

1) PATROLOGÍA

S. Fernández, *Cristo Médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 64 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1999) 327 pp.

La metáfora médica en el Alejandrino no había sido estudiada de modo extensivo y sistemático. El autor estudia la enfermedad, el enfermo y el médico en cuanto metáforas de las realidades espirituales y de la acción humana y divina en el proceso de la salvación. Sigue el mismo método de Orígenes, que consiste en individualizar las dificultades y sus eventuales asertores para comprender históricamente la solución propuesta. Comienza presentando la historia de la metáfora en el ámbito clásico y bíblico y pasa a estudiarla en todo el *Corpus* origeniano. En los textos origenianos incluye el *Tractatus in Psalmos*, restituído por V. Peri a Orígenes y utiliza selectivamente los *ComGal* y *ComEf* de Jerónimo.

Pondera primero los antecedentes de la imagen médica en la tradición filosófica, la tradición bíblica y la tradición cristiana en general, con un enfoque particular del ambiente alejandrino, en el que incluye a Filón, los Valentinianos y Clemente Alejandrino. Orígenes tiene una idea positiva de la ciencia médica, que considera un don de Dios a favor de los hombres. Ha tenido un contacto personal con los médicos de su ambiente. Su cultura médica es el patrimonio común de un hombre culto del ambiente alejandrino. Si bien para Orígenes la salud y la enfermedad corporal, que pertenecen a los bienes del cuerpo, se encuentran entre las realidades medias o indiferentes. Ambas pueden ser ocasión de pecado. La salud espiritual es más importante y debe ser preferida a la corporal.

En su análisis procede a la distinción de tres motivos: el de las enfermedades del alma, el de Cristo médico y el de Dios médico. Los dos primeros están estrechamente unidos y su fuente inmediata es la exégesis bíblica origeniana, si bien su terminología sobre las pasiones del alma está muy marcada por la tradición filosófica estoica. La doctrina de la medicina espi-

ritual es consecuencia natural de la exégesis escriturística y de la antropología origeniana. La novedad que introduce Orígenes es la interpretación sistemática de las enfermedades corporales presentadas por la Biblia como enfermedades del alma. La salud / enfermedad / muerte del cuerpo pertenecen al ámbito de la interpretación literal, mientras que la salud / enfermedad / muerte de la carne y el alma corresponden a la interpretación espiritual. El desarrollo parte de un texto bíblico que trata explícitamente de la enfermedad o de la actividad terapéutica de Cristo. También Cristo es considerado principalmente como médico de las almas. Ambos motivos están constituidos por metáforas y alegorías a nivel de exégesis espiritual.

En cambio la imagen de Dios médico no es, por lo general, sugerida por el texto bíblico, sino que la introduce Orígenes para resolver una *quaestio*. Recurre comúnmente a la comparación del médico para defender la bondad del Dios de la Ley.

Dado que para Orígenes un mismo texto sagrado ofrece diversos significados, los yuxtapone sin tener que optar por uno u otro. La curación de la hemorroisa en su lectura literal la considera útil para los principiantes. A un nivel más profundo acepta una interpretación colectiva (la *Ecclesia ex gentibus*) y otra individual (el que padece por sus pecados). Los que no logran curarla pueden significar en un contexto a los filósofos y en otro a los profetas. El nivel más profundo de lectura es para Orígenes la alegoría que identifica con la exégesis espiritual; pero el análisis de los textos muestra que a veces (como en el caso del endurecimiento del corazón del Faraón) el sentido más profundo de un pasaje no es alegórico. Orígenes sitúa aquí el problema en el horizonte más amplio del tiempo ilimitado y de la economía providencial. Logra así descubrir la verdad divina donde parecía contradicha a primera vista. La comparación médica le permite expresar la tensión entre apariencia y realidad, tan propia de la tradición platónica como frecuente en la exégesis origeniana. Las características de la actividad médica, que muestra saber lo que los demás ignoran, que hiera para curar y que abandona para beneficiar, le resultan adecuadas para expresar cada paso de la economía divina.

Orígenes ha concebido la situación de los seres racionales antes del pecado como un estado de salud original, en contraste con la situación de los seres racionales después del pecado, que compara con un estado de enfermedad. En el primer paso le sirve para defender al Creador y sostener la responsabilidad de los seres racionales contra gnósticos y marcionitas. La interpretación colectiva del enfermo le permite reconstruir las diversas etapas de la salvación protagonizada por Dios, el pueblo judío y las naciones. Las vicisitudes de Israel y las naciones encuentran una expresión simbólica en diversos relatos de curación. La creatura racional haciendo uso de su libre albedrío ha sido herida por el pecado. A diferencia de la tradición filosófica, Orígenes entiende que la enfermedad espiritual, símbolo del pecado, se adquiere de modo voluntario. Los relatos bíblicos que tratan de la adquisición de las enfermedades son comprendidas como imágenes de la vida moral; pero ha de forzar algunos

textos bíblicos para recoger algún signo de voluntariedad del que recibe la herida del pecado. La enfermedad espiritual depende del libre albedrío; aunque no dependa únicamente de él. Orígenes insiste más en la libertad frente al influjo de las potencias adversas que frente a la virtud divina. Esta insistencia se explica por la polémica contra el determinismo gnóstico y el fatalismo de los *simpliciores*. El proceso de restablecimiento es más complejo. Lo mismo que se ha enfermado voluntariamente, se debe participar en la propia recuperación. La salud se adquiere por obra del Salvador y con la cooperación de la creatura. Orígenes fuerza también los textos sobre curaciones de Jesús para mostrar que en el restablecimiento de la creatura racional siempre participan tanto el Médico como el enfermo. Cristo se presenta como Médico sólo a aquellos que reconocen que están enfermos. El reconocimiento de la enfermedad es un grado inicial. En la mente de Orígenes existen innumerables grados de progreso espiritual y cada uno está en relación con una *epinoia* del Salvador. Las ocasiones en que fuerza la Escritura manifiestan los conceptos fundamentales a los que no está dispuesto a renunciar, incluso cuando el texto sagrado parece contradecirlos. Además de la precomprensión básica de la inspiración de la Escritura, este estudio destaca otros dos fundamentales: el libre albedrío y la bondad de Dios. Estos dos ejes se contraponen a los postulados básicos de los gnósticos: la doctrina de las diferentes naturalezas humanas y la oposición entre el Creador, el Dios de la Ley, y el Dios bueno, Padre de Jesús. La cooperación no es simétrica, pues Orígenes insiste en que el aporte divino es mucho mayor y en ocasiones la cooperación del enfermo se reduce al mínimo, a una simple disposición a aceptar la acción de Cristo.

El capítulo dedicado a Dios médico muestra que el Creador actúa para provocar en el alma esta disposición necesaria. Normalmente los seres racionales son conducidos paso a paso por el Logos divino, que, presentándose del modo más beneficioso al estado concreto de cada uno, atrae mediante una ascensión gradual hacia la bienaventuranza inicial; pero no todas las almas reaccionan positivamente ante esta invitación al progreso espiritual. Entonces, Dios puede recurrir a los castigos que tienen siempre un carácter medicinal. El carácter vindicativo de los castigos divinos era un argumento central de gnósticos y marcionistas para negar la bondad del Dios de la Ley. Como primera respuesta, Orígenes recurre a la inescrutabilidad de la acción divina. La acción del médico es incomprensible para el que no participa de su sabiduría. Orígenes se afana por descubrir la bondad divina que se oculta bajo los castigos. La imagen médica le sirve también para expresar los distintos niveles de gravedad de los enfermos. Algunos ni siquiera son conscientes de su enfermedad y rechazan al médico.

Según Orígenes no existen enfermedades espirituales absolutamente incurables. Por eso confía en que llegará el día en que todos los seres racionales retornarán a la *pristina sanitas* en que fueron creados. Orígenes entiende que, poco a poco, a través de los siglos, y por los medios más variados, y a veces por los castigos medicinales más dolorosos, el Logos

divino reconducirá todas las almas a la bienaventuranza inicial, no por la violencia sino por la persuasión. La *apocatástasis*, así comprendida, le permite reconciliar la justicia de Dios (los castigos) con la bondad (la salvación). El libre albedrío bastó para provocar la caída original, pero no es suficiente para alcanzar el restablecimiento. El auxilio divino es absolutamente necesario para el progreso espiritual.

Este libro es la publicación de una buena tesis doctoral dirigida por M. Simonetti. Como puede verse por el índice el esquema detallado mantiene en la distribución numérica el andamiaje del trabajo académico, con lo que el desarrollo pierde en soltura, pero gana en claridad. El análisis está bien llevado y las cuestiones quedan planteadas y explicadas sobre el trasfondo reiterado del pensamiento de Orígenes, visto quizá de un modo demasiado sistemático, y sus objetivos polémicos, los más fundamentales y genéricos. El libro concluye con las siglas, bibliografía, índices de citas bíblicas, de Orígenes, de autores y general. Nuestra enhorabuena al autor con el deseo de que este trabajo no sea sólo la culminación de una etapa sino la primicia de otra fructífera.

Ramón Trevijano

G. Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente. Letture storico-religiose*. Biblioteca di Scienze Religiose, 142 (Roma: Las 1998) 426 pp.

Tomando como punto de partida su volumen de análisis de la antropología de Orígenes publicado en 1984, la autora ha reunido estudios sucesivos que han ampliado su investigación a otros aspectos de la problemática origeniana. Como estudiosa de historia de las religiones, la producción literaria del Alejandrino le resulta atractiva tanto por la entremezcla compleja de instancias religiosas y culturales como por su influjo en la tradición eclesiástica posterior. Le interesa el puesto de Orígenes en el debate cultural de su tiempo y el papel ejercido por las soluciones origenianas a algunos problemas fundamentales de teología, cosmología y antropología. Cuestiones que giran en torno a dos obras emblemáticas en ambas direcciones: el *Peri Archon* y el *Contra Celso*. Hay contribuciones, más congeniales con la historiadora de las religiones, sobre la fisionomía cultural y religiosa del Alejandrino, en relación con su panorama contemporáneo de creencias religiosas y de fórmulas filosóficas. En cuanto a su influencia, es interesante lo que la autora hace notar, que, pese a las encendidas polémicas sobre posiciones origenianas, éstas podían ser propuestas de nuevo en su calidad de hipótesis discutibles aun en círculos sólidamente ortodoxos. Señala que los estudios aquí reunidos, aunque ligados originalmente a circunstancias particulares, siguen un hilo problemático coherente y configuran un cuadro homogéneo. Algunos se mantienen sin variación sus-

tancial desde la primera publicación, o sólo con noticias de nuevas intervenciones sobre el tema, y otros han sido reelaborados más radicalmente. Son inéditos los capítulos IX y X, sobre la problemática histórico comparativa y el balance sobre la investigación de la obra origeniana. El c. XI viene a ser un apéndice sobre la antropología de Máximo el Confesor.

Dada la complejidad de la obra nos detendremos brevemente sólo en tres de los estudios o capítulos, más directamente referidos al *Peri Archon*:

C. I. 'Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del *Peri Archon*' (pp. 13-26). Las versiones casi contemporáneas de Rufino y Jerónimo estaban regidas por intereses polémicos en direcciones opuestas. Se precisa la mayor cautela para juzgar la superioridad de una versión latina sobre la otra. Hay que decidir en cada caso, donde sea posible la confrontación. Ningún estudioso de Orígenes puede hacerse ilusiones sobre la posibilidad de reconstruir el texto original del *Peri Archon*. Los pasajes residuales de la versión de Jerónimo, cuando se sacan del esquema rígidamente polémico de la *Carta a Avito*, pueden utilizarse con provecho.

C. II. 'Il problema delle citazioni del *Peri Archon* nella *Lettera a Mena* di Giustiniano' (pp. 27-53). Pese a la estrecha relación reconocible entre la Carta de Justiniano y el Florilegio anejo de textos del *PARch*, no se puede afirmar que la primera dependa en sus informaciones exclusivamente del segundo, dada la presencia en ella de motivos no ejemplificados en el Florilegio; pero ambos documentos obedecen a una intención polémica precisa, dentro del esquema de un elenco heresiológico. Un esquema constituido dentro de la crisis origenista de los siglos IV/V y del que participan los tres grandes adversarios del origenismo: Epifanio, Teófilo y Jerónimo. Fue este último quien en su *Epist.* 124 proporcionó el hilo conductor, para la presentación sintética de las principales tesis del Alejandrino, al redactor del Florilegio y, por mediación de éste, al de la Carta imperial. Lo que no significa que el Florilegio haya sido compilado exclusivamente sobre la base de la carta jeronimiana ni que contenga una retroversión al griego de los pasajes citados por Jerónimo. El redactor del Florilegio ha hecho uso directo del Tratado origeniano. Tanto el compilador del Florilegio como el redactor de la Carta imperial han recurrido a otros motivos sacados de la carpeta antiorigenista de los siglos IV/V. Además el autor del Florilegio podría haberse servido de la documentación (*capitula de libris Originis excerpta*) reunida por los monjes antiorigenistas de Jerusalén (que se habían servido también de la carta de Jerónimo) para conseguir la condena imperial en los *Anatematas* del 543.

C. III. 'Ps. Basilio, *De Incarnatione Domini* e Ps. Agostino, *De Incarnatione Verbi ad Ianuarium*, ovvero la traduzione rufiniana del *Peri Archon* di Origene *auctoritas* nelle controversie cristologiche e trinitarie del V/VI secolo' (pp. 55-95). El *PARch* II 6 circulaba en latín en Occidente en los primeros decenios del siglo VI dentro de un homiliario basiliano como *Sermo de Incarnatione Domini*, que era utilizado como autoridad en la controversia teopasquista. Ya estaba presente así en Roma a mediados del siglo V y lo utili-

za san León en la controversia cristológica. Por su parte, el *excerptor* del *Ad Ianuarius* pseudo-agustiniano quiso construir un cuadro teológico orgánico sobre tema cristológico utilizando un material origeniano en el contexto de las grandes controversias del siglo IV a mitad del VI. Utiliza para ello el material cristológico y trinitario del *PArch*; pero desprendido de su trama original y recompuesto en un esquema nuevo, el de la *Apología* de Pánfilo-Eusebio. Hay diferencias perceptibles entre los pasajes de Orígenes presentados por Rufino en su traducción de la *Apología* de Pánfilo y su traducción del *PArch*. El autor anónimo origeniano del *De Incarnatione* ha utilizado como «modelo», al menos en parte y adaptándola a sus propios fines, la *Apología*, que había sabido recortar de la compleja trama del tratado origeniano una exposición suficientemente orgánica de la doctrina fundamental sobre la encarnación del Verbo. La «ortodoxia» substancial de tal compendio queda demostrada por su amplia circulación en las bibliotecas de los monasterios medievales bajo el nombre de Agustín.

Algunos estudios se concentran en la tradición origeniana en Occidente. Así, Cesáreo de Arlés como testigo de esta tradición (c. IV), el Ps. Jerónimo (*Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini*) sobre el origen de las almas (c. V), Agustín frente a la «heterodoxia» de Orígenes (c. VI). Otros remiten a su trasfondo histórico religioso, como el c. VII, la solución origeniana sobre la igualdad de naturaleza y diferencia de condición de los *logikoi* en el contexto de las fórmulas antropológicas y demonológicas griegas de los siglos II y III; el c. VIII, sobre la inspiración de la Escritura y la adivinación pagana en la polémica entre Orígenes y Celso; y el c. IX, la terminología mística en el lenguaje de la revelación en Orígenes. El c. X da elementos para una historia de la investigación sobre el *PArch*. Por último el c. XI pondera aspectos de la «doble creación» en la antropología de Máximo el Confesor.

Agradecemos a la autora que haya hecho más accesibles los frutos de su diuturna dedicación al estudio de Orígenes.

R. Trevijano

Ambrosio de Milán. Sobre las Vírgenes y Sobre las Viudas. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de D. Ramos-Lissón. FuP 12 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 1999) 327 pp.

La coyuntura histórica del siglo IV fue un momento de especial significación respecto a la virginidad. San Ambrosio llegó a escribir cinco tratados relacionados con la virginidad y los dos escritos aquí presentados son cronológicamente los primeros de este género.

La introducción comienza presentando la biografía de Ambrosio y se detiene luego tanto en la virginidad cristiana en el contexto ambrosiano

como en la concepción ambrosiana de la virginidad. Presenta a continuación cada uno de los tratados: el *De Virginibus* y el *De Viduis*, para concluir con los apartados dedicados a la tradición manuscrita y a la presentación de esta edición.

Respecto al contexto ambrosiano recuerda que en la segunda mitad del siglo iv había experimentado una gran expansión la vida monástica en Oriente; pero no ocurría lo mismo en el mundo latino, donde pervivía la virginidad cristiana en su forma primigenia, vinculada en gran parte al ámbito familiar. Sólo a mediados del siglo iv se comienza a difundir en Italia una versión de la virginidad en pequeños grupos de vírgenes y ascetas, que tratan de vivir una vida de castidad alimentada por el estudio de la Escritura, el ayuno y otras prácticas ascéticas. La lectura de los textos ambrosianos nos lleva a colegir que las vírgenes milanesas debían vivir todavía en el propio entorno familiar. La virginidad no encontró siempre una buena acogida social en esta época. No sólo por la pervivencia del paganismo en amplios sectores de la sociedad, sino porque tampoco era bien acogida por algunos padres de candidatas a esa vida en el ámbito de la propia comunidad cristiana.

Lo que caracteriza a la virginidad cristiana según Ambrosio es su origen divino, al ser un don de Dios traído a la tierra por Cristo. Cristo, cuya carne no fue contaminada por una generación natural, es el autor de la virginidad individual y también de la que tiene la Iglesia, su esposa virgen y madre de los cristianos. Con la tradición patristica anterior, comparte la asimilación de la virginidad a la vida angélica. Lo es en cuanto procede del Señor de los ángeles y esposo de las vírgenes y en cuanto que se proyecta en el futuro escatológico. En conexión con la exégesis que se daba a Gen 6, 2, entiende que los ángeles que guardaron la castidad son los que conservan el estado de vida paradisiaco, que es el mismo vivido en la tierra por las vírgenes. Ahora bien, esta *angelorum militia* sobre la tierra se sostiene sobre la oración y la lectura de las Escrituras, la vida retirada y el ayuno. Quien desprecia la vida angélica anticipada por la virginidad, desprecia también la realidad escatológica de la resurrección.

Se remonta por lo menos al siglo ii el uso de símbolos y términos nupciales relacionados con la virginidad, al ser considerada la virgen *sponsa Christi*. Los escritos ambrosianos nos proporcionan buena información sobre el rito consecratorio de las vírgenes. También la alegoría del Cant le brinda oportunidades para comentar la sponsalidad de las vírgenes cristianas, ya en el *De Virginibus*, muy influido por la exégesis atanasiana, y más todavía en el *De Virginitate*. En el pensamiento ambrosiano sobre las vírgenes figura también la imagen del «templo de Dios» y en este punto es interesante anotar la referencia a la virginidad de María, donde habitó el Hijo de Dios. La imagen está también presente en el paralelismo entre la consagración de una iglesia y la consagración de las vírgenes. Al ejemplo de María corresponde también la ejemplaridad que ofrecen las propias vírgenes a la comunidad cristiana. A lo largo del siglo iv asistimos a una sustitución del modelo martirial por el de la vir-

ginidad. Aquí la culminación del modelo será el de las vírgenes y mártires, como Inés. El sentido sacrificial de la virginidad queda recogido en el rito de la consagración de las vírgenes. Para Ambrosio la virgen no es sólo la víctima de este sacrificio sino el sacerdote que diariamente lo ofrece. Como otros autores del siglo IV y más moderadamente que san Jerónimo, comparte la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. Al pertenecer la virginidad al plano sobrenatural de la gracia, sólo puede ser aconsejada. Ambrosio exalta la libertad de las vírgenes, no sólo como liberación de los vínculos conyugales, sino también como liberación interior por el dominio sobre los instintos. En lógico contrapunto sitúa las dependencias y servidumbres del matrimonio.

Ambrosio debió redactar el *De Virginibus* el 377. Dirige la obra en forma epistolar a su hermana Marcelina; pero su origen pudo ser homilético. Ha habido estudiosos que han tratado de reconstruir tres o más sermones, a partir del tratado estructurado en tres libros, precedidos por sendos prefacios. El libro I es todo él un elogio de la virginidad, el II trata de ofrecer *exempla* de la virginidad cristiana y el III está dedicado a los *praecepta*. Cristo es el modelo que Ambrosio presenta a las vírgenes.

También hay que datar el 377 el tratado *De Viduis*. Es probable su origen homilético, discutiéndose si se trata de una o dos homilías. Consta de un proemio y dos secciones. La primera presenta ejemplos y la segunda responde a las objeciones contra la viudedad. Ambrosio entiende también la viudez como un consejo, no como un precepto; como un género de vida que ayuda a alcanzar la perfección espiritual.

La tradición manuscrita de la primera obra está recogida de la edición crítica de I. Cazzaniga (Torino 1949), que completa la anterior edición de O. Faller (Bonn 1933). Los códices se pueden agrupar en dos familias: una germano-italica y otra galo-británica (que es la que sirvió de fundamento a los Maurinos. La segunda obra no ha tenido todavía una edición crítica definitiva, si bien la edición de F. Gori (1989) supone un avance sobre la de los Maurinos reproducida en el Migne. Esta edición ha seguido para el *De Virginibus* el texto crítico de Cazzaniga, teniendo a la vista el de Faller y las observaciones de Gori. Para el *De Viduis* ha seguido el texto de Migne comparándolo con el de Gori y teniendo en cuenta otros dos códices señalados por V. Nazzaro (1981).

La bibliografía hace un elenco de las ediciones generales de las obras de san Ambrosio, las ediciones y traducciones de estas dos obras, estudios y *Subsidia*. Sigue el texto latino y la traducción en páginas alternas y con notas. Las notas al texto latino recogen las variantes más significativas, las citas bíblicas (distinguiendo las literales de las implícitas). Señala también lugares paralelos en la obra ambrosiana y otras fuentes. Estas citas, bíblicas, ambrosianas o de otros autores antiguos, suelen repetirse en las notas a la traducción, que van acompañadas de otras aclaraciones: sobre términos, conceptos, datos biográficos, históricos o literarios y a veces las variantes del texto ambrosiano respecto a la VL y a los LXX.

Cierran el libro los índices bíblico, ambrosiano, de autores y obras antiguas, de autores modernos y un índice temático, concluyendo con el índice general. El profesor Ramos-Lissón ha hecho muy bien su trabajo y la casa editora lo ha publicado con la claridad y elegancia que es ya característica de esta colección. Es un gran aporte al conocimiento de los Padres en nuestra área lingüística.

R. Trevijano

P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Biblioteca de Estudios Clásico (Granada: Universidad de Granada 1999) 524 pp.

Como hace el autor, el estudio de los mártires hispanorromanos bajoimperiales y su culto peninsular en la Antigüedad tardía, puede plantearse como una dualidad: como sujetos-objeto de las persecuciones con su consecuencia martirial última y en tanto que objetos de veneración, que protagonizaron una prolongada existencia en las sociedades tardo antiguas.

Esta obra dedica una primera parte a la valoración de las fuentes, literarias, arqueológicas y epigráficas. Se advierte que, si los vacíos documentales son alarmantes, lo es en mayor medida la peculiaridad de las fuentes hagiográficas: los documentos que, inspirados por un sentimiento religioso, están destinados a promoverlo. El autor ha tratado de revitalizarlas como fuente histórica, por limitadas que sean para determinados aspectos, como la misma historicidad de los mártires. El análisis de las fuentes contribuye a dos fines: reconstruir la historicidad de los mártires y su significado histórico, tanto durante su vida como en el culto tributado posteriormente. Estima de capital importancia las fuentes hagiográficas narrativas, dentro de las que hay dos tipos principales: vidas de santos y pasiones.

Para el estudio de los mártires hispanos la narración «biográfica» más importante es la *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*. Esta obra fue producida en la región de Mérida en torno al 635. Historiografía, biografía, hagiografía, relatos de milagros y vidas de santos, todo se interrelaciona. Es un documento que testimonia el culto a Eulalia en Mérida en los siglos IV y VII, el significado de ese culto y la incidencia del cristianismo sobre el desarrollo topográfico de la ciudad.

Para las *Passiones* el lugar común de todas las clasificaciones es el interés por determinar el grado de historicidad de los relatos. Panegírico, biografía y narración moralizante se aúnan, para generar el subgénero de las pasiones. Se pueden distinguir básicamente dos grupos. Por un lado, las actas proconsulares y textos asociados (relatos contemporáneos) y, por otro, las pasiones de carácter épico o novelado. En Hispania no hay docu-

mento alguno del primer tipo (actas proconsulares, cuyo valor histórico sería el máximo); pero a las relaciones contemporáneas, con mayor grado de subjetividad, pertenecen las Actas de Fructuoso y sus diáconos Augurio y Eulogio: documento de gran valor para el conocimiento de la persecución de Valeriano en Tarragona. No son un documento judicial, sino un relato contemporáneo de los hechos, producido por un testigo directo o por alguien que tuvo información de primera mano, con interpolaciones finales más tardías.

Ya desde el siglo IV asistimos a la conformación de pasiones épicas con un fondo histórico muy reducido. Aun basándose en un hecho histórico, conforman un relato con total desapego de los acontecimientos reales. Todo en ellas indica la intención ejemplar y doctrinal. Sólo con el estudio de las fuentes utilizadas por el autor del relato se podrá determinar cuál puede ser el fondo histórico. La *passio* es la evolución natural de una veneración martirial; pero también puede ser el impulso a un culto local naciente.

Pasiones de época hispanorromana son las versiones primitivas de los martirios de Vicente, Justa y Rufina y, posiblemente, Eulalia de Mérida. La más famosa de las pasiones hispánicas, la del diácono Vicente, es un relato novelado de tonos líricos y marcadamente épicos. Sólo la antigüedad del relato martirial (fines del siglo IV) y la extraordinaria expansión del culto que desde temprano tuvo este mártir, impiden clasificarla entre los relatos que no tienen base histórica alguna. Las pasiones llamadas épicas no precisan ser extraordinariamente tardías. A tan sólo unas décadas de los acontecimientos puede elaborarse todo un modelo épico-legendario partiendo, así lo confiesa el hagiógrafo, de la tradición. A tenor de lo relatado se ha de concluir que este recuerdo oral o tradicional era bien escaso. La *passio* de las hispalenses Justa y Rufina (mártires de fines del siglo III o principios del siglo IV) es un documento de valor excepcional desde el punto de vista hagiográfico y, aún en mayor medida, histórico. Lo intenso de la historia cultural desde fecha temprana y otros motivos hacen posible la existencia de una pasión de Eulalia de Mérida en época hispanorromana.

En la época visigótica en Hispania se compone un «ciclo épico», cuyo personaje central para el Península Ibérica será el *praeses* Daciano. A este ciclo pertenecen las pasiones de Félix de Gerona, Cucufate, Eulalia de Barcelona, Innumerables de Zaragoza, Justo y Pastor, Leocadia y Vicente, Sabina y Cristeta. Sobre el conocimiento del nombre, la fecha de la festividad y el lugar de culto (que no era necesariamente el de su tumba) era relativamente fácil elaborar un relato lleno de *topoi*, para que esa narración pudiese ser leída en el *dies natalis*. La época de su composición es el siglo VII, verdadero renacer del culto martirial en Hispania.

En general se puede afirmar que la hagiografía hispana comienza con Prudencio. El interés de los hagiógrafos no era la consignación por escrito de los hechos, sino otros como la exaltación y promoción del culto martirial y la formulación de ejemplos. También Prudencio está inspirado por el culto a los santos y quiere promoverlo. Con el *Peristéfanon* dedicado a

cantar la gloria de los mártires y que es una fuente privilegiada para el culto martirial en la Península, ocupa una posición intermedia entre las Actas y las Pasiones épicas. Los candelarios y martirologios son testimonio del culto tributado a un mártir concreto en un determinado lugar; pero desgraciadamente la mayoría son de composición muy tardía. Informan más de la historia cultural que de los mártires en sí o del significado del culto a ellos tributado. En lo que toca a los libros litúrgicos es sorprendente lo relativamente reducido del número de festividades que alcanzaron un culto generalizado en toda la Península. La mayor parte de los mártires tuvieron un atractivo de carácter local o regional. En el siglo VII se compusieron muchos himnos para las festividades martiriales, que se inspiran fundamentalmente en pasiones previas y en la himnódica de Prudencio. La arqueología a su vez puede aportar a la hagiografía datos para la reconstrucción de las sociedades en que vivieron los mártires, permite documentar el medio en que se desarrolló el culto a los mártires y su mayor o menor extensión geográfica. El conjunto de epígrafes con presencia martirial en Hispania es de carácter tardío (segunda mitad del siglo VI y siglo VII). Las fuentes no estrictamente hagiográficas aportan información sobre la vertiente política y social que tuvo su culto y ayudan a reconstruir un periodo histórico (segunda mitad del siglo V y primera del VI) en donde los documentos sobre el culto martirial son particularmente escasos. Las Actas Conciliares no han sido suficientemente valoradas como fuente para el culto tributado a los mártires. Las referencias de interés hagiográfico son poco abundantes, pero ilustran la historia, las prácticas y el significado del culto martirial.

Martyres sunt es el epígrafe de la segunda parte. Trata de especificar qué es un mártir (algo que se define por el reconocimiento colectivo) y destacar que el peso histórico de los mártires ha sido más relevante una vez muertos, mediante su culto, que en vida. Es el culto lo que confirió una historicidad indudable a estos mártires a lo largo de los siglos. El extraordinario desarrollo del culto martirial en la Antigüedad tardía derivó en dos resonancias de carácter histórico: la patrimonialización o capitalización del culto y la alteración que produjo en la topografía ciudadana. El culto martirial contribuyó muy destacadamente a la generación de la ciudad cristiana o la topografía cristiana.

Es clara la conformidad entre culto martirial y culto al héroe. Se da una continuidad básicamente funcional no sólo respecto de los dioses o héroes ciudadanos sino respecto de los dioses tradicionales. En relación con su carácter emblemático el patrón-mártir ocupa el espacio dejado libre por el dios local; pero el mártir no es sólo un emblema sino también un argumento adoctrinador. La hagiografía hizo de él un modelo de comportamiento y, por encima del valor pedagógico del mártir, estaba su función práctica como protector y procurador de las necesidades individuales y colectivas.

En correspondencia con el epígrafe de la segunda parte, queda el de la tercera: *sed homines fuerunt*. Pretende abordar la historicidad de los márti-

res hispanos bajoimperiales y su coyuntura histórica, tratando las persecuciones sólo en la medida en que contribuyen a una mejor comprensión de este planteamiento. Ciñéndose a la persecución de Decio la carta 67 de Cipriano documenta el caso de dos obispos libeláticos hispanos. Se desconoce mártir alguno que se atribuya a esta persecución. El relato martirial de Actas de Fructuoso y compañeros, cuyo núcleo histórico es datable en la segunda mitad del siglo III o principios del IV, ilustra la aplicación precisa de las medidas persecutorias de Valeriano en la ciudad de Tarragona. La historicidad o no de los mártires de las persecuciones de Diocleciano y sus colegas está en relación directa con su historia cultural. En Hispania hubo una real incidencia de las medidas adoptadas por la Primera Tetrarquía, como en el resto de las regiones controladas por Maximiano; sin embargo, no es posible determinar el alcance de ésta por el carácter de la documentación de que se dispone. Es muy posible que en Hispania sólo se implantase con rigor el primer edicto persecutorio. Conocer la personalidad histórica de sus víctimas es, en la mayor parte de los casos, algo imposible. El testimonio de Prudencio, cien años después de las persecuciones, permite mantener una idea global de la repercusión de las mismas en Hispania, pero sin asignaciones cronológicas fiables. Es verosímil que los nombres transmitidos por el poeta se correspondan con la realidad histórica. Los mártires se centran mayoritariamente en ciudades de especial relevancia, centros de poder, en los valles del Ebro y del Guadalquivir. Nuestro autor subraya el contraste de la personalidad histórica con el culto martirial, porque el mártir de las persecuciones aparece como muy distinto del mártir de la victoria. Si sobre la personalidad histórica permanecen las dudas, el culto martirial se encarga de conferirles una existencia histórica cierta e innegable a los ojos de la comunidad tardoantigua. Nuestro autor señala que los mártires hispanos han sido utilizados a veces en la historiografía de forma imprudente; pues no se pueden basar argumentos históricos en lo que no son sino elaboraciones literarias. Lo que vale incluso para su colocación cronológica, algo por resolver en la mayor parte de los casos.

El autor sintetiza sus conclusiones en los tres campos: fuentes, culto y persecuciones. Estamos de acuerdo en que, en lo concerniente a las fuentes, los documentos hagiográficos exigen un tratamiento particular, dada su peculiar naturaleza y finalidad. Su información es muy útil especialmente para sus épocas de composición. Informan de sus creadores y, en menor medida, de los tiempos pretéritos que intentan reflejar.

Respecto al culto, P. Castillo sostiene que la valoración martirial es testigo de la naturaleza romana del cristianismo. Quizá no ha tenido suficientemente en cuenta la tradición martirial del judaísmo. Sigue a Van Uytfange al pensar que la adopción del pensamiento neoplatónico facilitó la posición privilegiada de los mártires en su papel de intercesores. La evolución en el concepto de mártir muestra la asunción de valores propios de la sociedad tardorromana, fundamentalmente el *patrocinium*. El mártir ha pasado de simple testigo de la fe a representante de la comunidad, muerto en defensa de la misma, para posteriormente serlo de la victoria del cristianismo. Una primera fase del culto martirial se caracteriza

por un desarrollo espontáneo ligado a prácticas funerarias, aunque reconoce que la documentación para esta etapa en Hispania es escasa. En una segunda fase se mezcla la protección individual, propia de la anterior, con la formulación del mártir como protector colectivo. Son representativos de esta etapa los textos de Prudencio e Hidacio. Esta etapa es coetánea con la adhesión mayoritaria de los sectores aristocráticos al cristianismo (aristocracia teodosiana). El mártir acaba conformándose como patrono de la ciudad. Un último estadio es el representado en el siglo VII por el auge sin precedentes del culto de los mártires al quedar incorporado a la liturgia y subrayarse su valor adocrinador. El culto martirial fue formulado, compartido e impulsado tanto por las masas populares como por las élites cristianas. El autor ha hecho hincapié en señalar cómo el culto del mártir ha condicionado la topografía urbana tardoantigua y los centros de poder en la ciudad.

En relación con las persecuciones ha observado bien que no todos los mártires sufrieron bajo los mismos supuestos legales, ni similares circunstancias históricas concretas. Las fuentes interpretan las persecuciones en clave religiosa, pues así las veían las comunidades cristianas. Destaca un denominador común en las fuentes hagiográficas, que son las que mejor reflejan la ideología ahora triunfante: el mártir cuestiona la autoridad política en tanto que no vive en un Imperio cristiano. Sin embargo nos parece desmesurado y anacrónico entender que el conflicto con el elemento pagano del Imperio surgiría por las reticencias de los unos a ceder poder y las aspiraciones de los otros a convertir al Estado. Es cierto que hay una tradición cristiana antigua ejemplificada en el siglo II por Melitón de Sardes y en el siglo III por Orígenes en el *Contra Celso*, que pondera retóricamente los beneficios que se seguirían para el mundo de un Imperio cristiano; pero no tiene menos fuerza —sobre todo en tiempos de persecución— la línea de rechazo apocalíptico de este mundo, de la que es muestra en el siglo III el *Comentario a Daniel* de Hipólito. Es sorprendente, pero se puede constatar, que pasadas las primeras generaciones apostólicas y hasta el siglo IV (con excepciones como la misión de Gregorio Taumaturgo en el Ponto), la Iglesia antigua, en sus instancias oficiales, no tiene proyecto ni estrategia misionera. Estamos de acuerdo con que la visión religiosa de las persecuciones no es la única posible; ya que, concretamente en las de la segunda mitad del siglo III y principios del IV, sus promotores buscan fundamentalmente la eliminación de los elementos discordantes en el cuerpo dirigente romano, a lo que se añade la necesidad por parte de la inestable cúpula política de una legitimación religiosa unánime. Ambas perspectivas no son excluyentes sino complementarias. Estimamos también que la afirmación de que «se ha de señalar el triunfo del cristianismo en la confrontación pagano-cristiana como el factor determinante de la eclosión del fenómeno martirial», vale sólo para la eclosión literaria y el auge y ciertas manifestaciones de ese culto.

P. Castillo ha realizado un trabajo sólido, teniendo en cuenta y analizando bien la complejidad de las fuentes y al tanto de las perspectivas abiertas por otros estudiosos de la literatura hagiográfica. Estimamos que

su aproximación a los datos se caracteriza por un juicio sereno y ponderado. A la par que recomendamos este libro a los interesados por los temas estudiados y, más en general, por las fuentes de la cultura cristiana, nos complace que se empiece a superar una situación que hace años lamentábamos en una publicación: el hecho de que, a diferencia de otras áreas lingüísticas y culturales próximas, como la italiana, los estudios sobre la antigüedad cristiana parecían en España casi un coto cerrado de clérigos y religiosos, dado su escaso cultivo en nuestras universidades estatales.

R. Trevijano

S. Castellanos, *Poder social, aristocracias y «hombre santo» en la Hispania visigoda. La «Vita Aemiliani» de Braulio de Zaragoza*. Biblioteca de Investigación, 20 (Logroño: Universidad de La Rioja 1998) 224 pp.

El planteamiento de esta investigación se ha concentrado en la constatación de la existencia de aristocracias en la *Vita Sancti Aemiliani*, tratando de vislumbrar la relación de estos grupos con el resto de la sociedad. La *VSAe* perfila la figura de Emiliano como «hombre santo» en el contexto de la hagiografía latina tardoantigua. El autor ha tratado de profundizar en el binomio: aristocracia / hombre santo, que ocupa la cúspide social, bien por el *status* social y económico, en el primer caso, bien por su *auctoritas* ante la comunidad en el segundo. Sostiene que en los siglos v-vii existen grupos de poder cuyo principal sustento es la propiedad acumulativa de la tierra; pero hay otros pilares sobre los que se asienta tal *status*. Por una parte, la relación con los demás grupos sociales y, por otra, el vínculo que la aristocracia establece con el «hombre santo». El hombre santo, como el punto de referencia social al que tiende buena parte de los grupos sociales, así como el control aristocrático y episcopal, que constituye la tercera gran base de poder de los sectores privilegiados, diseñan una nueva vertiente de análisis poco estudiada para el caso hispano. Todo ello ha precisado la inclusión de la hagiografía en el discurso historiográfico y ha impulsado la edición o revisión de multitud de textos hagiográficos. El estudio de la hagiografía ha constituido un salto cualitativo, no únicamente de por sí, sino también por su contextualización social, religiosa y política. La *VSAe* presenta un pequeño universo hagiográfico en torno a la figura de Emiliano y los personajes que se relacionan con él. En este sentido Braulio recoge una tradición literaria ya consolidada. Este pequeño mundo alberga respuestas a algunas de las preguntas que el estudioso se plantea sobre la sociedad del Alto Ebro durante la Antigüedad tardía.

El análisis de la historia del propio texto de la *VSAe* proporciona algunas claves de interés. Es un producto literario generado en la familia de Braulio de Zaragoza. La propuesta de Juan (619-631) sugiere la

composición de la obra a su hermano Braulio, al tiempo que otro hermano, Frominiano, encauza hacia Zaragoza la información oral transmitida por la tradición oral del entorno emilianense. Además el futuro Eugenio de Toledo, aventajado discípulo de Braulio, compone un himno a la basílica del santo en Zaragoza. Estamos ante una obra compuesta en el seno de una familia aristocrática con ejercicio episcopal. Obra que tiene en sí misma un destino litúrgico, por cuanto fue escrita para ser leída en la misa de la festividad del santo.

En la documentación que constituye la correspondencia entre el papa Hilario y los obispos tarraconenses, a mediados del siglo v, encontramos formados en la cuenca del Alto Ebro grupos aristocráticos (*honorati et possessores*) con base en la propiedad y con suficiente *status* como para dirigirse al papa en apoyo de un obispo de su entorno (Silvano de Calahorra), que ha actuado irregularmente con respecto a las disposiciones canónicas. La referencia alude a centros de población con distinta entidad. Las excavaciones arqueológicas en *Vareia*, una de las sedes de estos *honorati*, muestran una acentuada pobreza material durante el siglo v. Las propiedades de los *honorati* podían estar dispersas por el entorno. Esta situación social de fuerte contraste encuentra hilos de continuidad en las informaciones contenidas en la *VSAe*. Las adscripciones sociales expuestas por Braulio responden básicamente a dos grandes bloques, en función del *status* económico y personal. Por un lado, entran en escena *senatores*, *comites*, incluso *curiales*; y la presencia de *senatores* en la *VSAe* ha de relacionarse con la existencia de destacados propietarios. Las aristocracias basan su *status* primordialmente en la propiedad acumulativa de la tierra. Por otro, *ancillae* y *servi*. De las fuentes coetáneas se concluye que la práctica totalidad de la población, que no es identificable entre los *potentes*, está en una situación de dependencia real respecto a éstos y en una pobreza que es intrínseca a la polarización social tan habitual en el Occidente tardoantiguo. La hegemonía de los grupos aristocráticos contrasta con el pauperismo de un amplio abanico humano, que, en una zona como el Alto Ebro, carece de una estructura estatal claramente delimitada. Ante el poder de la aristocracia, que sostiene intereses inmovilistas, la gran mayoría de la población (*multitudines*) encuentra una esperanza en la capacidad milagrosa y la *auctoritas* moral del hombre santo: el punto de referencia al que acuden todos los sectores sociales (*senatores*, *artifici*, *servi*), en verdadera *unanimitas* hacia el *oratorium* emilianense, en el que se hace efectiva la *praesentia* del santo. Estos elementos que deparan —en los dos primeros casos— ciertos conflictos con las autoridades civiles y eclesiásticas, configuran un entramado de realidades sociales aprehensibles con mayor dinamismo y relieve que el posibilitado por otro tipo de fuentes.

Sólo que esta *unanimitas* se ha de entender como una actitud ante un nuevo punto de referencia, el hombre santo, puesto que la sociedad que la protagoniza es un conglomerado de grupos fragmentados y estructuralmente segmentados. La *unanimitas* se apoya, desde el punto de vista cuantitativo, en la propia *multitudo*.

La redacción que hace Braulio de la *VSAe* para ser leída en la festividad del santo en el propio *oratorium*, presidido por Frominiano, muestran el interés que muestra la familia brauliana por el culto a Emiliano. Añadiendo el himno de Eugenio, comprobamos una capitalización episcopal del culto al santo. El obispo posee *auctoritas* para encabezar la comunidad. Ello le lleva, junto a su frecuente origen aristocrático, a ocupar el *summus locus* de la comunidad y de la sociedad. La acumulación de reliquias como manifestación material del culto de los santos es un elemento clave en la capitalización episcopal del proceso, pues las reliquias implican la *praesentia* del santo. En la íntima relación que Braulio y su círculo personal tratan de establecer con el culto a Emiliano es perceptible el interés por vincular el *locus* sagrado, el *oratorium* emilianense, con la propia residencia y sede de la *familia* brauliana, Zaragoza. Braulio perfila su asociación al *patronus caelestis*, Emiliano en este caso. Refrenda así su situación socialmente hegemónica y consolida su actividad eclesiástica.

El estudio del texto lleva a enlazar con la problemática histórica global de la Hispania y el Occidente tardoantiguo en algunos aspectos concretos. En la consideración de Emiliano como hombre santo se aprecia la tendencia de amplios sectores sociales hacia el acercamiento a su figura. Los grupos poderosos buscan la intimidad con el individuo que representa la suma *auctoritas* y el papel de *intercessor* con la divinidad. Una intimidad que refuerza su propio *status* social. A su vez las *multitudines* no privilegiadas persiguen la esperanza celestial frente a la cruda realidad terrenal. Todas estas tendencias contribuyen a definir el *oratorium* emilianense como el principal punto de referencia social y religioso en el Alto Ebro durante el siglo vi. El establecimiento de una pequeña comunidad en el *locus* emilianense, heredera del *collegium* formado por Emiliano y Aselo, constituye el hilo de continuidad, junto con la tradición oral local, que contribuye a la perduración del culto a Emiliano hasta mediados del siglo vii, cuando Braulio y su familia capitalizan la veneración del santo, conjugando dos espacios geográficos distintos, Zaragoza y el Alto Ebro. Los mecanismos de difusión y control del culto a Emiliano quedan así encardinados en el ámbito episcopal y aristocrático.

El concentrarse en una obra hagiográfica hispana del siglo vii es todo un reto, pues la Hispania visigoda, a diferencia de la Francia merovingia, escasea en este tipo de fuentes. El autor se ha confiado a un modelo interpretativo centrado en el análisis de las estructuras de poder y los controles ideológicos. Esto supone una aportación bien delimitada y concreta a la historiografía del Alto Medioevo hispano, dentro de parámetros válidos mientras no se les de una valoración excluyente de otros enfoques atentos a otros aspectos de la misma realidad.

R. Trevijano