopado.
 Ignacio de Antioquía, panegírico de 507.
 Ignacio de Loyola 328 569.
 imagen, de Dios en el hombre 303 326s

422 567; tratados sobre las imágenes de Cristo y de los Santos 384 435 437; véase: iconoclastas.
 imágenes, veneración de las 336 384; véanse: imagen, iconoclastas.
 imaginación 481.
 imitación de Cristo 304 555.
 Imperio, cristiano 3; imitación del poder monárquico del cielo 365.
 India 123 197.
 inebriación, divina y sobria 329.
 infierno, concepto del 88 107; atemporal 108; no eterno 107 323s 465.
 iniciación, sacramento de la 84 404 427s 548; véanse: bautismo e Índice litúrgico.
 inmortalidad del alma 28 466.
 Inocencio I, papa 111 249 475 522.
 inspiración 401; véase: Escritura.
 Institución de la Eucaristía 506 536; en la liturgia 89 155.
 intermediarios, seres 11.
 intuición de Dios 327-330.
 invocación 88 418s; véase: epiclesis (índice litúrgico).
 Ireneo 323 429 431 589 612.
 Iris, del Ponto 225 233 262 282 290 307.
 Isaac 412; sermón sobre el sacrificio de 334.
 Isaac de Nínive 185.
 Isabel, madre de San Juan Bautista, sermón sobre 56.
 Isaías, comentarios sobre 97 131 241 377 421 451 484 496 543 601; visión de 114.
 Isidoro de Pelusio 125 198 202 477 491 510 552 554 562.
 Isidoro, presbítero 110 193.
 Isócrates 598.
 Israel 316 433; véanse: judíos, hebreos.

Jacob, patriarca 53 378.
 Jámblico 122 393.
 Jenofonte 47.
 Jeremías 484; comentarios sobre 132 451 470 484 602; Lamentaciones de, comentarios sobre las 602.
 Jerónimo 27 42 44 49 86 87 91 92 93 94 95 97 99 104 107 110 111 112 114 164 169 170 171 175 185 188 216 220 222 265 285 335 338 348 372 374 375 376 385 386 388 389 391 398 400 405 420 421 427 429 434 435 441 444 511.
 Jerusalén 184 192 403 410 428; sínodos (335) 11 41; (357) 403; plano de 375; peregrinaciones a 51 314; templo de 375 521; Iglesia del Santo Sepulcro 365 366 404 428; Iglesia de la Anástasis 550; véase: Índice litúrgico.
 Jesús, su nombre 81 137 568; genealogías 271 372; narraciones de la Infancia 376; no manchado por el pecado original 105; véanse: Cristo, Logos.
 Job 507; tipo de la Pasión de Cristo 547; panegíricos de 507; canonicidad del Libro de 471; comentarios sobre 43 97 192 441 485 547. .
 Joel, comentario a 600.
 John Gerson 325.
 Jorge, véase: Georgio.
 Jorge de Trapezunt 487.

José en Egipto 55.
 Josefo 347.
 Josué, comentario al Libro de 599.
 Joviano, emperador 60 385 595.
 Juan III, papa 205.
 Juan, apóstol, martirio de 589; Evangelio de 374; comentarios sobre el Evangelio de 99 132-133 134 147 452 488s 492 496; paráfrasis del Evangelio de 120; prólogo del Evangelio de 425; Epístolas de 589; comentario sobre las Epístolas de 444.
 Juan Bautista 55 91 200 310 340 474 507; bautismo de 417; Vida de 91; elogio de 550.
 Juan Bar Caldún 185.
 Juan Casiano 111 185 187 235 558 560.
 Juan Crisóstomo 3 5 6 100 108 109 111 112 126 142 192 193 196 198 249 270 337 420 428 439 441 444 447 450 470 471 - 539 540 542 549 553 554 562 572 576 580 581 587 588 613; la vida de Palladio 195; panegíricos de 581 613; véase: Índice litúrgico.
 Juan Clímaco 185 187 569.
 Juan Damasceno 96 178 187 266 313 339 394 523 585.
 Juan Filoponus 448.
 Juan de Egea 613.
 Juan de Antioquía 127 140 145 382 406 407 577 579 597 606.
 Juan de Cesarea 136.
 Juan, obispo de Germanicia 600.
 Juan de Jerusalén 108 111 406 407 408 428 435 436.
 Juan, obispo de Maiuma 546.
 Juan de Rodos 591.
 judaísmo 139 431.
 Judea, topografía de J. antigua 375.
 judíos 17 71 126 140 291 340 350 431 521 570 576 600; fiestas de los 130; religión de los 348 367; infidelidad de los 141; Escrituras de los 370; Pascua 130 379; polémica contra los 141 370 398 521 587 602 605; sus objeciones contra la Resurrección 28.
 Judit 58.
 Jueces, comentario al Libro de los 598.
 juegos circenses 504; véase: teatro.
 juegos olímpicos, sermón contra los 586.
 Jueves Santo, homilías para el 506; véase: Índice litúrgico.
 juicio, último 362 604; homilía sobre el 112.
 Julián, mártir 497 507.
 Julián de Eclana 532.
 Juliano el Apóstata, emperador 3 24 268 400 401 421 429 442 521 590 595; sus libros *Contra los Galileos* 139; refutaciones 139 268s 421 590.
 Julitta, mártir 242.
 Julio I, papa 24 39 40 213 218 219 422.
 Julio Africano 348 595.
 juramento 490.
 justificación, por medio de Cristo 130; por las obras 563.
 justicia social 505.
 Justiniano, emperador 138 459 466.
 Justino, mártir 431 608 612.
 Justino, emperador 581.
 Juvenal, patriarca de Jerusalén 545.

Katharsis 330.

kephalaia 552 560 567.

Koiné 284 429.

koinos bios 170.

Konow, Juan, dominico 394.

Lactancio 364.

laicado, reforma del 473.

Lampsacus, sínodo homoiusiano de (365) 385.

lanas, vestidos de, censurados 333.

latinas, traducciones 43 47 68 69 94 97

100 110 111 112 129 137 142 143 164

165 167 169 170 174 181 187 190

194 195 197 206 233 237 239 266

349 352 376 380 390 395 398 433

435 436 438 440 443 448 450 455

478 479 492 501 524 541 546 557

575 577 579 582 583 586 606.

Latrocinio de Efeso 586 597 610.

Laudes Constantini 365 366.

Lauso, camarlengo 194.

Lázaro 77; sermones sobre 55 551 587; véase: Índice litúrgico.

legislación 460; monástica 169; véase: Reglas.

León I, Magno, papa 109 144 574 585

586 597 613; tomo *Ad Flavianum* 585;

Epistola dogmatica 608.

León, emperador 566 584.

Leo Tuscus 526.

Leoncio, obispo arriano de Antioquía 313 341.

Leoncio de Bizancio 134 249 386 422 456 458 461 466 539.

Levítico 131 546.

Ley, del Antiguo Testamento 130 240 369 370 435; griega y romana 603; eclesiástica 143; del espíritu 562.

Libanios, sofista de Antioquía 335 442

447 471 521; correspondencia con Ba-

silio 245.

Liberio, papa 39 385.

Libia 60 61.

libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento 58.

Libros Sapienciales 240.

Licaonia 331.

Licia 332.

Licinio, emperador 8 209 210 350 351

359 368 384.

Licópolis 396.

limosna 56 140 486 490 505 560 569.

literatura, pagana, actitud cristiana ante la 3 233 362; citas de obras perdidas de la 341; gnómica 185 190; de los mesalianos 179; oposición monástica a la 158; medieval 438.

logoi 131.

Logos, doctrina del 18 20 70 71 216 218s 380 463; cristología del Logos-Sarx 78 79 147 279 340 463 464; manifestaciones del 371; humanidad del 515 566; divinidad del 30 263 268 288 289 299 309 312; Hijo de Dios por naturaleza 22; no creado, sino engendrado 44 72; coexistente con el Padre 45; entre Dios y el mundo 10; inmutabilidad del 147; pasibilidad del 102; sufrimiento del L. en la teología arriana 78; «asume» la carne 148 545; «mora» en la carne 147; no es necesario como

medio para la creación 71; sin alma humana 339; hace las veces del alma humana en Cristo 78 287; tiene alma humana 10 28 102 287; la primera de las criaturas de Dios 10; no es una persona 219; no es semejante al Padre 222; imagen del 437; adoración del 65; véanse: Cristo, *communicatio idiomatum*, unión hipostática, consubstancialidad, Índice litúrgico.

Lombardo, Pedro 394.

Luciano de Antioquía 5 8 10 11 13 17 20 209 213 214 216 337.

Luciano, edición de 602.

luciferianos 70.

Lucífero de Cagliari 68 69.

Lucas, Evangelio de San 374s 439; comentarios sobre el 43 133 142 192 402s 439 452 524 606 609; narración de viajes misioneros de 490; elogio de San 550.

Lucio, obispo arriano de Alejandría 176. luteranos 543.

Macabeos 59 382 450; panegíricos de los 269 382 507.

Macario el Alejandrino 86 184 185.

Macario el Egipcio 176-182 184 189 193 304 567.

Macario de Magnesia 542-544.

Macedonios 3 35 93 268 287 457 572 609.

Macedonio, obispo de Constantinopla 287 612.

Macheti 115.

Macrina la Mayor 224.

Macrina, hermana de Gregorio de Nisa 224 290 304 306 307.

macrocosmos 326.

maestros, cristianos 351; ecuménicos 228.

magia, tratados sobre la 459 615.

Magna de Ancira, diaconisa 556.

Magos, himno sobre la adoración de los 122.

mal, problema del 400; origen del 446; inventor del 323; no es una esencia 107; no es un principio cósmico y eterno 400; no tiene existencia fuera del pecado 567.

Malaquías, comentario a 420.

Malquión, presbítero 445.

Manaimo 589.

Manchester, John Rylands Library, 54.

Maneto 348.

Mani, maniqueos 65 87 107 201 239 389 396-397 398 401 402 405 430 432 444 484 485; tratados contra los 87 88 89 94 400-401 444.

manual de ascetismo 4 300 304 567.

manumisión 500; véase: esclavitud.

manuscrito; véase: Codex.

Mar Rojo 161.

Mara, asceta 610.

marcelianos 31 219.

Marcelino, carta de Atanasio a, 41.

Marcelo de Ancira, 31 34 99 210 213 215 216 217 220 223 345 380-381 386 421 445.

Marciano, emperador, 597.

Marciano, presbítero, 423.

Marción, 513 607 613.

marcionitas, 64 389 430 498 542 609.

Marco el Ermitaño, 552 562-566.

- Marcos, Evangelio de San, 88 374 525; véase: Índice litúrgico.
- Mareotis, 19 69 213.
- María, Santísima Virgen, 22 56 144 281 322 439 531 550; virginidad perpetua de, 107 301 531 550; segunda Eva, 323; Madre de Dios, 22 80 107 127 138 153 281 322 597; véase: *theotokos*; imágenes de, 436; visión de, 113; sermones sobre, 114 142 439 550 581 583.
- Marina, hermana del emperador Teodosio, 136.
- Marino, 376.
- Mario Mercator, 128 144 443 465 466 575 576.
- Mario Victorino, 210.
- Mariología, 153-154 281 322 531-532 550.
- Martín de Braga, 36.
- Martín de Dumio, 205.
- mártires, panegíricos de, 20 241 309 507s; de Palestina, 355-356 382; Cuarenta, 309; imágenes de, 436; veneración de los, 20 492 603; intercesión de los, 419; profesión de fe de los, 417; los monjes, sucesores de los, 45; véase: Índice litúrgico.
- martirio, 335 351; bautismo de sangre, 106 417; espiritual, 45.
- Martirologio, 310; Siríaco, 382.
- martyrion* (capilla), de Antioquía, 506; de Jerusalén, 355-356; descripción del, 309 314.
- Mastubio, obispo, 459.
- Mateo, San, 374 589; comentarios sobre el Evangelio de San, 41 54 99 134 374 420 452 485 495 524s 532.
- materia, existencia eterna de la, 400; un mal, 396.
- materialismo, 505.
- matrimonio, 68 497; concepto del m. cristiano, 378, 497; segundas nupcias, 416; y virginidad, 68 302 516-517; y procreación de hijos, 54; rechazado, 333; espiritual, 54.
- Matrona, cueva de, 500.
- máximas espirituales, 205 252 271 559 563 567; véase: centurias.
- Maximiano, patriarca de Constantinopla, 587.
- Maximino, emperador, persecución de, 44 45 214 355.
- Máximo, obispo de Jerusalén, 403 405.
- Máximo Confesor, 96 185 325 566 569.
- Máximo, diácono, 583.
- Máximo, filósofo, 65 269.
- Mazón, tribuno 342.
- medidas, tratado sobre m. bíblicas, 433.
- Melania, matrona romana, 185 192.
- Meleciano, cisma, 16 23 61 538.
- Melecio de Antioquía, 5 16 227 310 471 497 507 538.
- Melecio, monje, 395.
- Melitón de Sardes, homilía sobre la Pasión de, 20.
- Melquisedec, 339 340; encarnación del Logos, 565; identificado con el Espíritu Santo, 339; dos homilías sobre, 142.
- Melquisedequianos, 339 445.
- Menandro, poeta, 423.
- Mequitaristas, 64 205 394 437.
- mesa divina, 535; véase: altar (Índice litúrgico).
- mesalianos, 53 177 178 182 234 331 431 556 563 564 567 569.
- Mesías, 41; expectativas judías respecto del, 458; rechazado por los judíos, 503.
- Mesopentecostés, 334; véase: Pentecostés (Índice litúrgico).
- Mesopotamia, 177 178.
- metáforas, 236 283.
- metafísica, 14 291 294 427.
- Metafraste, 44.
- Metodio, 294 302 325 380 421.
- metodistas, 177.
- metodología teológica, 275.
- Metrófanes, 387.
- migración de las almas, 323 393.
- milagros de Cristo, 271 543; de los monjes, 205; y magia, 490.
- Milán, Biblioteca Ambrosiana, 54 220 305 377 449 576; sínodo de (355), 24.
- milenarismo, 348 589.
- miseria humana, 520.
- misericordia, obras de, 140.
- misterio, elemento de, en la doctrina cristiana, 5 495; aire de, 405; del altar, 406; tremendo, inefable, 535.
- misticismo, cristiano, 4 167 177 178 299 325-331 567; cristiano primitivo, 167; evagriano, 185; Padre del, 299; bizantino, 325; fundador del m. monástico, 185; moderno, 177; neoplatónico, 122; experiencia mística, 563.
- Mithraeum de Alejandría, 108.
- mitología pagana, 27, 119 367 602.
- modalismo, 106.
- Modesto, prefecto, 226.
- Moisés, 53 295 303 310 348 432; historia de, 588; vida de, 294; más antiguo que los filósofos griegos, 368; legislación de M. rechazada, 370; Constantino, nuevo, 359.
- Moisés Bar Kepla, 395.
- Monachikos*, 189.
- monachus*, 237.
- Mónada, 15 122 219.
- monaquismo, comienzos del, 6 158 555; fundadores del, 4 158 207; expansión del, 223; movimiento, 194 427; egipcio, 48 158 206 237 435; historia del, 167 193 553; en Asia Menor, 194 233; en Peflagonia, 233; gobierno, 168; reglas, 44 158 165 167 168-175 232-235 262 562; hábito llamado vestidura angélica, 564; profesión, 164; profesión escrita, 203; votos, 170 551; obediencia, 168 170 556; pobreza, 168 170 556; los monjes elegidos obispos, 69; vida, tratado sobre, 515; vida como un combate, 556; como un martirio, 45 569; como una lucha con los demonios, 45 556; vocación, 55.
- monarquía, de Dios, 365 543; la mejor forma de gobierno, 365.
- monarquianos, 106 219.
- monasterios, de Monte Athos, 28 49 87 88 99 142 336 401 443 453 502 550; del Desierto Nitriano, 428; del Arcángel San Miguel en Hamouli, 55; de San Euprepio cerca de Antioquía, 572; de la Santísima Trinidad de Tiberiópolis, 391.
- Blanco de Atripe, 52 203; italianos, 169.
- basilianos de Italia, 526; cuna de la teología, 4; propaganda arriana en los, 68; véase: Índice litúrgico.
- monjas, egipcias, 203; *Espejo de*, 189.

monjes, historia de los, 159 610; atletas de Cristo, 610; obispos, 69; vidas de famosos, 4 610; en las controversias dogmáticas, 4 127 428; desprecian el trabajo literario, 119; canto de los, 486; trabajo manual de los, 4 170 556; exhortaciones dirigidas a los, 55 166; tratado dirigido a los, 457; cartas dirigidas a los, 41 68 435; armenios, 460; en Cesarea, 192; origenistas, 112; pacomianos, 110 173; de Thmuis, 85; y el rey, 515; véanse: monasterios, monaquismo.
 monofisitismo, 3 5 113 136 152 402 422 424 435 545 565 566 570 585 606 607; tratado contra el, 137 507.
 monoteísmo, 27 219; véase: Dios.
 monoteletismo, 5.
 montanistas, 106.
 Montano, 218.
 Mopsuestia de Cilicia, 446.
 mosaicos en las iglesias, 436.
 Muciano, 501.
 muerte, 422; temor a la, 508; desterrada por Cristo, 76 323; del alma, 464; coronación de la esposa de Cristo en la, 307; mística en el bautismo, 415.
 mujeres canónicas, 516.
 mundo, historia del, 348 350; concepción cristiana del, 239; orden divino en el, 520; concepto simplista del, 540; sucesión de uno tras otro, 118 323; fin del, 603; relación de Dios con el, 571; origen de todas las cosas, 603; intermediarios entre Dios y el, 11; hecho para el hombre, 393; sabiduría del, 162; renuncia ascética al, 158; véase: panteísmo.
 Muzalón, Nicolás, 451.

Nacianzo, 262 264.
 Narsés de Edesa, 421.
 Natrón, valle de, 205.
 naturaleza, 545; culto de la, 27; simbolismo de la, 437; ciencia natural, 239.
 Nectario, patriarca de Constantinopla, 184 275 472.
 Nemesio de Emesa, 135 391-396.
 «Nazareno», 436.
 Neocesarea del Ponto, 224.
 neófitos, 58 404 405 502.
 neoplatonismo, 10 115 299 317 343 372 421.
 Nerón, emperador, 357.
 nestorianismo, 3 64 126 129 134 135 136 139 153 339 341 441 443 445 447 456 460 461 533 549 551 562 566 576 579 582 583 588 597.
 Nestorio, 5 126 127 128 132 133 136 138 143 144 146 340 394 442 448 459 523 530 538 539 572-577 580 581 585 596 606 608 611 612.
 Nicea, Primer Concilio Ecuménico de (325), 3 11 15 16 21 23 38 60 65 66 74 84 144 201 209 210 211 213 214 215 217 221 227 251 268 337 345 351 370 379 381 383 384 386 398 403 424 441 462 540; apertura del, 381s; sesiones del, 66 383; documentos del, 66 213; terminología del, 75 253; Credo del, 11 60 144 210 247 251 345 385 400 455; nicenos antiguos y nuevos, 253; véase: *homoousios*; Séptimo Concilio Ecuménico de (787), 335 384 385 554.
 Nicéforo Blemides, 266.

Nicéforo Calixto, 42 191 198 435 448 559 560 562 613.
 Nicéforo, patriarca de Constantinopla, 42 384 543.
 Nicetas Acominatus, 591.
 Nicetas Comiades, 382.
 Nicetas de Heraclea, 41 379 402 606 608.
 Nicetas Sthetatos, 185.
 Nicóbolo, 243 273.
 Nicolás V, papa, 487.
 Nicolás de Galacia, asceta, 564.
 Nicolás de Otranto, 250.
 Nicomedía, 14 209; sínodo de, 354.
 Nilo, 158 161 167.
 Nilo de Ancira, 181 185 188 190 191 552-561 562 582.
 niños, muerte prematura de los, 107; véase: bautismo (Índice litúrgico).
 Nisa, 282; sínodo de (376), 283.
 Nitria, desierto de, 109 161 175 176 184 193 473 557.
 nociones, comunes, 289; en la Trinidad, 278.
 Noé, 53.
 nombres, homilía sobre el cambio de n. bíblicos, 490 498.
 nominalismo, 343.
 Nonna, madre de Gregorio Nacianceno, 261.
 Nonno de Panópolis, 123-125.
Notitiae episcopatum, 441.
 novacianos, 126 389 572 592.
 novísimos, 292.
 Nueva York, Freer Collection, 114; Pierpont Morgan Library, 55.
 Nuevo Testamento, texto crítico del, 373; revisión maniquea del, 400; divinidad del Espíritu Santo en el, 279; comentarios sobre el, 43 99 132-134; libros del, 58.
 Números, comentarios sobre los, 131 192 294.

Oasis, en Egipto Superior 572.
 obediencia monástica 168 170 556.
 obispos 513; orden e institución de los 268; dignidad de los 498; responsabilidades de los 500 513; lista de 351 592; monjes elegidos 69.
 Octateuco, comentarios sobre el 386 444 599.
 Oficio divino, reforma del 249; véanse: Prima, Completas (Índice litúrgico).
oikonomia 255 256 279; divina 290 301 578 607.
 Olimpíada 348 522 586.
 Olimpíade, diaconisa 522.
 Olimpio, monje 304 306.
 Olivos, Monte de los 314 409; peregrinaciones al 314.
Onomasticon 375s.
 Or, abad 205.
 oración 392 404 483 556 567 569; bautismal 88; necesidad de la 297 490; tratados sobre la 183 190 559 567; vocal y mental 569; de la mañana y de la noche en los monasterios 170; para las vírgenes 49; continua 53 455 556; por la unidad de la Iglesia 89 155; de ofrenda 88; de los monjes 4; de intercesión 156; por los vivos y por los difuntos 156; de funerales 88; de los mártires 419; por el empera-

- dor 410; «orantes» 177; véanse: Padrenuestro, anáfora, canon, liturgia, en el Índice litúrgico.
- oración fúnebre, de San Gregorio Nacianceno, sobre San Basilio 249.
- oráculos paganos 367; prueban la divinidad de Cristo 363.
- Oráculos Sibilinos 364.
- Orestes, prefecto de la ciudad de Alejandría 126.
- Orígenes, origenismo 48 66 70 71 78 88 92 93 95 96 97 100 102 105 107 108 110 111 112 114 129 139 153 158 167 185 190 192 193 225 291 292 296 302 315 316 323 325 326 338 346 370 373 377 380 381 388 394 422 427 428 430 434 435 437 455 460 544 547 550 558 600 612.
- Orsiesio, abad 109 110 173 174 175.
- Oseas, comentarios sobre 97 421.
- Osio de Córdoba 39.
- Osiris, mito de 118.
- ousia 222 252 253 528.
- oxymoron 284.
- Oxyrhynchus 185.
- P**ablo, apóstol, 39 299 310 490 491 513 520; panegírico de 508 550 581; comentarios sobre las Epístolas de 200 453 542 584 602; véase cada una de las Epístolas en particular; atacadas por un filósofo pagano, 543; textos cristológicos 304; cambio de nombre 490; enterrado en Roma 493; alabanza de 492-493; viajes misioneros 490; pastor de almas 491; síntesis de todas las virtudes 507; retrato de 436.
- Pablo, archimandrita 432.
- Pablo de Samosata 8 17 20 31 65 84 216 218 340 380 425 484 498.
- paciencia, sermón sobre la 54.
- Pacomio, fundador del cenobitismo 51 167-173 174 175 203.
- Padrenuestro, comentarios sobre el 297-298 455; véase: Índice litúrgico.
- Padre, Dios 89; existe sin causa 297; unidad de esencia entre el Hijo y el 30; véanse: Cristo, Logos, consubstancialidad, *homoousios*, Trinidad.
- Padres, Santos, prueba sacada de los 146s.
- Paeonio de Constantinopla 120.
- Paflagonia 233.
- Pafnucio 70; regla de 184.
- paganismo, restos de 108 126; la mejor refutación del 603; oración por la conversión de los paganos 404.
- Paladio 91 92 109 130 169 176 185 193-197 471 474 514 538 540 552 610.
- Palemón 167.
- paleografía 346.
- Palestina 184 225 313; geografía de 433; mártires de 335 382; movimiento monástico en 194 427; carta sinodal a los obispos de 106.
- Pammaquio 434.
- Pancario, diácono 335.
- Pánfilo, mártir 345 355 373 380 388.
- Panópolis 123.
- panteísmo 27.
- Papías 589s.
- Papiro, Dêr-Balizeh 155 156; de Estrasburgo 157; de Londres 112 359; de Toura 97; de Viena 275; de Berlín 244; Oxyrhynchus (2187) 353.
- Paráclito 398; véase: Espíritu Santo.
- paraíso 348 449.
- Paralipómenos, véase: Crónica.
- paralítico, homilía sobre el 411.
- paramythia* 310.
- Parembola 69.
- París, Bibliothèque Nationale 28 52 53 125 136 177 250 351 355 519 539 546 549 576.
- Partenio, nestoriano 585.
- Pascasio, diácono 205.
- Pascua 55, 123 141 175 378 406 502; celebración en Alejandría 174; controversia sobre la 378; fecha 56 110 140 380 502; ciclo 110; día del bautismo 311 404 502; sermones de 269 308 506 550 559; tratado sobre la 378-380; Cartas Pascuales 56-57 111 112 140 142 613; véase: Índice litúrgico; de los judíos 503.
- Pasión de Cristo 19 20 370 579; homilías sobre la 54 55 439 539.
- pasiones 46 164 327 329 392 400 564 568; véase: *apatheia*.
- Passio Artemii* 591.
- patriarcas del Antiguo Testamento 370 378 419; véase: Índice litúrgico.
- Patrónfilo, obispo arriano de Scitópolis, 388.
- Patrónfilo, obispo de Aegea 457.
- Pauliniano, hermano de San Jerónimo, 111 434.
- paulinistas 84.
- Paulino de Antioquía 227.
- Paulino de Tiro 210 211 215 375 384.
- Pbau 110.
- pecado, fuente de todo 562; resultado del libre albedrío 68 564; muerte del alma 464; pérdida de la imagen de Dios a causa del 106; esclavitud del 130; de Adán y Eva 130 465 533; de los ángeles 95; personal 105 553; original 105-106 459 492 532; cometidos después del bautismo 165 533s; cometidos en un mundo anterior 106 323; más secretos 259; ocho p. capitales 187 188 560; perdón en el bautismo 105 416 532 599; mortales y veniales 469; liberación del hombre del 130; abolido 464; guerra sin cuartel contra el 330; muerte en 164; victoria sobre el 46; no hay p. en Jesús 425 426 463 545; clases de pecadores 259-260; véanse: absolución, perdón, penitencia, Eucaristía, pecado original.
- pedagogía 236-237 511 518-520.
- Pedro, Apóstol 406 589; estancia en Roma 483; enterrado en Roma 493; y la Sede de Roma 39; retrato de 436; elogio de 550.
- Pedro de Alejandría, mártir 20.
- Pedro, sucesor de Atanasio 35 89.
- Pedro de Sebaste 224 292 313.
- Pedro, diácono 249.
- Pelagia, mártir 507.
- pelagianismo 394 459 465 487.
- Pelagio I, papa 205 545.
- Pelagio 394.
- pelícano, símbolo de Cristo 437.
- Peñusium 198 200.
- penitencia 107 165 404 469 533-534 555 563; tratado sobre la 389 563; sacra-

- mento de la 258 469; sermones sobre la 113 389; clases de penitentes 258-261; disciplina 246 259-260.
 pensamiento, tratado sobre el p. político 493s; involuntario 68; malo 191 560.
Perlas, el Libro de las 459.
Pentalogium 606.
 Pentápolis 115 121 123.
 Pentateuco, comentarios al 130 131 448 599s; *catena* 444.
 Pentecostés, sermones sobre 55 269 308 506; véase: Mesopentecostés.
 perdón de pecados 248 405; en el bautismo 105 416 499 532; en la Unción de los enfermos 534; en la recepción de la Eucaristía 282 469; véanse: penitencia, absolución, confesión.
 peregrinaciones 51 314 410 474 484 557 587; advertencias contra las 313s.
Peregrinatio Aetheriae 402.
 perfección, espiritual 164 325 457s 567; alcanzada con el martirio 569; estado original del hombre 46 326; modelo de 289; vida de 562; escala de 295; tratado sobre la 183.
 peripatéticos 424.
 Peristeria de Alejandría 560.
 persas 178; doctrina de los 459.
 persecuciones 351 368; de Decio 158 521; de Diocleciano 345 351 355 543 592; de Liciniano 8 209 350 351 368 594; de Galerio 355; de Maximino 44 45 214 355; de Bahram V y Jezdegerd 605; de Sapor II 595; miserable fin de los perseguidores 363.
 Persia 396 398.
persona 59 247 253 277 545; véase: Trinidad.
 pesos, tratado de p. bíblicos 433.
 Petronio, sucesor de Pacomio 173.
 Phamenoth 57.
 Pharmuthi 57.
 Philalethes 543.
Philocalia 262 325; rusa 569.
 Philoponus, Juan 448.
Physiologus 437 439.
physis 73 151 279 426 464 528.
 piedad, historia de la p. cristiana, 185.
 Píndaro 423.
 pinturas murales 436.
 Pisa, Universidad de 394.
 Pisidia 249 331.
 Pispir en Egipto 161 166.
 Pisto, obispo arriano de Alejandría 24.
 Pitágoras 47 427.
 Pitra, cardenal 87.
 Pitio 475 540.
 Placidia, emperadora 591.
 Platón 107 118 199 220 229 236 239 272 317 319 328 363 368 393 422 425 445 598 603; antropología de 445; *Phaedo* 196 290; *Politeia* 515; tomó de Moisés 368.
 platonismo 115 117 305 325 339 392 424.
 pleitos 565.
 Plotino 47 239 296 299 317 325 332 393 598; *Vida de* 47.
 Plutarco 598.
 pneumatómacos 94 248 287 289 312 430.
 pobres, de Constantinopla 505; hermanos de Cristo 486; cuidado de los 473 560; sermón sobre el amor a los 311; véase: limosna.
 pobreza, tres clases de 556; voluntaria 50 200 556 569; monástica 167 170 556; rechazada por los mesalianos 569.
 poder soberano, origen divino del 365 494.
 poemas épicos bíblicos 423 424.
 poesía cristiana 6 122 123 125 236 264 266 270-273 333 335 363 423-424; véase: himnos (Índice litúrgico y general).
 Polemón, sofista 428.
 Polibio 428.
 Policarpo de Esmirna 589.
Policronio de Apamea 470-471.
 poligamia en el Antiguo Testamento 378.
 politeísmo 27 71 219 252 254 362 367.
Polymorphus 607.
 Porfirio 47 348 370 372s 393 421s 445 471 543 598; *Vida de Plotino, Contra los cristianos*: refutaciones cristianas 372 421 543 591.
 Porfirio de Antioquía 111.
 Poseidonios 239 293.
Praktikos 188.
 preexistencia del alma 92 95 107 115 323 393.
Premnon physikon 394.
 primacía de Roma 39.
 principios hermenéuticos 292 444; véanse: exégesis, Biblia, Escritura.
Problemas Gnósticos 190.
 Probo, emperador 398.
Procatechesis 404.
 procesión del Espíritu Santo 85 104 278; véase: Espíritu Santo.
 Proclo de Constantinopla 460 552 580-584 586 588.
Procopii Persae Laudatio 552.
 Procopio, lector y mártir 355.
 Procopio de Gaza 448 558.
 profecías, don de 184; en el Antiguo Testamento 200; mesiánicas 201 363 367 371 441 451 471 521 600 601.
 profesiones, de fe; véanse: Credo, fe; monástica 164; por escrito 203.
 profetas, del Antiguo Testamento 364 384 605; homilias sobre los 484; comentarios a los P. Menores 131 451 548 552 601; a los P. Mayores 451; lugar de nacimiento y sepultura de los 440; imágenes de los 436; leyendas de 440; maniqueos 396; véase: Índice litúrgico.
 Prohaeresius de Atenas 265 192.
 propiedades de las divinas Personas 277 278 297-298.
 Prósdoce, mártir, sermón sobre 507.
prosopon 201 252 277 322 426 462 463 528 555.
 Proterio, obispo de Alejandría 566.
 protopasquistas 379 503.
 Proverbios 237 484; comentarios a los 97 484.
 Providencia Divina 72 271 362 393 400 446 520 603 604 612; tratado sobre la 118.
 Psellus, Miguel 558.
 Pseudo-Basilio 582.
 Pseudo-Clemente 52.
 Pseudo-Justino 445 608.
 Pseudo-Leoncio 86.
 psicología 391 518.
 Ptolemaida, véase: Tolemaida.

Ptolomeo, obispo de Thmuis 86.
 Pulqueria, princesa 136 283; discurso fú-
 nebre de 283 310.
 purgatorio 108 324.

Quaestiones et responsiones ad ortho-
 dos 608.

Quicumque, Symbolum 35-37.

Quinisexta, sínodo de Constantinopla (692)
 526.

Quirinio, prefecto 200.

Rábula de Edesa 128 136 460.

racionalismo 10 70 343 495 501; tenden-
 cias racionalistas en exégesis 5 471 579.
ratio theologica 317.

razón 326 392; y revelación 317; no
 puede comprender la esencia divina 70;
 incapaz de comprender los misterios
 499; imagen de la inteligencia divina
 279; prioridad de la fe sobre la 70;
 la Sagrada Escritura, guía de la 316;
 la Iglesia, guía de la 401; prueba
 de r. en teología 147 317; véase: fe.
 realza, discurso sobre la 117.

redención 11 75-77 363 425; exposición
 clásica de la 28.

reglas, monásticas 4 44 158 168-171 173
 203 232 235-237 262 300 562; para
 vírgenes 52; del secreto 404 495.

Regula Orientalis 169.

Regula Tarnatensis 169.

Regula Vigilii 169.

Regulae Magistri 569.

Relaciones, doctrina de las r. divinas
 10 277 278; véase: Trinidad.

resurrección, de Cristo 28 102 314 363
 372 376 543 570; sermones sobre la
 r. de Cristo 439 581; del hombre
 115 165 290 307 382 439 495; tra-
 tados sobre la r. del hombre 290 445.

retórica 119 123 236 261 515; escuelas
 de 5 261 345.

revelación, y pensamiento griego 70; y
 la naturaleza 247; en sueños 119; priva-
 da 165.

Reyes, comentarios sobre los libros de
 los 131 192 484 599.

Ricardo de San Víctor 325.

Rímíni, sínodo de 60 66 67 222 223;
 actas del 67.

Roma 3 401; historia de 348 349; Estado
 de 117 121; Iglesia de 23 39; elo-
 gio de 492s; estancia de San Pedro
 en 484; sepulcros de Pedro y Pablo
 en 492s; primacía de 38s; sínodos de
 (340) 218; (341) 24 38; (372, 382) 426;
 (430) 127; relaciones entre el Oriente
 y 227; Constantinopla y 585.

Romano, mártir 507.

Romanos Melodos 581 586.

Romanos, comentarios sobre la Epístola
 a los 99 134 216 344 386 415 416
 421 443 453 491-494 5884.

Rufiano, obispo, carta a 67.

Rufino de Aquileia 92 95 107 111 176
 185 188 194 233 235 237 266 351
 380 387 592 611.

Rústico, diácono romano 198 199.

Rut, comentario sobre el Libro de 599.

Sábado 54.

Sabas, mesaliano 178.

sabelianismo 3 31 34 217 218 231 247
 254 345 381 389 413 421.

Sabelio 71 73 96 101 218 277 288 380
 413 430 445 513 542.

saber profano 3 316s; asimilación del
 3; el monaquismo contrario al 4 158
 162; véanse: cultura, educación.

Sabiduría, divina, existía por voluntad
 de Dios 14 95; de Sirac y Salomón
 58; de los paganos 316; humana 163;
 don de la 569.

Sabino de Heraclea 592.

sabio, el s. ideal 47 194.

sacerdocio 130 510; tratados sobre el
 262 270 458 510-515; naturaleza respon-
 sabilidades 262 270 513; obligaciones
 del 534; peligros y dificultades del
 513; dignidad del 483 511; véase: episco-
 pado.

sacrificios paganos y judíos 603.

sahídicas, traducciones 433.

salmos 216 295 450; comentarios a los
 41 97 132 192 216 240 241 339 376
 444 449 483 548 584 599; paráfrasis
 en hexámetros 423; autor de los 449;
 títulos de los 295 450; belleza de
 los 41; interpretación de los 41 42
 97 123; carácter mesiánico 22s 41 97;
 cantados por los niños 499; cantados
 en las casas particulares 50 54 483;
 véase: Índice litúrgico.

Salomón 600.

Salomón de Bosra 440.

salud, tratado ascético sobre la 53.

salvación 324 415 488; véase: redención.

Samuel 297; comentarios sobre el (los)
 Libro (Libros) de 451.

sangre, de Cristo 333 417 418; bautismo
 de 106 417s; véase: Eucaristía.

Santiago, Apóstol 589; martirio de 589;
 elogio de 551; véase: Índice litúrgico.

Santos, panegíricos de los 309s 507s;
 veneración de las imágenes de los 435
 437, véase: mártires (Índice litúrgico
 y general).

Sapor II, rey persa 595.

Sárdica, sínodo de (343) 24 39 69 213
 218 219.

Sásima 262 270.

Satanás 45 130 436 459; se salvará 324;
 véanse: demonología, demonios.

Saúl, homilía sobre 484.

scholia 192 265 470 559.

Sebaste de Armenia 233 283 309.

Secciones Eusebianas 374-375.

Seleucia de Isauria 262 585 587.

Seleucia, sínodos de 66 86 222 385 389
 403.

Seleuco 333.

Sello de la Fe 44.

semiarianos 24 67 221 254 255.

sentencias 4 183 192 5588 561; véanse:
 aforismos, máximas, *Apophtegmata*.

Serafines, visión de los 96 114.

Serapeum 108.

Serapión de Thmuis 7 32 41 61-62 71
 82 83 85-94 189.

Setenta 51 97 284 295 373 378 489
 546 547 602.

Severiano de Gábala 235 473 504 523
 530 539 540-541.

Severo de Antioquía 58 100 126 198
200 435 457 460 607 608.
Shenute de Atripe 50 52 54 204-205.
Sibila de Eritrea 364.
Sicilia 250.
Side de Panfilia 337 588; sínodo de
(390) 179 331.
silencio ascético 50 158 237 567 569.
Silvano, obispo de Tarso 441.
Silvano, sacerdote 169.
Símaco, versión de 484 602.
simbolismo 437 438.
símbolo, véanse: Credo, fe.
Simeón Estilita 610.
Simeón, el Nuevo Teólogo 569 571.
Simeón, mesaliano 178 182.
Simón Mago 333 431 607 612.
simonía 473; encíclica contra la 584.
Simplicio, tribuno 289.
sinagogas 503.
Sinaí, Monte 553; códigos de 507 550
551.
sincretismo 121 396.
Sinesio de Cirene 6 111 114 123.
sinusiastas 445 459.
Sirac 58.
Siria, escritores de 337; Iglesia de 109
214; poesía 7; movimiento monástico
en 194; véase: Índice litúrgico.
siríacas, traducciones 19 20 26 41 44
49 54 57 58 64 91 112 113 128 133
137 138 139 143 164 165 166 167
172 185 187 189 190 191 192 205
233 334 339 351 352 355 372 375
376 382 389 401 433 438 447 448
451 455 461 478 479 487 541 560
562 563 574 576 577 581 582 583
606 610.
Siricio, papa 435.
Sirmio, sínodo de (359) 221.
Siro, abad 171.
Sisinio, sucesor de Mani 396.
Sisinio, patriarca de Constantinopla 572
587 588.
Sixto III, papa 127 579.
Sócrates, filósofo 162.
Sócrates, historiador 5 15 18 23 108
110 126 159 185 187 190 211 212
213 216 218 265 342 344 372 383
386 387 389 403 423 441 474 511
525 539 546 588 589 592 594 595
611.
sofistas 119.
Sofística, Segunda 238 284.
Sofronio, el Egipcio 574.
Sofronio de Jerusalén 342 569.
sol, en la teología del Logos 72 73
215 529; imagen del emperador 365;
culto pagano al 388.
soledad 158 193 225 261.
Soledades, en Egipto 193.
solitarios 4 68 205 258 500 515 567; véa-
se: monaquismo.
Solón 236.
solsticio de invierno 313.
Sotades, el Egipcio 14.
Sozomeno, historiador 5 15 85 109 153
159 211 213 218 221 233 274 338
339 382 403 410 423 440 441 474
510 538 594 596 597 611.
Stagirio, monje 520.
Stelequio 515.
Stoa 272 305 312 393 424 515.

subordinacionismo 11 20 93 381.
subsistentia 34 35 59.
substantia 252; unidad de la divina 101
254.
Succenso, cartas de Cirilo de Alejandría
a 143.
sueños, tratado sobre los 119.
sufrimiento, tratado sobre el 520.
Suidas 121 125 200 444 445 446 485
511 591.
superstición 47 362 446 509 584.
Susana, historia 601.
Syedra, de Panfilia 430 431.
syneisaktoi 50 516.
Synopsis Scripturae Sacrae 43.
Synopsis Veteris et Novi Testamenti 525.
Syntagmation 215 217 341.

Tabennisi 168.
Tabernáculos, fiesta de los 503.
tabla pascual 141.
Tácito 398.
Talasio 579.
talismanes judíos 403.
taquígrafos 5 404 481 489; véase: este-
nógrafos.
Tarso 403.
teatro 509; condenado 486 504; asamblea
de Satanás 504.
Tebaida 23 167 345.
Tebas 193 203.
Tecla, protomártir, narración de 587.
templanza 405 560 566.
templos de ídolos, en Egipto 113.
tentaciones 191 405 530 568.
teodicea, tratado de 401.
Teodoción 484 602.
Teodoreto de Ciro 5 12 17 18 33 34 96
109 112 127 137 140 178 210 213 335
337 339 344 377 382 383 384 386
389 403 442 445 470 538 539 577 578
579 597-614.
Teodoro, mártir, panegírico de 309.
Teodoro, abad pacomiano 165 173 174
175.
Teodoro Estudita 234 312 435.
Teodoro, diácono romano 196.
Teodoro de Mopsuestia 5 127 138 249
337 342 382 393 419 426 441 442
446-470 471 515 551 571 580 583 596
599 600 602 609 611.
Teodoro Lector 443.
Teodoro, monje 110.
Teodoro, jefe arriano 69.
Teodosio I, emperador 3 108 110 113
127 201 227 263 286 310 331 344 351
386 388 436 442 498 508 540 552 588
595.
Teodosio II, emperador 136 137 139 194
200 475 572 573 574 591 594.
Teodosio, obispo 297.
Teódulo, diácono 487.
Teódulo, hijo de San Nilo 552.
Teófanes, el Confesor 544.
Teofilacto 99.
Teófilo, el Indio 590.
Teófilo, obispo de Alejandría 89 96 108-
114 115-120 126 142 174 175 185 196
287 428 472 473 475 522 530.
Teognis, poeta 236.
Teognis de Nicea 211.

teología, concepto de, 483 569; obispo de la, 276; fuentes de la, 275; centros de, 127; método de la, 145 275; comienzos de la investigación teológica, 8; desarrollo de la, 3 70; terminología de la, 132, 147 150; bíblica, 145 400 415; patrística, 145; la razón en la, 146 317; de la gracia, 569; sacramental, 467; mística, 325 331; en los monasterios, 4; de la liturgia, 415; alimenta la contemplación, 569; racionalismo en la, 10; «tecnología», 343; véanse: fe, razón, revelación.
 teopasquistas, 576 583.
 Terasio, 516.
 Teresa de Avila, 569.
 Tesalonicenses, comentarios sobre las Epístolas a los, 443 553 599.
 Tesalia, 305.
 Tespio, retórico, 388.
Thalia, 14-15 30 67.
Theologia, 268.
Theoria, 294 444.
Theotokos, 22 55 80 107 125 126 132 136 138 153 281 322 340 530 555 566 572 580 583 607.
Thesaurus, tratado maniqueo, 399.
Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate 135.
Thesaurus orthodoxae fidei 591.
 Thumuis, en Egipto 85.
Threnos, 310.
 Tiana, 262 577.
 Tiberiópolis, de Frigia, 394.
 Tierra Santa, topografía de, 375; véase: Palestina.
 Tifos, mito de, 118.
 Timómaco, artista, 335.
 Timoteo, obispo de Alejandría, 35.
 Timoteo de Alejandría, arcediano, 126 194.
 Timoteo Aerulus, 111 586.
 Timoteo, Comentarios sobre las Epístolas a, 453 500s.
 Timoteo de Jerusalén, 55.
 Timoteo Lector, 201.
 Timoteo, presbítero arriano, 524.
 Timoteo, presbítero de Constantinopla, 177.
 Tipología, 450 599 601; véase: exégesis.
 Tiro, sínodo de (335), 11 24 39 210 213 345; basílica de, 382.
 Tito, comentarios sobre la Epístola a, 453 500.
 Tito de Bostra, 87 399-402.
 Tobías, 58.
 Tolemaida (Acco), en Fenicia, 115 539.
 Tomás, Apóstol, elogio de, 551 589.
 Tomás de Aquino, 394 531.
 Toura, 97.
 Trabajo manual de los monjes, 4 170 556.
 Tradición, 70; de los Padres, 145s 317.
 Tragedias, bíblicas, 423.
 Trajanópolis, en Tracia, 337.
 Transfiguración, homilía sobre la, 142.
 Transubstanciación, 418.
 Tres Capítulos, controversia de los, 597.
 Tréveris, 24 28 86.
 Tríada, 122; véase: Trinidad.
 Tricotomía neoplatónica, 393 422 425.
 Trímetros, 271 333.
 Trinidad, 14 32 35 71-76 93 101 103 135 140 190 221 271 288 289 312 313 319 320 335 410 415 422 430 431 542 583 606; doctrina de la, 36s 38 95 100

101 122 192 248 252 253 276 279 430 583 *summa* de la, 135; terminología de la, 96 280s; una sola substancia en la, 101 277; una sola operación en la, 101 320s; unidad de voluntad, 101 320s; no hay triteísmo en la, 319; monarquía, 277; controversias, 6; fe en la, 292; doxología de la, 89 231; invocación a la, 417; en la fórmula bautismal, 72 81; himnos en honor de la, 6; véanse: consubstancialidad, relaciones, subordinacionismo e Índice litúrgico.
 Trompetas, fiesta judía de las, 503.
 Tropicistas, 61.
 Tropología, 296.
 Troyes, Biblioteca de 339.
 Trullo, sínodo de, (692) 250.
 Tucídides, 598.
 Turín, Museo Egipcio de, 55.
 Turkestán, 396.
 Typhos, véase: Tifos.
U
 Ultratumba, 550.
 Unción de enfermos, 534.
 Unión hipostática, 50 137 148 149 201 280 498 530 555 565; véase: Cristo.
 Universo, armonía del, 326; confusión de Dios con el, 571; visión antioquena del, 540; véase: panteísmo.
 Ursacio, 39 69.
 Usura, sermón contra la, 310.
V
 Vademécum para el monje activo, 187.
 Valente, emperador, 24 176 226 227 262 283 349 386 400 403 442 595.
 Valente, jefe arriano, 69.
 Valentiniano, emperador, 591 595.
 Valentinianos, 64 542.
 Valentino, gnóstico, 513 607.
 Vanagloria, tratado sobre la, 518.
 Venecia, Biblioteca di San Marco, 351; Biblioteca di S. Lazzaro, 394 487 547.
 Venerio, obispo de Milán, 475.
Verba seniorum, 205.
 Verbo divino, Unigénito, 62; no sufre alteración, 393; no «descendió» sobre un hombre, 148; véanse: Cristo, Logos.
 Verona, Biblioteca Capitular, 69.
 Vicente de Lerins, 36.
 Vicios, 481 483; véase: pecados.
 Vida, concepto de la v. cristiana, 481; activa y contemplativa, 302 305 513; monástica, 159 164 170 513; espiritual, 568; un combate, 564; común de ascetas de ambos sexos, 51 516; véanse: cenobitismo, monaquismo, *subintroductae*, *synesaktoi*.
 Viena, 64 451 452 584.
 Vigilio, papa, 459.
 Vigilio de Tapso, 36 37 109.
 Vino, uso del, 54 194; repudiado, 333; permitido a los monjes, 54 333; mezclado con condimentos, 568; sin mezcla en la Eucaristía, 250.
 Vírgenes, preceptos para las, 53; esposas de Cristo, 50 307; vestido de las, 53; conducta en la iglesia, 51; *virgines subintroductae*, 51 516; manual de, 49; muerte de una, 307.
 Virginidad, 49-53 281 484 609; tratados so-

bre la, 49 50 52 91 223 300 516s 609; en el Antiguo Testamento, 50; una virtud divina, 52; fundamento de todas las virtudes, 301; género de vida angelical, 51 68 307; preparación para la visión de Dios 301; ofrenda de sacrificio reservada a Dios, 53; véanse: María, celibato.
Virginitas in partu, 107 323 550; *post partum*, 107.
 Virtud, ideal clásico de la, 305; cristiana, 46 118 304 327 569; tres v. teologales, 567; de los monjes, 205.
 Visión, beatífica, 330 570; mística, 329;

de Teófilo, 113; atribuidas a Shenute, 203.
Vita Antonii, 43-48 194 237.
Vitae Patrum, 205.
 Viuda, tratado dirigido a una, 516.
 Viudez, 516-517.
 Votos monásticos, 171 204 556.
 Vulgata, 234 378 546.

Zacarías, comentarios al libro de, 97 548.
 Zoroastro, 459.
 Zwinglio, 85.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN DEL
VOLUMEN SEGUNDO DE LA «PATROLOGÍA», DE LA
BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL
DÍA 30 DE SEPTIEMBRE DE 1977,
FESTIVIDAD DE SAN JERÓNIMO,
EN LOS TALLERES DE
EDICA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI