

# Poder y jurisdicción en Italia en la antigüedad tardía y el alto medioevo.

La construcción del espacio cristiano  
en el corpus de Cromacio de Aquileia.

Autor:

Noce, Esteban Leopoldo

Tutor:

Zurutuza, Hugo

Andrés

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales  
para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y  
Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

**Tesis**  
**14.1.28**

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 847023	MESA
26 SEP 2008	DE
Agr.	ENTRADAS

**PODER Y JURISDICCION EN ITALIA**  
**EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y EL ALTO MEDIOEVO.**  
**LA CONSTRUCCION DEL ESPACIO CRISTIANO**  
**EN EL CORPUS DE CROMACIO DE AQUILEIA**

**Tesis de Licenciatura en Historia**

**Alumno: Esteban L. Noce**

**D.N.I: 28.508.313**

**Director: Dr. Hugo Andrés Zurutuza**

**Departamento de Historia**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Universidad de Buenos Aires**

**Septiembre de 2008**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**Dirección de Bibliotecas**

## Índice

	<b>Página</b>
<b>Introducción</b> .....	3
<b>Primera parte: El escenario</b> .....	10
El espacio: Aquileia antigua.....	10
El tiempo: el Imperio y Aquileia en la segunda mitad del siglo IV.....	13
<b>Segunda parte: Estado de la Cuestión</b> .....	21
Apuntes metodológicos.....	21
Cromacio de Aquileia: biografía.....	24
Fecha y lugar de nacimiento.....	26
Etapa pre-episcopal.....	28
Etapa episcopal.....	32
Cromacio de Aquileia: en torno a su episcopado.....	46
<b>Tercera parte: En torno a la dimensión política y social del discurso cromaciano</b> .....	62
Composición del <i>corpus</i> cromaciano.....	62
El nuevo reino de Cristo.....	63
Del <i>imperator terrae</i> al <i>imperator caeli</i> .....	64
Los dos pueblos.....	67
Los <i>infideles: Iudaei</i> en el <i>corpus</i> cromaciano.....	70
Los <i>infideles: gentiles</i> en el <i>corpus</i> cromaciano.....	73
Los <i>infideles: haeretici</i> en el <i>corpus</i> cromaciano.....	75
<i>Iudaei, gentiles, haeretici</i> : el problema de las categorías.....	83
De los <i>topoi</i> a la existencia empírica: <i>Iudaei</i> en el <i>Codex Theodosianus</i> .....	84
De los <i>topoi</i> a la existencia histórica: <i>gentiles</i> en el <i>Codex Theodosianus</i> .....	90
De los <i>topoi</i> a la existencia histórica: <i>haeretici</i> en el <i>Codex Theodosianus</i> .....	92
De los <i>topoi</i> a la existencia histórica: <i>Iudaei, gentiles</i> y <i>haeretici</i> en el cotidiano cromaciano.....	96
De la existencia histórica a la existencia discursiva.....	98
Funcionalidad y objetivos de las categorías discursivas.....	103
<b>Cuarta parte: De peccatores y barbari</b> .....	106
Los <i>peccatores</i> en el <i>corpus</i> cromaciano.....	106
Los <i>barbari</i> en el <i>corpus</i> cromaciano.....	112
<b>Conclusión</b> .....	120
<b>Bibliografía</b> .....	125
Recursos heurísticos.....	125
Bibliografía general.....	128

## INTRODUCCIÓN

El campo de los estudios clásicos ha experimentado una profunda mutación en el curso de la segunda mitad del siglo XX. Los italianos Arnaldo Momigliano y Santo Mazzarino, así como el francés Henri Irénée Marrou, sentarían las bases de una auténtica revolución historiográfica coronada por los investigadores anglosajones Peter Brown y Averil Cameron<sup>1</sup>. Cuestionando las tesis gibbonianas, centradas en las nociones de crisis y decadencia<sup>2</sup>, percibiendo, en cambio, la supervivencia de las estructuras clásicas en diálogo continuo no sólo con los novedosos fundamentos políticos, económicos, sociales, religiosos y culturales promulgados por los principales referentes eclesiásticos sino también con la nueva realidad bárbara, reclamarían para el período comprendido entre los siglos IV a VII cierta autonomía respecto de la Antigüedad y del Medioevo. Así, el concepto de Antigüedad Tardía, período signado por la mutación, por la resignificación y la lenta transformación de las estructuras clásicas a la luz de las nuevas realidades emergentes en el

---

<sup>1</sup> Entre las muchas obras de Brown cabe destacar, a causa de su impacto historiográfico, *Augustine of Hippo*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1967; *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, New York, W.W. Norton & Company, 1989 (1971); *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1989 (1982); *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993 (1988); *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin, The University Wisconsin Press, 1992; *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997 (1996). Similar importancia revisten, entre otros, los siguientes trabajos de Averil Cameron: *Christianity and the rhetoric of empire. The development of Christian discourse*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1994 (1991); *Un impero. Due destini. Roma e Constantinopoli fra il 395 e il 600 D.C.*, Genova, ECIG, 1996 (1993); *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*, Barcelona, Crítica, 1998 (1993); *Il tardo impero Romano*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>2</sup> A lo largo de las décadas finales del siglo XVIII, el historiador inglés presentaría su monumental *Decline and fall of the Roman Empire* (GIBBON, E, London, J. M. Dent, 1957), obra en la que sostendría que el Imperio romano, como consecuencia de la introducción, a partir del siglo III, de “elementos extraños” en las estructuras imperiales -el cristianismo principalmente-, habría experimentado una crisis irremediable y definitiva, manifiesta en la desaparición del sistema político, económico, religioso, cultural y social clásico. Tal extinción habría implicado, además, el fin abrupto de la Antigüedad y el precipitado comienzo de la Edad Media.

mundo europeo de los primeros siglos de la era cristiana, desgarraba la periodización tradicional.

El consenso historiográfico en torno a él se haría evidente en el año 1997, con ocasión de la XLV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, significativamente titulado "Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo". Averil Cameron, a cargo de la sesión inaugural, titulada "The perception of crisis", insistiría en la renovación historiográfica en curso al asignar las siguientes características a lo que llamaba ahora *old perception*: "perceptions of decline and fall; perceptions of the monolith of Byzantium, perceptions of the dark age, of the characteristics of the invading peoples; perceptions of the centrality of events, of political history and of war". Simultáneamente, reclamaba la necesidad de desechar tales nociones y admitir, en cambio, la existencia de un lento proceso de cambio que, a partir de la asimilación y la aculturación, sería capaz de someter, en el largo plazo, todos los ámbitos de la estructura social a una transformación acaso mayor que la ocasionada por una "crisis imperial" o por las conquistas militares<sup>3</sup>.

Ahora bien, aún asumiendo la supervivencia de las estructuras clásicas en convivencia resignificadora con las nuevas realidades cristianas y bárbaras, es innegable que, en el muy largo plazo, este proceso de lenta transformación alumbraría una nueva realidad, una sociedad que -aún concientes de los riesgos que tal generalización implica- podríamos caracterizar como medieval y cristiana.

Ante tal circunstancia, es lícito plantearse los siguientes interrogantes: ¿hasta qué punto el proceso de transformación de las estructuras sociales clásicas que conduciría al nacimiento del mundo medieval puede entenderse como un desarrollo independiente de la

---

<sup>3</sup> CAMERON, A., "The perception of crisis", en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, (XLV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 3-9 aprile 1997), Spoleto, 1998, I (la cita pertenece a la página 17). En el curso del congreso, prestigiosos investigadores darían cuenta de la supervivencia, a lo largo de los siglos posteriores al pretendido "fin del mundo romano", de las estructuras elementales de la sociedad clásica así como de su resignificación a partir del diálogo con los componentes cristiano y bárbaro. Entre los más significativos trabajos presentados en Spoleto y contenidos en las actas del congreso, cabe destacar los siguientes: MCCORMICK, M., "Bateaux de vie, bateaux de mort. Maladie, commerce, transports annonaires et le passage économique du Bass-Empire au Moyen Âge", I, pp. 35-122; LEBECQ, S., "Entre Antiquité Tardive et très haut Moyen Âge : permanence et mutations des systèmes de communications dans la Gaule et ses marges", I, pp. 463-504; LA ROCCA, C., "La trasformazione del territorio in Occidente", I, pp. 257-290; VERA, D., "Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell'Europa romana fra Tarda Antichità e Alto Medioevo", II, pp. 293-342.

voluntad de los actores sociales inmersos en él? ¿En qué medida el Estado romano, los reinos germanos y la Iglesia cristiana habrían sido capaces de imprimir en el curso de las mutaciones estructurales sus propias cosmovisiones? ¿Qué rol cupo a los *hombres de Iglesia* en la orientación del proceso de lenta transformación del mundo romano en espacio cristiano? ¿Cuáles fueron sus herramientas para la configuración de un nuevo horizonte social fundado sobre premisas eclesiásticas? ¿Qué elementos tradicionales de control social adaptaron a las necesidades del nuevo Estado cristiano y qué otros nuevos dispositivos diseñaron? ¿Qué fenómenos de recepción generaron y qué impacto tuvieron en los grupos letrados y subalternos?

Tales interrogantes han constituido en el curso de los últimos años un objeto digno de principal atención. Así, mientras algunos investigadores han analizado la apropiación y resignificación por parte de la institución eclesiástica de los medios de control social clásicos<sup>4</sup>, otros, en cambio, han estudiado la actuación político-social de determinados referentes eclesiásticos de la Antigüedad Tardía, entre ellos Ambrosio de Milán y Gregorio Magno<sup>5</sup>. A la luz de dichos trabajos ha sido posible brindar una respuesta inicial a las

---

<sup>4</sup> En el antedicho congreso Pricoco, por ejemplo, analizaba las transformaciones del monaquismo occidental en tanto que instrumento principal para el sometimiento de la aristocracia laica a la disciplina eclesiástica (PRICOCO, S., “Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra Tarda Antichità e Alto Medioevo”, en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali...*, op. cit., II), mientras que Boesch Gajano, veía en la hagiografía, adaptación cristiana de las clásicas “vidas de hombres ilustres”, un recurso principal para el trazado de una nueva geografía itálica estrictamente cristiana (BOESCH GAJANO, S., “L’agiografía”, en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali...*, op. cit., II).

<sup>5</sup> La multifacética figura gregoriana, aristócrata romano y monje, político y diplomático, ha sido abordada, por Boesch Gajano, quien ha visto en el obispo de Roma (590-604) al ideólogo de un nuevo cristianismo, capaz tanto de responder a las profundas exigencias espirituales y morales de una cristiandad itálica atormentada como de brindar seguridad en la tierra y salvación en los cielos (BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004). Hugo Zurutuza y Horacio Botalla, por otra parte, han coordinado a un conjunto de importantes estudiosos del ámbito local y del extranjero que, a través de la relectura en clave política y social del epistolario y de los tratados morales gregorianos, así como de la reconstrucción de las redes eclesiásticas por él establecidas en la península italiana, analizaron las estrategias implementadas por Gregorio a fin de obtener el control social y simbólico de la nueva realidad étnica existente en la península itálica y sus zonas aledañas [ZURUTUZA, H., BOTALLA, H. (Comps.), *Gregorio Magno y su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, Buenos Aires, FFyL -UBA-, 2006]. Resultan asimismo interesantes los estudios emprendidos por Peter Brown en torno a la figura de diversos *hombres de Iglesia*, a quienes considera mediadores entre el mundo romano, la voluntad eclesiástica y las diversas situaciones regionales europeas derivadas de la penetración de los germanos. Severino en el Nórico, Cesáreo de Arlés, San Columbano y Gregorio de Tours en la Galia, Gregorio Magno en Italia, habrían logrado a través de la interacción permanente con los referentes políticos locales -ya fueran germanos o romanos-, basada en el ejercicio de la prédica y en el diálogo epistolar, no sólo la imposición del cristianismo, al menos a nivel oficial, sino también garantizar la supervivencia de aquellos elementos del mundo clásico funcionales a la realidad cristiana en proceso de construcción (BROWN, P., *El primer milenio...*, op. cit., principalmente capítulos 4 a 9). El rol eclesiástico-político de Ambrosio de Milán será analizado en las páginas siguientes.

preguntas anteriormente formuladas: sin duda ha cabido al obispo tardoantiguo un rol principal en la orientación de las transformaciones de las estructuras políticas, económicas, culturales, ideológicas y sociales en el tránsito entre la Antigüedad y el Medioevo. En este sentido, es posible detectar a través de los diversos géneros en que se expresaría la literatura eclesiástica -tratados teológicos, litúrgicos y doctrinales, exégesis escrituraria, epístolas e *historiae*, entre otros- la prosecución de un objetivo que trasciende la mera catequización y difusión de la doctrina “ortodoxa”: la elaboración e imposición de unas determinadas prácticas, conductas y representaciones simbólicas a través de las cuales habrían pretendido sentar las bases del nuevo mundo cristiano en construcción.

Si ello fue posible, se debió a la versatilidad extrema del obispo tardoantiguo, circunstancia que bien supo expresar Ramón Teja: “el mundo greco-romano creó numerosas figuras que conforman la enorme riqueza de la civilización antigua. Junto al político, podemos distinguir al sacerdote, al jurista, al filósofo, al rétor, etc... por limitarnos a aquellas que son un producto más exclusivo de la civilización clásica. El obispo no es identificable o asimilable con ninguna de éstas, pero tiene un poco de cada una de ellas. Es una especie de poliedro: según el punto de vista del observador, puede aparecer como un sacerdote, un político, un rétor, un jurista, un juez, pero el resultado final es una conjunción de todas ellas”<sup>6</sup>.

En efecto, el obispo tardoantiguo es indudablemente una figura religiosa en la misma medida que una figura política. Miembros de familias enriquecidas, formados en la *paideia* clásica, estaban de por sí llamados a dirigir la sociedad de su tiempo. La condición sacerdotal -como señala Teja- no haría más que proporcionarles un prestigio que reforzaría la capacidad de liderazgo que, por su origen social y formación, estaban de por sí llamados a ejercer. En Occidente -a diferencia de Oriente, donde se afirmaría en medio de una estructura política poderosa- el obispo emergería como el referente social por excelencia ante la progresiva dilución del poder estatal<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> TEJA, R., “La cristianización de los ideales del mundo clásico: el obispo”, en FALQUE, E., GASCÓ, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, Universidad de Sevilla-UIIMP, 1993, p. 213.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 214. Numerosos investigadores han señalado el carácter político de la prédica y acción eclesiástica de los obispos tardoantiguos. Recientemente Claudia Rapp ha analizado la figura episcopal insistiendo en la compleja composición de su autoridad: 1) espiritual, concedida por la divinidad al individuo a título personal y, consecuentemente, existente aún cuando pudiera no ser percibida por quienes circundaran a su detentador;

Asumiendo el rol fundamental que ha correspondido a los *hombres de Iglesia*, en tanto que actores no sólo religiosos sino, acaso fundamentalmente, políticos y sociales, en la construcción del nuevo orden cristiano que emergería del diálogo con las estructuras clásicas y el elemento bárbaro, nos proponemos abordar el discurso episcopal<sup>8</sup> de Cromacio de Aquileia, sujeto que, como veremos, pese a la compleja encrucijada espacio-temporal que signaría su vida y obra, ha merecido escasa atención por parte de la historiografía.

Atentos a tal objetivo, nuestro trabajo presentará una estructura cuatripartita. En la primera parte presentaremos, de modo tan breve como sea posible, el escenario histórico, esto es, las particulares coordenadas espacio-temporales del episcopado cromaciano. Localizaremos Aquileia en el entramado geográfico y social imperial a fin de destacar las particularidades del caso; en segundo lugar, recorreremos los trazos generales de la historia

---

2) ascética, fruto del esfuerzo personal del individuo por alcanzar la perfección personal, objetivo que suponía la dominación del propio cuerpo y la práctica de una conducta virtuosa; 3) pragmática, derivada de la capacidad del sujeto para actuar no ya en beneficio de sí mismo, como en el caso de la ascesis, sino de la comunidad, circunstancia que requeriría la posesión de recursos materiales útiles a tal fin y, en consecuencia, restringiría el disfrute de dicha autoridad a unos pocos individuos acaudalados. Esta composición tripartita haría del obispo un líder tanto religioso como secular, involucrando la administración de su diócesis “very mundane matters from financial administration to building works, while his duties as the shepherd of his flock entail such religious obligations as pastoral care, the preservation of doctrinal unity, and the celebration of the liturgy and other Christian rites” (RAPP, C., *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2005, pp. 3-18). Similares conclusiones han sido alcanzadas a partir de estudios de caso centrados en algunos de los principales referentes episcopales tardoantiguos. Entre ellos, mencionemos la caracterización que Cracco Ruggini traza en torno a Ambrosio de Milán, sujeto que “nonostante la severa disciplina cui si sottopose da vescovo [...] non seppe né volle mai abbandonare il ruolo di *episcopus*-`governante` con il quale era arrivato a Milano verso il 370” [CRACCO RUGGINI, L., “*La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)*”, en AA.VV., *Morfologie sociali e culturali...*, op. cit....”, II, p. 869]; Liebeschuetz, por su parte, ha sostenido que, aún cuando la evidencia existente parecería indicar que “in the Roman Empire of the fourth century Church and secular administration had their separate spheres”, la relación constante de Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla, con el clero y con la feligresía constantinopolitana le habría proporcionado una amplia influencia política, circunstancia que inevitabilmente originaría “friction between an active bishop of Constantinople and the men running the secular administration” y derivaría, finalmente, en la deposición del obispo en el curso de los años 403-404 [LIEBESCHUETZ, J, H, W, G., *Barbarians and bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, Oxford University Press, 1992, especialmente el capítulo 3, “Chrysostom and the politicians” (las citas pertenecen a la página 3)]. La fisonomía multifacética del obispo y el rol destacado que a su figura corresponde en el marco de la sociedad tardoantigua, finalmente, ha sido destacada también por André Guillou a partir del análisis de la *Regula Pastoralis* de Gregorio Magno: “autorité, prestige, fortune, culture, charismes divers, l’image de l’évêque, assis sur la *cathedra*, celle du juge ou du président d’assemblée est celle d’un grand, sinon du plus grand personnage de la société de cette fin du VI<sup>e</sup> siècle” (GUILLOU, A., “L’évêque dans la société méditerranéenne des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles : un modèle”, en *Bibliothèque de l’École des chartes*, 131, 1, 1973, p. 14).

<sup>8</sup> Hace ya más de cuatro décadas Marrou ha llamado la atención respecto de la finalidad política y social de la literatura cristiana al señalar que, en el curso de la Antigüedad Tardía, período “traversée de tant de combats”, la teología es en sí misma controversia y, consecuentemente, serían pocos los tratados doctrinales que no habrían sido inspirados por la necesidad de refutar alguna herejía [MARROU, H. I., *L’Eglise de l’Antiquité Tardive*, Paris, Le Seuil, 1985 (1963), p. 95].

política-eclesiástica de la segunda mitad del siglo IV, coyuntura que derivaría en la oficialización del cristianismo en el 381, escasos años antes del ascenso de Cromacio a la cátedra aquileiense.

En la segunda parte emprenderemos la reconstrucción del Estado de la Cuestión. Puesto que, como veremos, originada en el marco de los estudios confesionales y proyectada inercialmente hacia la mayor parte de los trabajos académicos, la biografía de Cromacio de Aquileia se nutre, aún en nuestros días, en mayor medida de concepciones hagiográficas que de procedimientos historiográficos, será necesario recomponer la biografía del obispo aquileiense a partir del examen de los escasos recursos heurísticos que, útiles a tal fin, han llegado hasta nosotros. Consumada esta tarea, analizaremos las diversas interpretaciones que hasta hoy se han efectuado en torno a su episcopado.

En la tercera parte del trabajo presentaremos nuestra lectura del *corpus* cromaciano. A partir del análisis de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia, así como del abordaje de documentos alternativos, intentaremos, por un lado, percibir tan nítidamente como sea posible el trasfondo histórico imperial y aquileiense de las últimas décadas del siglo IV y las primeras del V para, por otro, atentos a tal coyuntura, recuperar la dimensión política y religiosa de su discurso episcopal.

La cuarta parte, centrada en el análisis de dos colectivos sociales, los *peccatores* y los *barbari*, aquél de significativa presencia en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* pese a su carácter ahistórico, éste tan real como llamativamente ausente en las páginas cromacianas, tendrá dos objetivos: por una parte, instalar la discusión en torno a sus figuras, extrañamente ignoradas por los investigadores; por otra, corroborar la adecuación de nuestra lectura del *corpus* cromaciano, puesto que, efectivamente, el tratamiento en él brindado a *peccatores* y *barbari* bien puede comprenderse a la luz de las hipótesis establecidas en la tercera parte de nuestro estudio.

Finalmente, en las conclusiones, indicaremos las tareas exigidas por la continuidad de nuestra investigación.

Para entonces, esperamos, habremos aprehendido la figura de Cromacio de Aquileia desde una perspectiva estrictamente historiográfica, independiente de los preconceptos de corte confesional que, como veremos, han condicionado, en mayor o menor medida, al análisis de su vida y de su obra. A partir de ello, se apreciará al obispo aquileiense en tanto

que sujeto histórico y, consecuentemente, se vislumbrará la lógica política y social en que se sustenta su acción episcopal.

## 1º PARTE:

### EL ESCENARIO

El mero enunciado “Cromacio, obispo de Aquileia” despierta desconcierto entre el público no especializado y, con más frecuencia de la que cabría imaginar, aún entre los historiadores. El hombre, su espacio y su tiempo han sido víctimas del olvido o, en ciertos casos, del recuerdo distorsionado.

Protagonista de un rol acaso más destacado que el que la Historia le ha reservado, inmerso, por una parte, en un espacio no sólo fronterizo entre el Occidente y el Oriente tardoantiguos sino también entre el mundo romano y el mundo bárbaro y, por otra, en una coyuntura temporal que transformaría para siempre los destinos del Imperio y, con él, del mundo occidental, la figura de Cromacio de Aquileia requiere una revisión profunda y atenta a su contexto vital. Tal es, como señalamos, el objeto de nuestro estudio. En consecuencia, expondremos brevemente a continuación las coordenadas espacio-temporales del episcopado cromaciano.

#### **El espacio: Aquileia antigua**

La fundación de Aquileia en el año 181 a.C. en el noreste de la península itálica, sobre el litoral marítimo de la actual Friul-Venecia Julia, evidenciaba el interés de una Roma en franca expansión por controlar un espacio que, desde tiempos inmemoriales, había constituido un nodo central de los vínculos entre la Europa occidental y el mundo griego-oriental<sup>9</sup>. Su importancia estratégica conduciría, en las décadas siguientes a su fundación, a

---

<sup>9</sup> AZZARA, C., *Venetiae. Determinazione di un'area regionale fra antichità e alto medioevo*, Fondazione Benneton Studi Ricerche / Canova, Treviso, 2002 (1994), p. 17. La obra constituye un punto de referencia obligatorio para el conocimiento y análisis de los acontecimientos políticos y sociales que afectaron la región Veneto-Istria desde el período augustal hasta el comienzo del siglo IX. En buena medida, nuestro abordaje del espacio aquileiense desde su fundación hasta mediados del siglo V seguirá las líneas trazadas por el

la adición de tres nuevas calzadas al trazado viario preexistente en la región. Partiendo de Aquileia, se dirigían respectivamente hacia Bolonia, Genova y Adria, integrándose a partir de aquellos puntos centrales en el entramado comunicacional de la península. Emplazada a pocos kilómetros del mar, Aquileia desempeñaría un rol protagónico en la integración regional: el vecino puerto de Grado, de igual modo que los de Adria, Altino y otros menores como *portus Brundulum*, *portus Aedro* y *Portum*, constituiría un punto neurálgico para el acceso militar y comercial al Nórico, a la Panonia, a la Istria y, en general, al mundo Oriental.

La subdivisión de la península en *regiones* que tendría lugar entre el 18 a.C. y el 6 d.C., en tiempos de Augusto, integraría la ciudad a la *X Regio*, conocida también como *Venetia et Histria* en alusión a los nombres de las dos etnias entonces predominantes en el espacio nororiental de la península, los venetos y los istros. Por su localización fronteriza, la historia de la *regio* en general, pero la de Aquileia en particular, estaría inevitablemente vinculada a los avatares de las relaciones entre el Imperio y los pueblos bárbaros situados más allá del *limes* romano. Las circunstancias harían de la ciudad, en el curso de los dos primeros siglos de la era cristiana, residencia transitoria de los emperadores -como ocurriría en ocasión del avance de cuados y marcomanos en tiempos de Marco Aurelio<sup>10</sup>, o cuando, en la década final del siglo II, acogiera a Septimio Severo- ya fuese en el curso de las campañas orientadas a la conquista del espacio danubiano o en ocasión de acciones militares tendientes al mantenimiento del orden de las naciones extranjeras. Es indudable que este rol contribuyó sensiblemente al desarrollo urbano, económico y social aquileiense<sup>11</sup>.

A partir del siglo III, en el marco del desplazamiento del centro de gravedad militar y político romano hacia el norte de la península<sup>12</sup>, la *Venetia* acogería tropas permanentes,

---

historiador veneciano en el primer capítulo de dicho trabajo, “La *Venetia et Histria* in epoca romana”, pp. 17-35.

<sup>10</sup> AZZARA, C., *Las invasiones bárbaras*, Granada, Universidad de Granada-Universitat de València, 2004 (1991), p. 56.

<sup>11</sup> CROCE DA VILLA, P., “Aquileia e Iulia Concordia: evoluzione urbanistica di due città di frontiera”, en *Simulacra Romae: Roma y las capitales provinciales del occidente europeo: estudios arqueológicos*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2007, p. 333. El artículo presenta un interesante detalle del progreso del paisaje urbano aquileiense desde su fundación hasta el siglo V, incluyendo, además, descripciones y representaciones de la planta urbana y de los edificios que la integraban.

<sup>12</sup> CRACCO RUGGINI, L., “Storia totale di una piccola città: Vicenza romana”, en *Storia di Vicenza, I: il territorio la preistoria l'età romana*, en BROGLIO, A., CRACCO RUGGINI, L. (a cura di), Vicenza, Neri Pozza, 1987, p. 276.

cuya presencia favorecería aún más el comercio local y la creación de nuevas estructuras logísticas. Así lo evidencia Herodiano al narrar los avatares de la campaña militar de Maximino el Tracio, ocurrida en el 238. Según su relato, Aquileia era para entonces un núcleo poblacional denso que, por su localización, se erguía como punto de desembocadura de los productos de tierra adentro y, al mismo tiempo, como sitio de ingreso de las mercancías que, desde ultramar, llegaban al interior de la península, desempeñando un rol económico vital en tanto que puente entre los mercados italianos y los territorios ilíricos. Además, añade el funcionario imperial, la ciudad disponía de una importante producción interna, principalmente vinícola<sup>13</sup>.

Superada la crisis política e institucional del siglo III, la trascendencia geopolítica de Aquileia se pondría de manifiesto cuando, en el año 292 y en el marco de las reformas de Dioclesiano, devendría *caput Provinciae* de la nueva *VIII provincia Venetia et Histria*. Como consecuencia de la designación, se fijaría en la ciudad la residencia del gobernador y se instalaría una ceca que operaría desde el 296 hasta el 425. Aquileia sumaba así a su rol de centro económico, cultural y religioso de principal importancia la condición de principal polo administrativo y político de la provincia, compartiendo únicamente con Milán la primacía en toda la Italia septentrional<sup>14</sup>.

Quizá como consecuencia de este mismo protagonismo político, *Venetia et Histria* y su ciudad cabecera serían no sólo escenario destacado de las múltiples luchas dinásticas del siglo IV sino que, además, su dominio constituiría una piedra angular para el control de la península en su conjunto. Los conflictos entre Constantino y Majencio, entre Constantino II y Constante, entre Constancio II y Juliano estarían vinculados en mayor o menor medida al área véneta y a la historia aquileiese, así como también lo estaría el que sería acaso el más célebre de todos ellos: el que enfrentó a Teodosio y Máximo, ajusticiado en el año 388 en la misma Aquileia donde se había refugiado.

Aunque es difícil pensar que los constantes desplazamientos militares padecidos por el Véneto a lo largo del siglo IV no hubieran debilitado la prosperidad de la región, el declive de Aquileia se manifestaría recién en el curso de la primera mitad del siglo V y como consecuencia del continuo desgaste al que sería sometida por los pueblos bárbaros.

---

<sup>13</sup> Véase al respecto AZZARA, C., *Venetiae...*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>14</sup> CROCE DA VILLA, P., "Aquileia e Iulia...", *op. cit.*, pp. 334-335.

En el año 401 Alarico y sus hombres incursionaban en la ciudad<sup>15</sup>. En el curso de los dos años siguientes, Estilicón lograba detener su avance proporcionando a los ejércitos godos tres derrotas que, como se apreciaría en el 408, cuando la ciudad padecería un nuevo embate, no serían definitivas. Pese a todo, la ruina aquileiense se demoraría hasta el 452, ocasión en la cual, tras tres años de asedio, Atila tomaría y devastaría la ciudad antes de abandonarla. Aquileia, debilitada a causa de los prolongados conflictos y destinada a desempeñar un rol secundario como consecuencia del desplazamiento de la corte imperial desde Milán hacia Ravena, no conseguiría recuperarse de este último golpe<sup>16</sup>.

### **El tiempo: el Imperio y Aquileia en la segunda mitad del siglo IV**

Los avatares político-religiosos del siglo IV son bien conocidos<sup>17</sup>. La Gran Persecución de Dioclesiano, las luchas dinásticas entre los tetrarcas, el acceso de Constantino al poder unipersonal, su famosa e indescifrable “conversión”, el edicto de Milán, la manifestación del disenso dogmático al interior de la comunidad eclesiástica, el concilio de Nicea, el bautismo filoarriano del propio Constantino a manos de Eusebio de Nicomedia, la división del Imperio entre sus hijos, Constantino II, Constante y Constancio II son acontecimientos tan abordados por la historiografía y, consecuentemente, tan familiares para el investigador que no creemos necesario introducirnos en ellos al momento de establecer las coordenadas temporales imprescindibles para la comprensión de nuestro objeto de estudio. Igualmente conocidos, pero ineludibles a nuestros fines, resultan los hechos que signarían la suerte del Imperio a partir del reinado de Constancio II. En consecuencia, recorreremos a continuación, selectiva y sumariamente, la última mitad del siglo IV deteniéndonos en aquellos sucesos que nos permitan comprender de modo más acabado la coyuntura histórica en que se desarrollaría el episcopado cromaciano.

Tras la derrota propinada a su hermano niceno Constante, quien se quitaría la vida poco después, en agosto del año 353, Constancio II se convertía en el único dueño de un

---

<sup>15</sup> AZZARA, C., *Las invasiones...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>16</sup> AZZARA, C., *Venetiae*, *op. cit.*..., p. 35.

<sup>17</sup> Remitimos para el desarrollo de los acontecimientos así como para la presentación y discusión de las principales problemáticas vinculadas con el desarrollo del cristianismo de los siglos I a V a MAYEUR, J.-M., PIETRI, CH., PIETRI, L., VAUCHEZ, A., VENARD, M., (direc.), *Histoire du christianisme. 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, 1995 y a SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *Historia del cristianismo. I. El mundo Antiguo*, Madrid, Trotta, 2003, obra que compendia los valiosos aportes efectuados por la historiografía española en los años recientes en torno al desarrollo del cristianismo antiguo.

Imperio que, nuevamente territorial y políticamente unificado, padecía no obstante las consecuencias de los desencuentros en materia religiosa. Como ningún otro emperador hasta entonces, aferrándose al hecho de que su condición de líder político presuponía también, en tanto que *pontifex maximus*, la conducción religiosa de los territorios imperiales, pretendería hacer de su voluntad dogma de fe. De tal modo, desestimando las posturas extremas que impedían el consenso -el *homooúsios* niceno y el arrianismo anomeo o radical- elaboraría, asistido por ciertos obispos hasta entonces alineados en las filas eusebianas partidarias del *homoioúsios*, como Acacio de Cesarea y Marcos de Aretusa, una confesión de fe doctrinalmente localizable entre el *homooúsios* y el *homoioúsios*, pues si aquél sostenía la identidad de sustancia entre el Padre y el Hijo y éste la semejanza en cuanto a la sustancia, el credo *homeo* establecía apenas la semejanza según las Escrituras. Tal fórmula constituía una elaboración mucho menos doctrinal que política pues, pretendiendo ser lo suficientemente amplia como para ser aceptada por los partidarios de unas y otras facciones, no resolvía las dificultades teológicas de base, razón por la cual el credo *homeo* dejaría de ser una opción viable a la muerte de su propulsor.

No obstante, antes de ello, a lo largo de la década del cincuenta del siglo IV, la lucha por su imposición traería importantes consecuencias. Los concilios de Arlés (353), Milán (355), Sirmium (357), Seleucia-Rimini (359) y Constantinopla (360) derivarían en la condena y exilio de quienes se oponían al proyecto político-religioso del emperador. De tal modo, obispos defensores del *homooúsios* como Atanasio, Hilario de Poitiers, Rodanio de Tolosa, Lucifer de Cagliari y Osio de Córdoba deberían emprender el camino del exilio y, desde allí, tomar conocimiento del triunfo, aunque breve, de los *homeos* en Seleucia-Rimini y Constantinopla.

Entre los obispos dispuestos a acatar, ya fuese a causa de la convicción, ya a causa del temor, la voluntad del emperador, se encontraba Fortunaciano, quien en el concilio de Milán, suscribiría la condena de Atanasio, campeón de la fe nicena con el que diez años atrás había celebrado la Pascua en su ciudad, Aquileia, cuya sede episcopal ocupaba. Independientemente de la profundidad del compromiso asumido por Fortunaciano con el arrianismo anomeo, es indudable su alineación entre quienes promovieron la condena de Atanasio, lo que implicaba, en la práctica, su oposición al nicenismo.

Qué implicancias tuvo el acercamiento de Fortunaciano a las tesis homeas para la comunidad cristiana aquileiense es objeto de debate<sup>18</sup>. De todos modos, el respaldo a la condena de Atanasio y a las tesis homeas promulgadas por Constancio II, el testimonio jeronimiano<sup>19</sup> -sobre el que luego retornaremos- atestiguando el rol desempeñado por los miembros del *monasterium* aquileiense en la expulsión del arrianismo de la ciudad, la insistencia cromaciana en la divinidad del hijo y la consecuente condena de sus detractores, son a nuestro entender indicios que permiten caracterizar a la Aquileia de la segunda mitad del siglo IV, si no como una ciudad arriana, sí al menos como una ciudad afectada por el arrianismo.

El año 361 sería testigo de la exposición pública del revolucionario proyecto juliano de restauración social y religiosa basado en la religión tradicional. El plan comprendía desde la reconstrucción de un poder civil que impusiera su autoridad sobre los poderes militares hasta la reducción de impuestos y el fin de los abusos de los recaudadores sobre los sectores más perjudicados de la sociedad. Tales objetivos, pensaba el nuevo emperador Juliano, no serían alcanzables sin el previo restablecimiento de los cultos tradicionales y la abolición de los costosos privilegios del clero cristiano. Finalizadas las exenciones a comienzos del año 362, declarada una libertad religiosa que, a diferencia de la promulgada por Constantino en el 313, acaso tuviese como objetivo promover la autodestrucción de las múltiples facciones cristianas al permitir su libre circulación, promovió la reconstrucción de los templos dedicados a las deidades tradicionales, ya fuese destinando fondos públicos a tal fin o restituyendo los bienes expropiados por los cristianos. Las expectativas julianas, sin embargo, se resquebrajarían pronto: ante el peligro y al menos temporalmente, los cristianos harían a un lado sus diferencias en búsqueda de la supervivencia.

Tras la pronta muerte de Juliano en el frente persa, los reinados de Joviano (363-364) y Valentiniano I (364-375) estarían marcados por la prudencia religiosa. El

---

<sup>18</sup> En su monumental, ya clásica pero aún vigente *La crisi ariana nel IV secolo*, tras manifestar las dificultades existentes para determinar el carácter o no arriano -en cualquiera de sus modalidades- de una determinada comunidad urbana, Simonetti no ubica a Aquileia entre los escenarios en que la disidencia arriana habría calado profundamente [SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 11), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1975, pp. 554-559]. La misma opinión manifiesta Cracco Ruggini al indicar que la crisis arriana no habría alcanzado a sacudir gravemente a la comunidad cristiana local (CRACCO RUGGINI, L., "Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia", en *Antichità Altoadriatiche*, XII, 1977, p. 354). Opinión contraria presenta Meslim al señalar a Aquileia como una de las sedes afectadas por la difusión del arrianismo en occidente [MESLIM, M., *Les ariens d'Occident (335-430)*, París, 1967, p. 416].

<sup>19</sup> Véase nota n° 57.

cristianismo niceno, sería beneficiado nuevamente por la política religiosa de ambos emperadores. Tal coyuntura permitiría el acceso a la silla aquileiense de Valeriano (368?-388), cuyo episcopado significaría un golpe de timón en la política religiosa de la ciudad. Su decidida acción a favor de la fe nicena colocaría a Aquileia entre los bastiones occidentales de la resistencia al arrianismo en sus diversas modalidades y, sin duda, haría de la ciudad el principal reducto “ortodoxo” -si así podemos denominar a una confesión de fe que aún pugnaba por su hegemonía- del norte de la península itálica, en tiempos en que, por ejemplo, la cátedra de Milán estaba ocupada -y lo estaría hasta el año 374-, por el semiarriano Auxencio.

A la muerte de Valentiniano I, el mando del Imperio Occidental quedaría en manos de Graciano (375-383) quien, secundado por el niceno obispo de Roma, Dámaso, (366-384), y Ambrosio, obispo de Milán (374-397), sería protagonista de un verdadero punto de inflexión en la política religiosa imperial. No obstante, mientras en Occidente se gestaba el acuerdo que culminaría con la oficialización del nicenismo, la situación oriental era muy diferente: el emperador Valente (364-378), bautizado en el arrianismo, perseguía incansablemente a los nicenos. Sin embargo, la catastrófica derrota y muerte del emperador en ocasión del combate librado ante los godos en Adrianópolis el 8 de agosto del 378 tendría consecuencias en el entramado político y religioso imperial: con un ejército diezmado y desmoralizado y una Iglesia dividida e inoperante el aparato estatal oriental evidenciaba una profunda crisis de autoridad<sup>20</sup>. Se imponía la pronta elección de “un nuevo emperador enérgico y capaz de hacer valer su autoridad, tanto en la labor de reconstrucción del ejército como en la imposición del orden en el seno de una Iglesia cuya desunión constituía una verdadera sangría de energías”<sup>21</sup>. De tal modo, al momento de su designación como emperador de Oriente, Teodosio no pudo más que abrazar el nicenismo<sup>22</sup>, señal inequívoca de que el Estado romano, liderado ahora por dos

---

<sup>20</sup> GÓMEZ-VILLEGAS, N., “Respuestas a la crisis de Adrianópolis: la subida al poder de Teodosio I”, en *Iberia*, 2, 1999, p. 112.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 113.

<sup>22</sup> Al respecto, Escribano Paño sostiene que, dada la firme identidad entre política y religión, la derrota militar de Valente significaba, a la vez, el fracaso del homeísmo, por lo que su sucesor, fuera quien fuera, no sólo estaba obligado a detener la amenaza goda sino también a alejarse del arrianismo. Tal circunstancia, hábilmente instrumentada en su favor por la jerarquía eclesiástica nicena, y no sólo sus propias convicciones religiosas, sería la causa principal de la orientación religiosa de Teodosio [ESCRIBANO PAÑO, M.V., “Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis* (C.Th. 16, 5, 6. 381), en *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, LI, 2004, p. 144-145]. Similar opinión manifiesta Gómez-Villegas al

emperadores nicenos, Graciano en Occidente y Teodosio en Oriente, daba comienzo a un proceso de unificación político-religiosa basado en la fe nicena<sup>23</sup>.

El viraje religioso parecía inevitable. Graciano y Teodosio se esforzarían por manifestar su voluntad de integrar a la jerarquía nicena en las estructuras imperiales, temerosos cada uno de ellos de que los principales referentes eclesiásticos encontrasen en su oponente un mejor partido. En el año 379 Graciano prohibiría toda reunión de herejes y toda enseñanza por ellos propinada, además de otorgar jurisdicción en materia civil a los sínodos impulsados por los cristianos nicenos. Poco después, en febrero del año 380, Teodosio preparaba su arribo a Constantinopla dictando el edicto de Tesalónica, por medio del cual llamaba a la observancia de la religión *quam diuinum Petrum apostolum tradidisse Romanis* sin aludir, no obstante, a los principios de Nicea, sino a la profesión de fe de Dámaso de Roma y de Pedro de Alejandría, como criterio de ortodoxia. Ordenaba, además que recibieran el *nomen christianorum catholicorum* quienes tal fe profesasen, haciéndose notar que aquellos *dementes uesanosque* que sostuviesen un dogma herético sufrirían, en primer lugar, el castigo divino y, luego, el del Estado<sup>24</sup>. Cuando finalmente entrase en Constantinopla, en noviembre del mismo año, se apresuraría a expulsar de la sede de la ciudad al arriano Demófilo, quien sería sustituido por Gregorio de Nacianzo. A partir de entonces, se emitirían numerosos edictos condenando a los herejes, a los paganos, a los

---

señalar que, independientemente de la condición cristiana de Teodosio al momento de su nombramiento como emperador, “la forma concreta de su fe, anunciada en el edicto de enero del 380 (*Cunctos populos*), pudo ser fruto de las presiones del ambiente en el que vivió, sobre todo en Tesalónica, tras su subida al poder” (GÓMEZ-VILLEGAS, N., “Respuestas a la crisis de Adrianópolis...”, *op. cit.*, p. 121). En el mismo sentido se expresan MCLYNN, N., “Theodosius, Spain and the Nicene Faith”, en PÉREZ, C., TEJA, R., (Eds.), *Congreso Internacional “La Hispania de Teodosio I”*, Salamanca, 1997, pp. 171-176 y, en la misma obra, LIZZI, R., “La política religiosa de Teodosio I”, pp. 323-361. Para un análisis en profundidad de la consustancialidad entre la religión y la política en Roma, véase SCHEID, J., *La religione a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1998 (1983).

<sup>23</sup> GÓMEZ-VILLEGAS, N., “Respuestas a la crisis de Adrianópolis...”, *op. cit.*, p. 114.

<sup>24</sup> C. Th. XVI, 1, 2: *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali uolumus religione uersari, quam diuinum petrum apostolum tradidisse romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum uirum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam euangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos uero dementes uesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, diuina primum uindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.* En *Les lois religieuses des empereurs romains. De Constantin à Théodose II (312-438), Vol. 1. Code Théodosien. Livre XVI*, (Sources Chrétiennes, 497), texte latin THEODOR MOMMSEN; traduction JEAN ROUGE, Paris, Du Cerf, 2005 (en adelante C. Th.), p. 114.

judíos, es decir, a toda creencia o práctica que disintiera con los principios del cristianismo niceno. Sobre este punto volveremos más adelante.

La sanción de la nueva política religiosa oficial se plasmaría en el mes de mayo del año 381, en ocasión del inicio de las sesiones del concilio de Constantinopla, segundo ecuménico en virtud de que sus resoluciones conciliares serían aprobadas por todas las Iglesias.

Probablemente fuesen el ya aludido celo niceno del obispo aquileiense, Valeriano, y la localización geográfica de la ciudad lo que haría de Aquileia sede de un concilio occidental en el que treinta y dos obispos se reunirían, bajo la presidencia de aquél, pero bajo la dirección efectiva de Ambrosio de Milán, a fin de confirmar la consustancialidad y la coeternidad del Padre y el Hijo y, con ello, proporcionar un golpe de gracia al cristianismo arriano del norte de la península itálica a través de la condena de sus figuras más destacadas, los obispos ilíricos Paladio de Ratiaria y Secundiano de Singidunum, y el presbítero Attalo, seguidor de Juliano Valente, obispo arriano de *Petovium*.

El concilio se desarrolló en una única jornada: el 3 de septiembre del 381, es decir, apenas dos meses después de finalizadas las sesiones constantinopolitanas. Entre los asistentes se encontraba un presbítero aquileiense, Cromacio de Aquileia, que, como veremos más adelante, tomaría la palabra en dos ocasiones. Pese a la petición de los acusados de someter las deliberaciones a un árbitro ajeno a la jurisdicción eclesiástica, la jornada terminaría con la anatemización de ambos obispos, sentenciados, por supuesto, a la pérdida de sus sillas episcopales<sup>25</sup>.

Pero la escalada nicena no se detendría allí. En el año 382, tras convertirse en el primer mandatario que despreciaba el título de *pontifex maximus* en la milenaria historia romana, Graciano operaba la escisión definitiva entre el Estado imperial y la religión tradicional al suprimir el subsidio oficial del culto público, procedimiento legal que sería acompañado en el plano simbólico por el retiro del altar de la Victoria de la Curia. Por supuesto, tales actitudes no podrían más que enajenarle las simpatías de la aristocracia

---

<sup>25</sup> Conocemos no sólo los pormenores del debate gracias a la afortunada subsistencia de las actas conciliares, editadas en ZELZER, M. (Recensuit), *Sancti Ambrosii Opera. Pars X: Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta Concilii Aquileienseis*, (Corpus Christianorum Ecclesiarum Latinorum 82/III), 1982, (en adelante CCEL 82/II), pp. 313-368, sino que también, circunstancia excepcional, se conservan ciertos comentarios y observaciones arrianas al texto del concilio efectuados marginalmente en el *Parisinus 8907*, códice de la primera mitad del siglo V [GRYSON, *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, (Sources Chrétiennes, 267), Paris, Du Cerf, 1980].

pagana, algunos de cuyos principales representantes -Símmaco, Flaviano, Pretestato, Rufo Albino-, por otra parte, habían padecido la exclusión de los más altos cargos políticos, como la prefectura urbana, entre el 376 y el 383, en favor de cristianos. Atentos a tales circunstancias se comprende sencillamente la inacción aristocrática ante la usurpación de Máximo y el asesinato del emperador<sup>26</sup>.

Cómo Teodosio I se erigiría en el año 394 en el único líder<sup>27</sup> de un imperio nuevamente unificado tras derrotar a Magno Máximo, restaurar en el trono de Occidente a Valentiniano II y vencer a quien se alzara con el poder tras el asesinato de éste, Eugenio, en la batalla del río Frígido; cómo Ambrosio de Milán sometería progresivamente a su autoridad episcopal al propio emperador Teodosio a partir de la resolución de las crisis suscitadas por el asunto del altar de la diosa Victoria, de las basílicas milanesas y de la quema de la sinagoga de Calínico, son circunstancias tan conocidas que, en procura de la síntesis y considerando que la voluntariamente breve reconstrucción histórica efectuada es suficiente para apreciar la encrucijada espacial y temporal en que se desarrolla el episcopado cromaciano, evitaremos aquí su tratamiento.

Tales coordenadas sin duda habrían de condicionar la actuación de Cromacio de Aquileia cuando, hacia finales del año 388 o comienzos del 389, asumiera la dirección espiritual de la ciudad norditálica. Como vemos, la frontera es su espacio: Aquileia, tierra de encuentro de realidades diversas: Occidente y Oriente, la civilización y la barbarie, la *Venetia* y el Ilírico. Pero la frontera también es su tiempo: la era romana debe ceder ante los *christiana tempora*. En qué medida y de qué modo lo que ha llegado hasta nosotros del discurso episcopal cromaciano habría tenido como finalidad facilitar a su auditorio

---

<sup>26</sup> Reflejamos aquí los procesos y sucesos que culminarían con la usurpación de Máximo tal como los reconstruye Escribano Paño. Pese que el usurpador había proclamado su *fides catholica* ante el mismo obispo de Roma, Siricio, adhesión que refrendó, además, con su accionar en el *certamen* priscilianista, la intelectualidad ambrosiana sometería la figura de Máximo a la *damnatio memoriae*. Escribano Paño percibe en ello un ejemplo manifiesto de la denigración, corroborada a lo largo de toda la historia romana, con que el vencedor estigmatiza a su enemigo y justifica su triunfo y poder en el marco de las luchas por el ascenso al trono [ESCRIBANO PAÑO, M. V., "Usurpación y religión en el S. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legislación política", en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, (Antigüedad y Cristianismo, VII), Murcia, 1990, principalmente pp. 257-260].

<sup>27</sup> Por supuesto, los documentos reflejan en forma muy dispar la figura e imperio teodosianos. Observado por los historiadores cristianos como campeón de la ortodoxia e instrumento divino para la conversión del Imperio, los intelectuales paganos harían de él un tirano impío, responsable de la caída de Roma en manos de los godos en el año 410 a causa de su apartamiento de la religión tradicional. Al respecto, véase CRACCO RUGGINI, L., "The ecclesiastical histories and the pagan historiography: providence and miracles", en *Athenaeum*, 55, 1977; ESCRIBANO PAÑO, M. V., "Tryphé y cristianismo en Zósimo: la representación tiránica de Teodosio", en *Athenaeum*, 86, 2, 1998.

aquileiense la aprehensión de tal coyuntura y orientar su transformación de modo tal que fuese posible hacer del espacio aquileiense un espacio cristiano y niceno constituirá, luego de recorrer las lecturas que los diversos investigadores han efectuado acerca de este mismo fenómeno, el objetivo principal de la tercera parte de este trabajo.

## 2º PARTE:

### ESTADO DE LA CUESTIÓN

Lo storico è libero di scegliere il suo problema, è libero di scegliere la sua ipotesi di lavoro, è libero di scegliere la forma di esposizione in cui racconterà i suoi risultati [...] Lo storico è soprattutto libero di portare in una ricerca storica la ricchezza dei suoi convincimenti e delle sue esperienze. Se è un ebreo, un cristiano o un mussulmano credente, naturalmente porterà la sua fede nella ricerca. Se è un seguace di Marx, Max Weber, Jung, Braudel, naturalmente adotterà il metodo del suo maestro. Giudaismo, Cristianesimo, Islam, Marx, Weber, Jung, Braudel, quando si entra nel campo della ricerca storica, insegnano a porre specifiche domande alle fonti, ma non determinano la risposta delle fonti. L'arbitrio dello storico cessa quando egli si trova a interpretare un documento. Ogni documento è quello che è: va trattato tenendo conto delle sue caratteristiche. Una semplice casa non diventa un santuario perché lo storico è religioso. Ed Erodoto non diventa un documento di lotta di classe perché lo studia un storico marxista. Esiste un necessario rispetto per ciò che i documenti dicono e suggeriscono<sup>28</sup>.

#### I.- Apuntes metodológicos

Documentos escritos de índole diversa, restos arqueológicos, obras de arte, entre otros testimonios, asisten al historiador en su reconstrucción de los acontecimientos del pasado. Pero, a la vez que lo asisten, lo condicionan. Su escasez dificulta el conocimiento: en tal caso, como apuntara el genial historiador italiano, "lo storico deve dire: non capisco"<sup>29</sup>. En otros, la abundancia podría tanto proporcionarle el más propicio escenario para la construcción historiográfica como obligarlo a someter el material heurístico a un arduo proceso de depuración. A cuál de estas situaciones deberá enfrentarse el investigador dependerá en buena medida de su objeto de estudio.

---

<sup>28</sup> MOMIGLIANO, A., "La regole del giuoco nello studio della storia antica", en *Storia e storiografia antica*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 21.

<sup>29</sup> *ID.*, p. 18.

Sin embargo, fuese cual fuese el objeto abordado y fuese cual fuese el consecuente *corpus* documental del que se dispusiese, existe un axioma elemental que el historiador no puede transgredir: el historiador analiza el pasado a través de las fuentes. La diferencia entre éste y el novelista reside allí, en la observancia de los documentos del pasado al momento de reconstruir los acontecimientos. A decir de Momigliano, “il romanziere è libero di inventare i fatti [...], mentre lo storico non inventa fatti. Poiché il mestiere dello storico consiste nel raccogliere e interpretare documenti per ricostruire e comprendere gli avvenimenti del passato, se non ci sono documenti, non c'è storia”<sup>30</sup>.

Nada puede cuestionarse a quien escribe novelas, incluso novelas históricas, sin observar los testimonios: su trabajo se encuadra en la literatura, no en la historiografía. En tal caso podría plantearse el problema siguiente: que el lector, desconociendo tal circunstancia, creyera que el relato al que se enfrenta ha sido escrito siguiendo los principios del método historiográfico y, luego, confundiera literatura e historia. De nada, no obstante, podrá inculparse al autor, malentendido por su audiencia.

El problema se plantea cuando es el historiador, de oficio o aficionado, quien realiza su trabajo, -es decir, construye historia- malinterpretando o, peor aún, desatendiendo, los documentos. El resultado de tal situación es necesariamente el fraude: el lector, que en la inmensa mayoría de los casos desconoce los recursos heurísticos disponibles, que no posee las competencias necesarias para abordarlos en su lengua originaria y que, consecuentemente, está imposibilitado para determinar si la selección y utilización ha sido metodológicamente correcta, confiará, en última instancia, en las conclusiones que se le proponen, sean éstas o no válidas.

¿Qué motivos podrían conducir al investigador a componer un relato independiente del documento, es decir, un relato carente de valor histórico? La pregunta admite diversas respuestas. La primera -y más obvia- es el desconocimiento. Sometamos a un historiador al análisis de unas coordenadas espacio-temporales ajenas a su especialización y pronto, a no ser que posea el sentido común y la dignidad profesional suficientes para señalarnos su incompetencia, asistiremos a una exposición irreverente.

En otros casos, aún peores, no se abordan los documentos o se los aborda parcialmente como consecuencia de posiciones preasumidas: el historiador o bien cree que

---

<sup>30</sup> *ID.*, p. 17.

los documentos responderían a sus preguntas de un modo favorable a sus presupuestos dogmáticos si se los consultara, de modo que no tiene sentido hacerlo, o bien sabe, si alguna vez se asomó a ellos, que sus conclusiones no soportarían la más elemental confrontación con el material heurístico, de modo que se prefiere ignorarlos parcial o totalmente. ¿Pero qué razón puede existir para distorsionar voluntariamente el conocimiento del pasado? Entre otras, como recordaba el propio Momigliano, la historia es frecuentemente forzada por el beneficio político, por el rédito económico, por el propio placer de burlar al especialista o, lo que aquí nos atañe, por el “fraude pio”, “fenomeno di vita religiosa ben noto”<sup>31</sup>.

Con frecuencia, por otra parte, las conclusiones así alcanzadas conquistan, por el motivo que fuere, una posición tan predominante en lo que al sujeto de estudio en cuestión respecta como para perpetuarse en el tiempo y constituirse en punto de partida y condicionante de los estudios posteriores, aún de aquellos realizados de acuerdo a estrictas normativas metodológicas: el procedimiento falaz, el error procedimental, ha quedado tan lejos en el tiempo, tan oculto en el cúmulo de publicaciones que parece no existir ya motivo alguno para visitar nuevamente aquellas obras del pasado. La pseudo-historiografía consigue, así, sobrevivir y convivir, cuando no imponerse, con el trabajo del historiador.

Este problema historiográfico afecta, a nuestro entender, los estudios hasta aquí realizados en torno a la figura y la obra de Cromacio de Aquileia. La aceptación y reproducción acrítica de unos postulados nacidos en el campo de la historia confesional distorsionan la comprensión del objeto abordado. Por un lado, de la premisa de la santidad cromaciana se originó una reconstrucción biográfica tal que, pretendidamente historiográfica, se aproxima en demasía a la literatura hagiográfica; por otro, la convivencia de aquella premisa con una comprensión errónea de las vicisitudes sociales y políticas que afectaron a los territorios del Imperio romano en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V, habilitaron un análisis de su actividad episcopal fundada en el más absoluto desconocimiento -y con ello queremos decir tanto ignorancia como interpretaciones inadecuadas y silenciamiento- de los documentos.

Atentos a esta circunstancia, consideramos que la descripción del Estado de la Cuestión de los estudios en torno a Cromacio de Aquileia no amerita únicamente exponer

---

<sup>31</sup> *ID.*, p. 20.

los diversos modos en que ha sido comprendida la actuación del obispo al frente del cristianismo aquileiense -labor que emprenderemos en la segunda sección de este capítulo- sino también presentar y reconsiderar, condicionados por los límites que imponen tanto el escaso registro documental existente como el proceder historiográfico, las poco numerosas reconstrucciones hasta hoy efectuadas de la biografía cromaciana. Emprendemos a continuación esta tarea.

## II.- Cromacio de Aquileia: biografía

Nada hay en el *corpus* cromaciano que nos ayude a reconstruir la biografía de su autor. No encontramos en él referencias ni a su nacimiento, ni a su infancia, ni a su familia, ni a su formación y estudios, ni a sus vínculos con personaje alguno del mundo político o eclesiástico de entonces. Ningún Paulino, ningún Marco el Diácono, se preocupó por escribir la biografía de Cromacio. Consecuentemente, a fines de conocer lo poco que puede ser conocido acerca de la vida de Cromacio de Aquileia, no podemos más que recurrir a las escasas referencias que al respecto hallamos en los escritos de sus contemporáneos. No obstante, debemos asumir las limitaciones de este aparato testimonial, ya que las referencias con las que hemos dado conforman un conjunto tan pobre cuantitativa como cualitativamente: cuantitativamente porque, como veremos en las próximas páginas, apenas contamos con unas pocas decenas de referencias a Cromacio en la totalidad de la literatura antigua y medieval, procedentes principalmente de las obras de Jerónimo, Rufino, Ambrosio, Paladio y Juan Crisóstomo; cualitativamente, porque, en conjunto, sólo iluminan, y con luz tenue, algunos aspectos de su vida.

Tal circunstancia no ha impedido, sin embargo, que el padre Joseph Lemarié, O.S.B.<sup>32</sup>, en el estudio introductorio a su edición de los *Sermones*<sup>33</sup>, estableciera los trazos generales de una biografía cromaciana que, en muchos aspectos, no encuentra aval en el registro documental. Reconstruye la vida del obispo aquileiense en un breve relato tan colorido en su conjunto como en muchos aspectos injustificado: en los mejores casos, da por ciertas afirmaciones dudosas o que únicamente podrían hallar lugar en la biografía cromaciana a partir de la analogía; en los peores, hace del deseo personal o de la praxis

---

<sup>32</sup> Orden de San Benito.

<sup>33</sup> LEMARIE, J., "Introduction", en *Cromace d'Aquilée. Sermons*, I, (Sources Chrétiennes 154), Introduction, texte critique, notes par JOSEPH LEMARIE; traduction par HENRI TARDIF, Du Cerf, Paris, 1969, pp. 9-122.

episcopal deseada una realidad. Así, encontramos un obispo en permanente contacto epistolar con los misioneros encargados de difundir el cristianismo en las regiones del norte, actuando como árbitro en disputas judiciales, refugiándose en Grado junto con sus fieles, en reiteradas ocasiones, para escapar de las invasiones bárbaras, oportunidades en las que habría colaborado al desarrollo de la comunidad cristiana de la vecina ciudad portuaria. Más propia, incluso, del fiel que del historiador es su reconstrucción de la personalidad del obispo de Aquileia, a su entender, uno de esos seres a los que no se puede dejar de amar y venerar, dueño de un alma santa y de un carácter extremadamente pacífico<sup>34</sup>.

Desafortunadamente, esta articulación de noticias históricas proporcionadas por las fuentes, analogías no explicitadas y apreciaciones personales, ha servido de inspiración a los investigadores que, posteriormente, se han detenido sobre la figura de Cromacio de Aquileia. En algunos casos, como el de Cuscito<sup>35</sup>, la dependencia respecto de los trazos biográficos trazados por Lemarié es tan completa que se reproducen las informaciones aparentemente históricas junto con aquellas carentes de todo sustento documental, adoptando incluso, con escasas variantes, la terminología por aquél empleada<sup>36</sup>. En otros, sea por la advertencia de su inadecuado proceder, sea por los estrechos márgenes espaciales

---

<sup>34</sup> Entre otros infundados aportes lemarianos a la biografía de Cromacio de Aquileia. En LEMARIE, J., "Introduction", en *Cromace d'Aquilée...*, *op. cit.*, pp. 46-51.

<sup>35</sup> CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, Associazione Nazionale per Aquileia, 1980. Sus conclusiones se reiterarían en trabajos posteriores. Del mismo autor véase, por ejemplo, *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Del Bianco, Università degli Studi di Trieste, 1987; "Introduzione", en *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo. Sermoni*, Città Nuova, Roma, 1989.

<sup>36</sup> El modo en que Lemarié y Cuscito abordan la probable pero heurísticamente insostenible frecuentación de Grado por Cromacio y sus fieles ante eventuales avances bárbaros constituye, entre otros, un claro ejemplo de distorsión heredada. Decía Lemarié en 1969: "Plus d'une fois peut-être, avec ses fidèles d'Aquilée, Chromace prit la direction de Grado, mettant à l'abri livres saint, vases sacrés, reliques. Sans doute dut-il pourvoir à aménager et à agrandir les lieux de culte existant déjà sur l'île" (LEMARIE, J., "Introduction", en *Cromace d'Aquilée...*, *op. cit.*, p. 51). Once años después Cuscito aceptaba tal afirmación sosteniendo que "forse anche Cromazio coi suoi fedeli si sarà rifugiato più d'una volta a Grado e potrebbe aver provveduto a una qualche sistemazione dei luoghi di culto già esistenti nell'isola", (CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)*..., *op. cit.*, p. 32). En la nota nº 69 (p. 99), indicaría la muy fácilmente intuida fuente de su información, "tale è l'ipotesi del Lemarié". Lo sorprendente es que en el cuerpo del texto, si bien matizando sus afirmaciones con un "forse", ha constituido a Lemarié como fuente de autoridad pese a que, como señalaría a continuación, "Mirabella Roberti, sulla base delle esplorazioni archeologiche e delle notizie fornite dalle *Cronache*, non ritiene di dover attribuire espressamente a Cromazio alcun intervento monumentale nell'isola di Grado". La opción de Cuscito es clara: contra toda evidencia testimonial, sea literaria o arqueológica, ya por compartir similares debilidades historiográficas, ya por mera correspondencia entre sus preconceptos en torno a la acción episcopal tardoantigua y la hipótesis lemariana, concede a las propuestas de éste un lugar destacado, relegando a una nota las críticas, ajustadas a criterios científicos, que se le han efectuado.

a disposición para la reconstrucción de la biografía cromaciana, se dejan a un lado, con buen tino, los aspectos menos justificados<sup>37</sup>.

Atentos a tal situación, y pretendiendo superarla, reconstruiremos en las próximas páginas lo poco que la historiografía puede reconstruir de la biografía de Cromacio de Aquileia a partir de los recursos documentales actualmente disponibles.

## II.1.- Fecha y lugar de nacimiento

Indagaremos, en primer lugar, en torno a la fecha y lugar de su nacimiento. Lemarié lo sitúa hacia el año 335-340, pues señala que debería contar unos cuarenta años en ocasión del concilio de Aquileia, momento en que exhibía una “personalité marquante” y, habiendo alcanzado ya el sacerdocio, se había constituido en “l’homme de confiance de Valérien et le plus zèle de ses auxiliaires”<sup>38</sup>. Cuscito, encolumnándose siempre tras él, sostiene con idénticas palabras que Cromacio, “ancora presbitero e fra i piú zelanti collaboratori del vescovo Valeriano”, bien podría para entonces “avere dunque una quarantina d’anni ed essere nato pertanto verso il 335-340”<sup>39</sup>. Granados y Nieva<sup>40</sup>, así como Trettel<sup>41</sup> en la más reciente actualización de la biografía cromaciana, adoptarían, explícitamente en el caso de los primeros, la fecha y la localización del nacimiento de Cromacio indicadas por Lemarié y Cuscito.

Hipótesis verosímil pero no por ello cierta, es imposible sostener o refutar la localización del nacimiento cromaciano entre los años 335 y 340 a partir de testimonio alguno. Lo único que puede ser dicho ante la absoluta carencia de testimonios es que

---

<sup>37</sup> Así sucede, por ejemplo, en la presentación de Granados y Nieva, quienes a pesar de su condición eclesiástica, como veremos luego, se han apartado en algunos puntos de las propuestas lemarianas (GRANADOS, J., y NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya. Comentario al Evangelio de Mateo*, Introducción, traducción y notas de GRANADOS, J., y NIEVA, J, Madrid, Ciudad Nueva, 2002, pp. 9-49).

<sup>38</sup> LEMARIÉ, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée...*, *op. cit.*, I, p. 44-45 y nota nº 1 de esta última página.

<sup>39</sup> CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, *op. cit.*, p.18.

<sup>40</sup> En cuanto a la fecha de nacimiento, indican que “Lemarié la sitúa en torno al 335-340, ya que Cromacio tendría alrededor de cuarenta años durante el concilio de Aquileya” (GRANADOS, J., y NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya. Comentario...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>41</sup> TRETTEL, G., “San Cromazio: l’uomo, il pastore, l’interprete della scrittura”, en DRIUSSI, G. (a cura di), *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell’antica chiesa di Aquileia e del suo piú grande vescovo*, La Vitta Cattolica, 2007, p. 17.

Cromacio de Aquileia podría contar o no cuarenta años hacia el 381. Creemos adecuado, por lo tanto, declarar que no es posible determinar la fecha de su nacimiento<sup>42</sup>.

Lo mismo sostendremos en lo que respecta al lugar en que éste se habría producido. A partir de la información provista por la epístola VII de Jerónimo, Lemarié<sup>43</sup> ubicó la patria natal de Cromacio en la propia Aquileia, haciéndolo nacer en el seno de una familia profundamente cristiana. Su afirmación, nuevamente, gozaría de la aceptación prácticamente unánime de los investigadores<sup>44</sup>.

Por nuestra parte, creemos que ni la mencionada epístola jeronimiana ni ningún otro registro documental aportan argumentos incontestables para conocer el sitio del nacimiento de Cromacio de Aquileia. Contamos con ciertos testimonios que sostienen su procedencia hispánica. Así, la *Series patriarcharum Aquilegiensium* señala que “Chromacius fuit natione Yspanicus”<sup>45</sup>, mientras que en su *Chronica per extensum descripta*, aa. 46-1280, el político y escritor veneciano renacentista Andrea Dandolo indica que habría sido “Yspanus genere”<sup>46</sup>. No obstante, lo tardío de tales testimonios, reconstrucción efectuada a partir de diversos documentos del siglo XIV el primero, redactado hacia mediados del mismo siglo el segundo, y la ausencia de toda referencia en tal sentido entre los documentos contemporáneos a Cromacio, extiende un manto de dudas sobre su veracidad.

La famosa epístola VII de Jerónimo, dirigida a Cromacio, Iovino y Eusebio, poco aporta, a nuestro entender, a los fines de dilucidar la patria cromaciana. Sabemos, como veremos luego, que en la década del '70 del siglo IV Cromacio residía en Aquileia. El fragmento aludido por Lemarié y sus seguidores, apenas nos permite suponer que junto a él se encontrarían para entonces también su madre, su hermano Eusebio<sup>47</sup> y sus hermanas<sup>48</sup>:

---

<sup>42</sup> A la misma conclusión se llega en “CHROMATIVS, *episcopus aquileiensis*”, en PIETRI, CH., PIETRI, L. (dir.), *Prosopographie Chrétienne de Bus-Empire*, 2, Italia, 2 vols., École Française de Rome, 1999 (en adelante PCBE), vol. 1, p. 432.

<sup>43</sup> LEMARIE, J., “Introduction”, en *Cromace d'Aquilée...*, op. cit., p. 45.

<sup>44</sup> CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, op. cit., p. 19; GRANADOS, J., NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya...*, op. cit., p. 14-15; TRETTEL, G., “San Cromazio: l'uomo...”, en *San Cromazio. Pastore e maestro...*, op. cit., p. 17.

<sup>45</sup> *Series patriarcharum Aquilegiensium*, en Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Scriptores (in Folio), XIV, p. 38.

<sup>46</sup> DANDOLO, A., *Chronica per extensum descripta*, aa. 46-1280 d.C., en *Rerum Italicarum Scriptores* (en adelante RR. II. SS.), XII, parte I, p. 42.

<sup>47</sup> “No menos une a los tres el amor de lo que a dos asoció la naturaleza” [*Non minus tres caritas iungat, quam duos natura sociavit*], dice Jerónimo al iniciar la carta. Ahora bien, que el vínculo fraternal vinculaba a Cromacio y Eusebio queda firmemente determinado en la epístola VIII: “he ahí al bienaventurado Cromacio con el santo Eusebio, su hermano no más por naturaleza que por igualdad en su modo de vida, quien me ha

A la madre común, quien, aunque unida a vosotros por la santidad, os aventaja en ella, puesto que tales hijos engendró, cuyo vientre en verdad puede ser llamado de oro, saludamos con el respeto que conocéis; a la vez saludamos también a las hermanas, que por todos deben ser admiradas, quienes vencieron al sexo junto con el mundo<sup>49</sup>.

Ahora bien, suponer a partir de ello que el asentamiento de la familia en la ciudad se retrotraería al menos a los inciertos años del nacimiento del futuro obispo constituye una inferencia carente de todo aval documental.

Si, como entendemos, la tesis aquileiese parece ciertamente más adecuada que la hispánica, su verosimilitud no se desprendería, insistimos, de ningún registro heurístico, sino del recurso a la analogía, que nos permitiría comprender a Cromacio como uno entre los múltiples personajes de extracción local a los que recurriría Ambrosio de Milán, como veremos luego, en su voluntad de recuperar el norte de la península itálica para las filas nicenas. De todos modos, acaso lo más sensato sea aceptar que tampoco se cuenta con argumentos suficientes para defender hipótesis alguna respecto del lugar de nacimiento de Cromacio de Aquileia<sup>50</sup>.

## II.2.- Etapa pre-episcopal

Nada sabemos acerca de la infancia y juventud de Cromacio de Aquileia. Lemarié supuso que habría recibido la esmerada educación destinada a todo joven romano de

---

motivado con una carta” [*ecce beatus Chromatius cum sancto Eusebio non plus natura quam morum sibi aequalitate germano litterario me prouocauit officio*]. Seguimos la edición HILBERG, I. (Ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi, Epistulae*, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, volúmenes LIV, LV y LVI/1, en adelante CSEL LIV, LV o LVI/1), Vindobonae, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996. Las citas pertenecen de respectivamente a *Ep.* VII, 1 y VIII, pp. 26 y 32 del vol. LIV. Ambas traducciones son nuestras.

<sup>48</sup> En cuanto a la “madre” mencionada, no hay dudas de que se trataría de la madre de Cromacio y Eusebio. Identificar a las *sorores* como hermanas de Cromacio y Eusebio exige la aceptación de que a dicho término correspondería un pronombre posesivo “vuestras”. De no ser así, *sorores* bien podría referirse simplemente a las mujeres que integraban la comunidad cristiana dirigida por el futuro obispo y su familia, entre ellas la propia hermana de Jerónimo.

<sup>49</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* VII, 6: *Matrem communem, quae, cum uobis sanctitate societur, in eo uos praeuenit, quia tales genuit, cuius uere uenter aureus potest dici, eo salutamus honore, quo nostis; una quoque suspiciendas cunctis sorores, quae sexum uicere cum saeculo*. En CSEL LIV, pp. 30-31. La traducción es nuestra.

<sup>50</sup> PCBE, vol. 1., p. 432.

condición acomodada<sup>51</sup>. Si bien, como es frecuente, no disponemos de testimonio alguno al respecto, es muy probable que así hubiera ocurrido. Ignorados por el investigador francés y sus seguidores, hallamos en el *corpus* jeronimiano ciertas referencias al derrotero educativo atravesado, si no por el propio Cromacio, por sujetos pertenecientes a su mismo estrato social y futuros compañeros en la iglesia aquileiense. En efecto, Jerónimo nos informa tanto acerca de los años compartidos con Bonoso y Rufino<sup>52</sup>, cuando en Roma compartían sus estudios y la formación en “las artes liberales del siglo”, como del abandono del aprendizaje de la retórica y los planes comunes que entonces trazaran con Heliodoro<sup>53</sup>. A partir de tales testimonios, y estableciendo analogías con aquellos cuadros sociales equivalentes y contemporáneos, miembros de encumbradas familias y, consecuentemente, sujetos llamados a desempeñar un rol activo en la conducción social de su tiempo, parece plausible adjudicar a Cromacio una sólida educación gramática, retórica y filosófica, ya fuese en su ciudad natal -cualquiera que fuera- o en algún otro núcleo urbano culturalmente importante.

Son abundantes los testimonios que dan cuenta de la existencia en Aquileia de una comunidad cristiana, un *monasterium*, diría Rufino<sup>54</sup>, del cual el propio Cromacio y su familia habrían formado parte con anterioridad a la asunción del episcopado. En las obras del propio Rufino, así como en las de Jerónimo, miembros de aquel *monasterium* entre los años 368 y 372 el primero, entre 370 y 374 el segundo, encontramos ocasionales recuerdos de sus estadias aquileiense, a partir de las cuales podemos conocer unos pocos detalles de la biografía cromaciana.

Ignoramos las prácticas y funcionamiento de tal *monasterium*. Podemos suponer que se trataría de una comunidad, probablemente ascética<sup>55</sup>, que, como veremos a través de los fragmentos siguientes, contaba con una firme estructura jerárquica y albergaba tanto a hombres como a mujeres.

Como fuere, ningún autor contemporáneo a los hechos ni historiador moderno alguno ponen en duda la fidelidad al dogma niceno profesada por aquellos “clérigos

---

<sup>51</sup> LEMARIE, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée...*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>52</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* III, 4-5, en CSEL LIV.

<sup>53</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentariorum in Abdiam prophetam*, prologus, en ADRIAEN, M. (Curavit), *S. Hieronnyimi Presbyteri Opera, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores*, (Corpus Christianorum Series Latina, LXXVI), Turnhout, Brepols, 1969.

<sup>54</sup> Véase nota n° 59.

<sup>55</sup> Para tal sugerencia, *PCBE*, vol. 1, p. 432.

aquileienses, considerados como un coro de bienaventurados”<sup>56</sup>. De hecho, el propio Jerónimo, hacia mediados de la década del setenta del siglo IV, adjudica a la acción del *monasterium* un rol destacado en la derrota del arrianismo en la ciudad, señalando que

a la gloria privada ha sobrevenido para vosotros esta pública y manifiesta confesión: que gracias a vosotros fue alejado en el pasado de vuestra ciudad el veneno de la doctrina arriana<sup>57</sup>.

La reputación de aquellos hombres y de la comunidad que integraban debió de estar tan difundida como para que Rufino, en el año 400, ya en pleno desarrollo de la controversia origenista, diera como incuestionable señal de su ortodoxia el hecho de haberse formado y de haber recibido el bautismo en el seno de la comunidad aquileiense. En efecto, en su *Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum*, tras manifestar su adhesión al dogma en lo que a la resurrección de la carne respecta, añade,

estas cosas sobre la resurrección nos fueron transmitidas por él a quienes alcanzamos el santo bautismo en la iglesia de Aquileia, las cuales creo son las mismas que también la sede apostólica acostumbra transmitir y enseñar<sup>58</sup>.

Vemos en un valioso fragmento de la *Apologia contra Hieronymum*, escrita un año más tarde por el propio Rufino, cómo se concretaría, con el paso de los años, el destino dirigencial que aguardaba a los miembros del *monasterium* aquileiense:

Yo, tal como éste [Jerónimo] y todos supieron, establecido ya en el monasterio hace alrededor de treinta años, regenerado por la gracia del bautismo, alcancé el

---

<sup>56</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Chronicon S. Hieronymi*, anno 378: *Aquileienses clerici, quasi chorus beatorum habentur*, en MIGNE, J.-P., *Patrologia Cursus completus, Series Latina*, París, 1844ss. (en adelante PL), 27, c. 697.

<sup>57</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep. VII, 6: Ad priuatam gloriam publica haec accessit uobis et aperta confessio, quod per uos ab urbe uestra Arriani quondam dogmatis uirus exclusum est*. En CSEL LIV, p. 30-31. La traducción es nuestra.

<sup>58</sup> TYRANNIUS RUFINUS, *Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum*, 4: *Haec nobis de resurrectione tradita sunt ab his, a quibus sanctum baptisma in Aquileiensi ecclesia consecuti sumus, quae puto ipsa esse quae etiam apostolica sedes tradere soleat et docere*. Este y todos los textos de Rufino serán tomados de SIMONETTI, M. (Ed.), *Tyranni Rufini Opera*, (Corpus Christianorum Series Latina XX), Turnhout, Brepols, 1961 (en adelante CCSL, XX), p. 26. La traducción es nuestra.

signo de la fe gracias a los santos varones Cromacio, Iovino y Eusebio, obispos famosísimos y virtuosísimos entre las iglesias de Dios, de los cuales uno era en aquel momento presbítero de Valeriano, de bienaventurada memoria, otro archidiacono, otro diácono y, a la vez, para mí un padre y maestro del símbolo y de la fe<sup>59</sup>.

En efecto, en el curso de treinta años Cromacio, sacerdote al servicio de Valeriano al menos desde los años finales de la década del sesenta del siglo IV, en ocasión de la residencia de Rufino en el *monasterium*, ejercía entonces el episcopado de la ciudad; Iovino y Eusebio, una vez archidiacono y diácono, también ocupaban cátedras episcopales: Iovino<sup>60</sup>, en *Patauium* (Padova); Eusebio<sup>61</sup>, en una sede desconocida. El mismo camino habría recorrido Heliodoro<sup>62</sup>, entonces monje, quien ocuparía más tarde el obispado de *Altinum* (Altino). Junto a ellos, habrían formado parte del *monasterium Niceas*<sup>63</sup>, subdiácono hacia el 375-376, año en que Jerónimo le dirige una epístola<sup>64</sup>, y los monjes Crisócomas<sup>65</sup> y Bonoso<sup>66</sup>.

Nada más sabemos acerca de la actividad de Cromacio hasta el tres de septiembre del año 381, ocasión en la cual, aún como presbítero, participa en las sesiones del concilio de Aquileia, tomando la palabra en dos ocasiones<sup>67</sup>. La primera, para reprochar a Paladio su aceptación de la naturaleza creada del Hijo y la negación de su poder;

---

<sup>59</sup> ID., *Apologia contra Hieronymum*, I, 4: *Ego, sicut et ipse et omnes norunt, ante annos fere triginta in monasterio iam positus, per gratiam baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium Iouinum et Eusebium, opinatissimos et probatissimos in ecclesiis Dei episcopos, quorum alter tunc presbyter beatae memoriae Valeriani, alter archidiaconus, alter diaconus simulque pater mihi et doctor simboli ac fidei fuit.* En CCSL, 20, p. 39. La traducción es nuestra.

<sup>60</sup> Sobre Iovino véase "IOVINUS 1, *episcopus*", en *PCBE*, vol. 1, pp. 1152-1153.

<sup>61</sup> Sobre Eusebio véase "EVSEBIVS 2, *episcopus*", en *PCBE*, vol. 1, pp. 697-698.

<sup>62</sup> Sobre Heliodoro, véase "HELIODORVS 2, *episcopus Altinensis*", en *PCBE*, vol. 1, pp. 965-967. Heliodoro es también el destinatario de la epístola XIV de Jerónimo (en CSEL LIV, pp. 44-62).

<sup>63</sup> Sobre Niceas, véase "NICEAS, *hypodiaconus Aquileiae*", en *PCBE*, vol. 2, p. 1538.

<sup>64</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* VIII, en CSEL LIV, pp. 31-33.

<sup>65</sup> Sobre Crisócomas véase "CHRYSOCOMAS, *monachus Aquileiae*", en *PCBE*, vol. 1, p. 438. Jerónimo le dirige una epístola en el año 376 (HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* IX, en CSEL LIV, pp. 33-34).

<sup>66</sup> Sobre Bonoso véase "BONOSVS 1, *monachus*", en *PCBE*, vol. 1, p. 344.

<sup>67</sup> Todas las biografías que abordan la figura de Cromacio dan cuenta, con mayor o menor profundidad, de su participación en el concilio. Véase LEMARIÉ, J., "Introduction", en *Cromace d'Aquilée...*, *op. cit.*, p. 44, quien, al igual que Cuscito, Trettel y Granados-Nieva (respectivamente en CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, *op. cit.*, p. 18; TRETTEL, G., "San Cromazio: l'uomo...", en *San Cromazio. Pastore e maestro...*, *op. cit.*, p. 17; GRANADOS, J., NIEVA, J., "Introducción", en *Cromacio de Aquileya...*, *op. cit.*, p. 16), apenas menciona el acontecimiento; *PCBE* (vol. 1, p. 432), dedica algo más de atención al contenido de las participaciones cromacianas en el concilio.

No negaste que fuese una criatura, negaste que fuese poderoso. Negaste todo lo que profesa la fe católica<sup>68</sup>.

La segunda, cuyo texto lamentablemente se encuentra corrupto, para respaldar la condena dictada por los obispos presentes ante el cuestionamiento efectuado por Paladio respecto de la competencia judicial del concilio, y para solicitar, acaso, que se tome nota de cuanto aquél dijera:

Que sea conservada la condena sacerdotal como también de Paladio <...> incluso sean recogidos completamente<sup>69</sup>.

### II.3.- Etapa episcopal

Carecemos de noticias sobre Cromacio para los años que median entre el concilio de Aquileia y su asunción del episcopado. El consenso historiográfico es prácticamente unánime en señalar que la silla episcopal le habría sido concedida por Ambrosio de Milán en el año 388<sup>70</sup>. Sin embargo, el carácter tardío de los testimonios que así lo indican -tal el caso del presentado por Dandolo en su *Chronica*, donde señala que “Cromacio fue consagrado obispo de Aquileia en el año del Señor 388<sup>71</sup>”- nos obliga a cotejarlos con informaciones contemporáneas a los acontecimientos.

A través del epistolario ambrosiano sabemos que, tras la derrota del insurrecto Magno Máximo, el obispo de Milán se encontraba en Aquileia hacia finales del año 388, ciudad en la cual aquél había sido ajusticiado pocos meses antes y donde el obispo de Milán conocería las disposiciones teodosianas respecto de los incidentes ocurridos en Calinico. En epístola a su hermana, Ambrosio comunicaba la resolución imperial: se exhortaba al obispo

<sup>68</sup> *Gesta concili Aquileiensis*, 45: *Creaturam non negasti, potentem negasti. Omnia negasti quae fides catholica profitetur*. En ZELZER, M. (Recensuit), *Sancti Ambrosii Opera*, pars decima, epistulae et acta, tom. III (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LXXXII), Vindobonae, Holder-Pichler-Tempsky, 1982 (en adelante CSEL LXXXII), p. 353. La traducción es nuestra.

<sup>69</sup> *Gesta concili Aquileiensis*, 51. *Salva condemnatione sacerdotali quam et Palladi <...> etiam in pleno legantur*. en CSEL LXXXII, p. 357. La traducción es nuestra.

<sup>70</sup> LEMARIÉ, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée...*, *op. cit.*, p. 46; CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, *op. cit.*, p. 20; GRANADOS, J., y NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromace d’Aquilée...*, *op. cit.*, p. 17; TRETTEL, D., “San Cromazio: l’uomo...”, en *San Cromazio. Pastore e maestro...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>71</sup> *Chromacius episcopus Aquileie consecratur anno Domini CCC° LXXXVIII°*. En DANDOLO, A., *Chronica per extensum...*, *op. cit.*, p. 42. La traducción es nuestra.

de aquella ciudad mesopotámica a la reconstrucción de la sinagoga destruida por los cristianos y se disponía un castigo ejemplar para los monjes involucrados en la quema del *conventiculum valentinianorum*:

Pues, como había sido referido que una sinagoga de los judíos, a instigación del obispo, había sido incendiada por los cristianos, y también un conventículo de los valentinianos, se ordenó, estando yo en Aquileia, que la sinagoga fuese reedificada por el obispo y se castigara a los monjes que habían incendiado el edificio de los valentinianos<sup>72</sup>.

La información vertida en la epístola ambrosiana adquiere para nosotros relevancia al cotejarla con un pasaje de la *Vita S. Ambrosii*, de Paulino, amigo y biógrafo del obispo milanés:

Muerto Máximo, establecido el emperador Teodosio en Milán, instituido por Ambrosio el verdadero obispo en Aquileia, en las regiones de Oriente en un cierto reducto la sinagoga de los judíos y el bosque de los valentinianos fueron reducidos a cenizas por los hombres cristianos con un incendio, porque los judíos y también los valentinianos se habían comportado insolentemente con los monjes cristianos<sup>73</sup>.

Pese a que ni la muy tardía información de Dandolo, ni los pasajes de Ambrosio y Paulino son por sí mismos suficientes para confirmar concluyentemente tal hipótesis, creemos que la sumatoria de los testimonios constituye un indicio suficiente para hacer coincidir el inicio del obispado cromaciano con la estancia de Ambrosio, responsable de su

---

<sup>72</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Ep.* 1, 1 (= *Ep.* XLI, PL 16, c. 1131B-1121A): *Sollicitam sanctitatem tuam esse adhuc scribere dignata es mihi, eo quod sollicitum me esse scripserim; unde miror quod litteras non acceperis meas quibus refusam mihi scripseram securitatem. Nam cum relatum esset synagogam Iudaeorum incensam a Christianis auctore episcopo et Valentinianorum conventiculum, iussum erat me Aquileiae posito, ut synagoga ad episcopo readdificaretur, vindicaretur in monachos qui incendissent aedificium Valentinianorum.* En CSEL LXXXII/III, p. 145. La traducción es nuestra.

<sup>73</sup> PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita S. Ambrosii* 22: *Exstineto Maximo, posito Theodosio imperatore Mediolani, Ambrosio vero episcopo constituto Aquileiae, in partibus Orientis in quodam castello a christianis viris synagoga Iudaeorum et lucus Valentinianorum incendio concremata sunt, propterea quod Iudaei vel Valentiniani insultarent monachis christianis.* En PL 14, c. 34C. La traducción es nuestra.

nombramiento, en Aquileia, es decir, para situarlo en los últimos meses del año 388 o los primeros del año siguiente<sup>74</sup>.

Similares dificultades hayamos para situar en el tiempo la muerte del obispo aquileiense, establecida por el conjunto de los investigadores en el año 407 o bien a comienzos del 408<sup>75</sup>. Los testimonios al respecto son, nuevamente, muy tardíos. La *Series patriarcharum Aquilegiensium*, señala que “Cromacio patriarca reinó 18 años y 6 meses”<sup>76</sup>.

Similar duración adjudica al episcopado cromaciano la *Chronica* de Andrea Dandolo:

Habiendo [Cromacio] dirigido la Iglesia de Aquileia durante 18 años y nueve meses, ya entonces muy agitada Italia por las invasiones de los bárbaros, partió hacia el Señor<sup>77</sup>.

La información que estos registros proveen no encuentra ni aval ni refutación en testimonios más próximos a los acontecimientos. No obstante, si, como hemos propuestos, aceptamos situar el inicio del episcopado cromaciano hacia finales del año 388 o comienzos del 389, de acuerdo a la *Series patriarcharum Aquilegiensium* y a Dandolo la muerte del obispo aquileiense se habría producido entre finales del 407 y comienzos del 408. La compatibilidad de la propuesta con dos acontecimiento históricos de diversa índole parecería avalar tal datación: en efecto, por un lado, en el año 407 el norte de la península itálica en general, y Aquileia en particular, padece el embate de los godos de Alarico, circunstancia que bien podría proveer el contexto histórico en que Dandolo localiza, ignoramos a partir de qué testimonios, la muerte del obispo; por otro, Rufino abandona

<sup>74</sup> La misma opinión manifiesta ZELZER, editora del *corpus* ambrosiano, quien sostiene que “Paulinus hanc epistulam Aquileiae scriptam esse indicat, ubi Ambrosium Valeriano episcopo mortuo (Nov. 26) successori eligendo interfuisse verisimile est”, añadiendo en nota al pie: “Electus est Chromatius, qui presbyter concilio Aquileiensis a.381 habito interfuit”, en CSEL LXXXII/III, p. XXXIII. La *PCBE* (vol. 1, p. 433), en cambio, sostiene que la estancia de Ambrosio en Aquileia en el año 388 no implica que tuviera entonces lugar la asunción de Cromacio y, en consecuencia, se ubica el inicio de su episcopado en algún momento anterior al 393, año en que Jerónimo se refiere a él como *episcoporum doctissime* (véase nota n° 88).

<sup>75</sup> LEMARIÉ, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée...*, *op. cit.*, p. 51; CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, *op. cit.*, p. 32; GRANADOS, J., Y NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya...*, *op. cit.*, p. 20; TRETTEL, D., “San Cromazio: l’uomo...”, en *San Cromazio. Pastore e maestro...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>76</sup> *Cromacius patriarcha sedit ann. 18 et mens. 6*. MGH, *Scriptores*, *Scriptores* (in folio), XIV, p. 367. La traducción es nuestra.

<sup>77</sup> DANDOLO, A., *Chronica per extensum...*, *op. cit.*: *Qui dum Aquileiensem ecclesiam annis XVIII<sup>o</sup> mensibus VIII, tenuisset, iam ex invasionibus barbarorum plurimum Ytalia perturbata, ad dominum emigravit*. En RR. II. SS., XII, parte I. p. 47. La traducción es nuestra.

Aquileia, la ciudad que lo había recibido en el marco de la contienda origenistas con tanta generosidad como treinta años atrás, en el 407, acaso en correspondencia con la muerte de su amigo y protector<sup>78</sup>.

Establecidas las hipotéticas limitaciones temporales del episcopado cromaciano, debemos abordar -haciendo a un lado las historiográficamente inadecuadas acciones y preocupaciones que se le han adjudicado, anteriormente señaladas-, lo poco que puede conocerse respecto de la actividad desarrollada por Cromacio en tanto que líder del cristianismo aquileiense. A partir de los recursos heurísticos hoy en día disponibles, prácticamente nada podemos saber acerca de sus quehaceres cotidianos al frente de la ciudad. Sus *Sermones* apenas nos permiten verlo consagrando un templo cristiano en Concordia<sup>79</sup> y, por supuesto, ejerciendo la predicación entre sus fieles. A partir de su *Tractatus in Mathaeum* conocemos su vocación por la exégesis escrituraria. En el capítulo próximo abordaremos con mayor profundidad el contenido de dichas obras.

Debemos conformarnos, en consecuencia, con consideraciones generales. Antes que ninguna otra circunstancia, merece ser destacado el vínculo existente, en ciertas ocasiones prolongado en el tiempo, en otras ocasional, entre Cromacio y algunos de los principales referentes eclesiásticos de la cristiandad y de la esfera política tardoantigua<sup>80</sup>. Aunque escasos, los testimonios conservados de sus contactos con Ambrosio de Milán, con Jerónimo, con Rufino, con Juan Crisóstomo, con el obispo de Roma, Inocencio, y con el emperador Honorio dan cuenta de la proximidad del obispo aquileiense a los más altos niveles jerárquicos de la estructura de poder, eclesiástico y estatal, de las últimas décadas del siglo IV y los primeros años del V.

---

<sup>78</sup> Confróntese con Cervera Barranco, quien señala que la causa del abandono de Aquileia por parte de Rufino habría sido “la amenaza goda que se cernía sobre la región”, en CERVERA BARRANCO, P., “Introducción”, en *Rufino de Aquileya. Comentario al Símbolo Apostólico*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001, p. 10.

<sup>79</sup> S. XXVI, en ÉTAIX, R. & LEMARIÉ, J. (cura et studio), *Chromatii Aquileiensis Opera*, (Corpus Christianorum Serie Latina IX A) Turnhout, Brepols, 1974 (en adelante CCSL IX A), pp. 119-122. Como en este caso, citaremos los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia como “S.” y “Tr.” respectivamente.

<sup>80</sup> Prácticamente la totalidad de las biografías cromacianas atienden estos vínculos. Véase al respecto LEMARIÉ, J., “Introduction”, en *Cromace d’Aquilée...*, *op. cit.*, pp. 47-49; CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, *op. cit.*, pp. 24-32; GRANADOS, J., NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya...*, *op. cit.*, pp. 18-20; *PCBE*, vol. 1, pp. 432-436.

Como testimonio de la amistad que lo habría unido a su promotor eclesiástico, Ambrosio, apenas conservamos una carta, fechada entre los años 389 y 390<sup>81</sup>, en que el obispo de Milán responde sus inquietudes acerca de la profecía de Balaam. No obstante, el tono cordial de la epístola, la implícita alusión a solicitudes anteriormente efectuadas por el obispo de Aquileia y la promesa del envío de nuevos escritos dejan suponer que la relación entre ambos habría sido más asidua y cercana de lo que sugeriría la prácticamente total ausencia de documentos en tal sentido:

Puesto que quieres que yo compile algo de las interpretaciones de los escritores antiguos, a tu santo espíritu envíe este regalito. Por otra parte, me permití adjuntar unas cartas en estilo familiar que huelen a algo de las costumbres de nuestros padres. Si aprecias su sabor, no sentiré vergüenza de enviarte otras similares en el futuro<sup>82</sup>.

Más abundantes son las referencias a Cromacio en el *corpus* jeronimiano. En efecto, el vínculo entre el obispo aquileiense y Jerónimo, forjado en los años de convivencia en el *monasterium* aquileiense, perduraría aún después de la partida de este último hacia Oriente, en el año 385, y de su instalación en Belén, tras haber servido como secretario en Roma al obispo de la ciudad, Dámaso. Lamentablemente, muchas de las alusiones al obispo aquileiense no nos aportan ninguna información significativa para la reconstrucción de su biografía.

Así, por ejemplo, en el contexto de la controversia origenista, afirma Jerónimo en su *Epistula adversus Rufinum* del año 402, que

en vista de los reproches del santo papa Cromacio quise callarme, y convenir el fin de las diferencias, y vencer en el bien al mal. Pero puesto que me amenazas de

---

<sup>81</sup> Tal datación le adjudica Otto Faller en su edición del epistolario ambrosiano [en FALLER, O. (Recensuit), *Sancti Ambrosii Opera*, pars decima, epistulae et acta, tom. I (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LXXXII), Vindobonae, Holder-Pichler-Tempsky, 1963, p. 194]. Confróntese con *PCBE*, vol. 1, pp. 344-345, donde se sostiene que es imposible determinar la datación de tal epístola y, consecuentemente, se la ubica en algún momento del episcopado ambrosiano, es decir, entre los años 374 y 397.

<sup>82</sup> AMBROSIUS MEDIOLANENESIS, *Ep. XXVIII*, 16 (= *Ep. L*, PL 16, c. 1155C-1159C): *Hoc munusculum sanctae menti tuae transmissi, quia vis me aliquid de veterum scriptorum interpretationibus paginare. Ego autem adsumpsi epistulas familiari sermone adtexere redolentes aliquid de patrum moribus. Quarum gustum si probaveris, posthac huiusmodi mittere non verecundabor*. En CSEL LXXXII, p. 194. La traducción es nuestra.

muerte si no callo, estoy obligado a responder, para que no parezca que, callando, reconozco la acusación e interpretes mi suavidad como un signo de mala conciencia<sup>83</sup>.

Nada nos dice tal testimonio acerca de Cromacio como no sea que habría mediado entre sus amigos en ocasión del conflicto origenista. No hay ningún motivo para concluir a partir de allí, como se ha hecho, que poseía un espíritu pacífico y lleno de bondad<sup>84</sup>.

Del mismo modo, también en las epístolas encontramos menciones de nulo valor biográfico, como en la exhortación a la fortaleza dirigida a Heliodoro, en el año 396; ante la muerte de su sobrino, Nepociano, o en la epístola dirigida a su anteriormente amigo Rufino en el año 399:

Unámonos por el espíritu, estrechémonos por el afecto e imitemos, a propósito del hijo, la fortaleza de alma que el bienaventurado papa Cromacio mostró en la muerte de su hermano<sup>85</sup>.

Mi hermano Pauliniano aún no ha regresado de su patria y pienso, lo habrás visto en Aquileia junto al santo papa Cromacio<sup>86</sup>.

Sin embargo, a partir de testimonios alternativos del propio Jerónimo podemos vislumbrar en Cromacio una gran preocupación por el adecuado empleo y la reflexión de

---

<sup>83</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistula Aduersus Rufinum*, 2 (= *Contra Rufinum*, III, 2): *Me ad commonitionem sancti papae Chromatii uoluisse reticere, et finem facere simultatum, et uincere in bono malum. Sed quia minaris interitum nisi tacuero, respondere compellor, ne uidear tacendo crimen agnoscere, et lenitatem meam malae conscientiae signum interpreteris.* En LARDET, P. (edidit), *S. Hieronymi Presbyteri Opera*, pars III, opera polemica I, *Contra Rufinum* [Corpus Christianorum Series Latina LXXIX], Turnhout, Brepols, 1982 (en adelante CCSL LXXIX), p. 75 (la traducción es nuestra). Otra alusión escasamente significativa a Cromacio en HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Contra Rufinum* II, 22: *Nominatim debes dicere et ipsos homines denotare. Ergo beati Episcopi Anastasius et Theophilus et Venerius et Chromatius et omnis tam Orientis quam Occidentis Catholicorum synodus, qui pari sententia, quia pari et spiritu, illum haereticum denuntiant populis, fures librorum illius iudicandi sunt, et, quando in Ecclesiis praedicant, non Scripturarum mysteria, sed Origenis furta commemorant?* En CCSL LXXIX, p. 57-58.

<sup>84</sup> Véase nota n° 87.

<sup>85</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* LX, 19. (19) (CSEL, p. 574): *Iungamur spiritu, stringamur affectu et fortitudinem mentis, quam beatus papa Chromatius ostendit in dormitione germani, nos imitemur in filio.* En CSEL LIV, p. 574. La traducción es nuestra.

<sup>86</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* LXXXI, II: *Frater meus Paulinianus necdum de patria reuersus est et puto, quod eum Aquileiae apud sanctum papam Chromatium uideris.* En CSEL LV, p. 107. La traducción es nuestra.

las Escrituras. Ya instalado en Belén, donde desarrollaría una importante labor como traductor y comentarista de textos bíblicos, el presbítero de Estridón sería tan reiteradamente interpelado por sus antiguos compañeros aquileienses y, principalmente, por el ahora obispo de la ciudad, en tanto que instancia autorizada para resolver los interrogantes nacidos del *corpus* escriturario, como requeridas sus competencias lingüísticas para disponer en latín los escritos griegos y hebreos.

En el año 392 Jerónimo dedica a Cromacio los dos libros de su *Commentarium in Abacuc prophetam* derramando sobre su amigo aquileiense toda clase de elogios<sup>87</sup>:

En primer lugar, Cromacio, el más docto entre los obispos, conviene que lo sepamos, defectuosamente es leído entre los griegos y los latinos el nombre del profeta como “Ambacum”, quien entre los hebreos es llamado Abacuc, y se traduce “abrazo”<sup>88</sup>.

Un segundo libro, mi querido Cromacio, venerable papa, escribimos a propósito de Abacuc [...] recorramos el camino iniciado, y con tus oraciones, ¡oh, tú que superaste a la carne con la virtud!, tratemos la evidentísima profecía sobre Cristo en el octavo profeta<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Sorprende que haya quienes deriven de los epítetos adjudicados a Cromacio por sus interlocutores rasgos de su personalidad. Así, Lemarié encontraba una declaración de verdad en la consideración jeronimiana de Cromacio como “el más santo y sabio de los obispos”, hallando en la santidad y sabiduría cromacianas la razón por la que el obispo aquileiense no habría merecido jamás palabra ofensiva alguna por parte del presbítero de Estridón, tan propenso a la cólera que no siempre se había mostrado amable incluso hacia Ambrosio (LEMARIÉ, J., “Introduction”, en *Cromace d'Aquilée...*, *op. cit.*, p. 48.). Granados y Nieva, de modo similar, creen hallar un testimonio de “la cultura teológica y eclesial” cromaciana, entre otros hechos, en la misma referencia jeronimiana a la superlativa sabiduría del obispo aquileiense (GRANADOS, J., y NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya...*, *op. cit.*, p. 15). Tales observaciones evidencian dos realidades: por un lado, el desconocimiento de que el epíteto elogioso constituye un *topos* omnipresente en las relaciones epistolares clásicas, tanto seculares como cristianas; por otro, la voluntad de hallar testimonios que legitimen la por muchos investigadores preconcebida virtud del obispo aquileiense ante el contexto de escasez al que los biógrafos de Cromacio deben forzosamente someterse.

<sup>88</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentarium in Abacuc prophetam*, Prologus: *Primum, Chromati, episcoporum doctissime, scire nos conuenit, corrupte apud Graecos et Latinos nomen Ambacum prophetae legi, qui apud Hebraeos dicitur Abacuc, et interpretatur amplexus*. En ADRIAEN, M. (Curavit), *S. Hieronymi Presbyteri Opera*, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores [Corpus Christianorum Series Latina, LXXVI A] Turnhout, Brepols, 1970 (en adelante CCSL LXXVI A), p. 579. La traducción es nuestra.

<sup>89</sup> *ID.*, II: *Alterum, mi Chromati, papa venerabilis, in Abacuc librum scribimus [...] nos coeptum carpamus iter, et orationibus tuis, qui carnem uirtute superasti, manifestissimam de Christo prophetiam in octauo propheta [...] disseramus*. En CCSL LXXVI A, p. 618. La traducción es nuestra.

Cuatro años más tarde, invocando nuevamente al “venerable papa Cromacio”, emprendería la “fatigosa tarea” de comentar el relato de Jonás en referencia a la figura de Cristo<sup>90</sup>. Acaso en ese mismo año 396 devolviera Jerónimo la calma a su “querido Cromacio, el más santo y docto de los obispos”, quien, preocupado por la variedad de versiones existentes del *Paralipomenon* le habría solicitado “o bien juzgar entre las muchas versiones cuál es la verdadera o bien forjar una obra nueva en la obra vieja”<sup>91</sup>.

El *Prefacio in libros Salomonis*, compuesto en el año 398, nos permite vislumbrar tanto la avidez de Cromacio y de Heliodoro, ante quienes debe excusarse Jerónimo por no haber escrito “los comentarios sobre Oseas, Amos, Zacarías y Malaquías que me pedís”, alegando su debilidad física, como los recursos movilizados por los obispos de Aquileia y Altino para satisfacerla. En efecto, puesto que, dice Jerónimo, “enviáis las compensaciones de los gastos; sustentáis a nuestros notarios y copistas para que nuestro ingenio trabaje sin descanso preferentemente por vosotros”, haciendo a un lado a “la multitud numerosa, diversa de los que piden: como si fuese justo que yo, hambrientos ustedes, trabajase para otros, o bien en consideración de lo dado y lo recibido, a algún otro, antes que a vosotros, estuviese sujeto”, les obsequia su traducción de los tres libros de Salomón: *Proverbios*, *Eclesiastés* y *Cantar de los Cantares*<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentariorum in Ionam prophetam*, Prologus: *Ceterum non ignoramus, Chromati papa venerabilis, sudoris esse uel maximi totum prophetam referre ad intelligentiam Saluatoris: quod fugerit, quod dormierit, quod praecipitatus in mare sit, quod susceptus a cetis, quod eiectus in litus paenitentiam praedicarit*. En CCSL LXXVI, p. 379.

<sup>91</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Liber Paralipomenon*, Praefatio: *Si Septuaginta Interpretum pura, et ut ab eis in Graecum versa est, editio permaneret, superflue me, mi Chromati, episcoporum sanctissime atque doctissime, impelleres, ut Hebraea volumina Latino sermone transferrem. Quod enim semel aures hominum occupaverat, et nascentis Ecclesiae roboraverat fidem, justum erat etiam nostro silentio comprobari. Nunc vero, cum pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria, et germana illa antiquaque translatio corrupta sit, atque violata: nostri arbitrii putas, aut e pluribus iudicare quid verum sit, aut novum opus in veteri opere cudere, illudentibusque Judaeis, cornicum, ut dicitur, oculos configere*. En PL 28, c. 1323B-1324B. Más tarde Jerónimo recordaría este prefacio en su *Contra Rufinum*, II, 27: “expondré incluso otro testimonio, para que no digas que ahora, obligado por la necesidad de las cosas, cambio de pensamiento. En las *Crónicas*, es decir, en el *Paralipómenes*, que en hebreo se llama *Dabre Iamin*, con este breve prefacio traté al santo papa Cromacio: ‘si la edición...’ [Ponam et aliud testimonium, ne nunc me rerum necessitate compulsus dicas mutasse sententiam. In libro Temporum, id est Paralipomenon, qui hebraice dicitur ‘dabre iamin’, hac ad sanctum papam Chromatium praefatiuncula usus sum: ‘si septuaginta interpretum...’]. En CCSL LXXIX, p. 64. Ambas traducciones son nuestras.

<sup>92</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Praefatio in libros Salomonis: Chromatio et Heliodoro episcopis, Hieronymus. Jungat epistola, quos jungit sacerdotium: immo charta non dividat, quos Christi nequit amor. Commentarios in Osee, Amos, Zachariam, Malachiam, quos poscitis, scripsissem, si licuisset prae valetudine. Mittitis solatia sumptuum: notarios nostros et librarios sustentatis, ut vobis potissimum nostrum desudet ingenium. Et ecce ex latere frequens turba, diversa poscentium: quasi aut aequum sit, me, vobis esurientibus, aliis laborare: aut in ratione dati et accepti, cuiquam, praeter vos, obnoxius sim. Itaque longa aegrotatione*

Un año más tarde, en el prefacio al *Liber Tobiae*, Jerónimo haría conocer a Cromacio y Heliodoro su sorpresa ante la naturaleza de la solicitud que le efectuaran, “pues me reclamáis que traduzca un libro escrito en idioma caldeo al latín, ciertamente el libro de Tobías, al cual los hebreos separándolo de la lista de las divinas Escrituras, lo abandonaron entre los que llaman ‘apócrifos’”, labor que superaba sus capacidades. No obstante, mediante el recurso a “una persona que hablaba excelentemente una y otra lengua”, el caldeo y el hebreo, “lo que aquél me dijo en términos hebreos, yo, haciendo venir un notario, lo expresé en latín”, consiguiendo satisfacer el deseo de sus amigos en una única jornada de trabajo<sup>93</sup>.

También Rufino contribuiría a saciar el apetito escriturario de su entrañable amigo. Han llegado hasta nosotros dos testimonios en tal sentido. En los años 402-403, impulsado por el deseo de Cromacio, se dedicaría a la traducción del griego al latín de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea:

Esto también tú, padre Cromacio, digno de veneración, que buscas una clase de medicina para la circunstancia presente, en que quebradas las puertas de Italia por

---

*fractus, ne penitus hoc anno reticerem, et apud vos mutus essem, tridui opus nomini vestro consecravi, interpretationem videlicet trium Salomonis voluminum, Masloth, quas Hebraei Parabolas, vulgata autem editio Proverbia vocat: Coeleth, quem Graece Ecclesiasten, latine Concionatorem possumus dicere: Sir Assirim, quod in nostra lingua vertitur Canticum Canticorum.* En PL 28 1241 A-1242 A]. Más tarde Jerónimo recordaría este prólogo en su *Contra Rufinum*, II, 31: “También cuando los libros de Salomón, que en otro tiempo en una versión próxima a la *Septuaginta* había yo vertido al latín agregando las marcas críticas y los asteriscos, traduje desde el hebreo dedicándolos a los santos obispos Cromacio y Heliodoro, estas cosas presenté en el final de mi breve prefacio: ‘si a alguien le agrada más la versión de los *Setenta intérpretes*, la tiene enmendada por nosotros en una ocasión. Pues no construimos cosas nuevas de tal modo que destruyamos las antiguas’” [*Salomonis etiam libros, quos olim iuxta Septuaginta, additis obelis et asteriscis, in latinum uerteram, ex hebraico transferens et dedicans sanctis episcopis Chromatio et Heliodoro, haec in praefatiunculae meae fine subieci: ‘si cui Septuaginta interpretum magis editio placet, habet eam a nobis olim emendatam. Neque enim sic noua cudimus, ut uetera destruamus’*]. Tomamos el texto latino de LARDET, P., (edidit), *S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars III. Opera polemica I. Contra Rufinum* [Corpus Christianorum Series Latina LXXIX], Turnhout, Brepols, 1982 (en adelante CCSL LXXIX), p. 69. Ambas traducciones son nuestras.

<sup>93</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Liber Tobiae*, Praefatio: *Chromatio et Heliodoro episcopis Hieronymus presbyter in Domino salutem. Mirari non desino exactionis vestrae instantiam: exigitis enim, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum, ad Latinum stylum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum Scripturarum secantes, his, quae apocrypha memorant, manciparunt. Feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio. Arguunt enim nos Hebraeorum studia, et imputant nobis, contra suum canonem Latinis auribus ista transferre. Sed melius esse iudicans pharisaeorum displicere iudicio, et episcoporum jussionibus deservire, institi ut potui. Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico: utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui: et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario, sermonibus Latinis exposui. Orationibus vestris mercedem hujus operis compensabo, cum gratum vobis didicero me, quod jubere estis dignati, complese.* En PL 29, c. 23-26A. La traducción es nuestra.

Alarico, líder de los godos, una enfermedad destructiva se derramó y devastó por todas partes los campos, las tropas, los hombres; tú, que pides para los pueblos a ti confiados por Dios algún remedio a la ruina fatal, por el cual se mantenga a las almas angustiadas alejadas del pensamiento del mal sobrevenido y ocupadas en empeños mejores, me impusiste esto: que tradujera al latín la *Historia Eclesiástica* que Eusebio de Cesarea, varón eruditísimo, había escrito en griego<sup>94</sup>.

La misma fuente de motivación encontramos en otras traducciones rufinianas: “puesto que también tú, ¡oh, mi siempre venerable padre Cromacio!, nos impones y recomiendas que a partir de los recursos y de las riquezas de los griegos aportemos algo a la edificación y construcción del divino tabernáculo”, llevaría Rufino del griego al latín, entre los años 403 y 404, veintiséis “pequeñas oraciones” de Orígenes sobre el *Iesum Naue*<sup>95</sup>.

Los registros epistolares derivados de los conflictos habidos entre Juan Crisóstomo y la emperatriz Eudoxia, cuya consecuencia serían los sucesivos destierros del obispo de Constantinopla, constituyen valiosos testimonios de la ingerencia de que habría gozado Cromacio de Aquileia en el espacio político-religioso tardoantiguo. Las palabras siguientes cierran la carta con que Juan Crisóstomo se dirige, en el año 404, a Inocencio, obispo de Roma, a fin de exponerle su situación y solicitarle su mediación<sup>96</sup>:

---

<sup>94</sup> TYRANNIUS RUFINUS, *In libros Historiarum Eusebii*, Prologus: *Quod tu quoque, uenerande pater Chromati, medicinae exequens genus tempore, quo diruptis Italiae claustris Alarico duce Gothorum se pestifer morbus infudit et agros armenta uiros longe lateque uastauit, populis tibi a Deo commissis feralis exitii aliquod remedium quaerens, per quod aegras mentes ab ingruentis mali cogitatione subtractae melioribus occupatae studiis tenerentur, iniungis mihi ut ecclesiasticam historiam, quam uir eruditissimus Eusebius Caesariensis Graeco sermone conscripserat, in Latium uerterem*. En CCSL XX, p. 267. La traducción es nuestra.

<sup>95</sup> TYRANNIUS RUFINUS, *Prologus in omelias Origenis super Iesum naue: Quia ergo et tu, o mihi semper uenerabilis pater Chromati, iniungis et praecipis nobis, ut aliquid ad aedificationem et constructionem diuini tabernaculi ex Graecorum opibus et copiis conferamus, oratiunculas uiginti et sex in Iesum Naue, quas ex tempore in ecclesia perorauit Adamantius senex, ex Graeco Latine tibi pro uirium mearum paruitate disserui*. En CCSL XX, p. 271. La traducción es nuestra.

<sup>96</sup> Algunas reflexiones en torno a esta epístola, específicamente un análisis de las diferencias surgidas de la contraposición del texto tal como lo transmite Paladio y como se conserva en la *Patrologia Graeca* [MIGNE, J. -P. (ed.), *Patrologia Cursus completus, Series Graeca*, París, 1857ss, tomo LII, p. 534], así como también unas breves reflexiones en torno al dilema de la autoridad concedida al emperador en cuestiones eclesíasticas pueden verse en COLEMAN NORTON, P. R., “The correspondence of S. John Chrysostom (whit special reference to his epistles to Pope S. Innocent I)”, en *Classical Philology*, 24, 3, 1929.

Reza por mí, muy venerable y muy santo maestro. En lo que a mi respecta, que me sea dado gozar de tu amistad sincera. La misma carta ha sido enviada también a Venerio, obispo de Milán, y a Cromacio, obispo de Aquileia<sup>97</sup>.

Muy probablemente la proposición final constituya un agregado del secretario episcopal<sup>98</sup>. No obstante ello, en consideración de los registros posteriores, no hay razón para rechazar la información que se nos proporciona. Contrariamente a lo que sugeriría el silencio que habría de recubrir a la figura de Cromacio desde poco tiempo después de su muerte hasta mediados del siglo XX, el hecho de que Crisóstomo recurra a Cromacio a la vez que a los obispos de Roma y de Milán, nos permite suponer que el titular de la cátedra aquileiese ocupaba un lugar entre los representantes más conspicuos del Occidente cristiano.

Sin duda la epístola enviada por Crisóstomo a Cromacio en aquella oportunidad, hoy perdida, suscitó la intervención cromaciana. En efecto, como atestigua la carta enviada por Honorio a su par oriental, Arcadio, el entonces líder de la iglesia de Aquileia establecería contacto directo con el emperador de Occidente a fin de solicitar su intermediación en pos de la pronta resolución del conflicto que aquejaba al obispo constantinopolitano:

Es ésta la tercera vez que escribo a tu clemencia para demandar que se realice una revisión del asunto referido al complot contra el obispo Juan de Constantinopla; ahora bien, por lo que se ve, nada se ha hecho. Es por ello que escribo nuevamente en nombre de los obispos y de los presbíteros, en mi gran desvelo por la paz de la Iglesia, de la que depende la paz de nuestro reino, a fin de que te dignes ordenar la reunión de un sínodo de los obispos de oriente en Tesalónica [...] Para que tengas conocimiento de cuál es la opinión de los

---

<sup>97</sup> PALLADIUS HELENOPOLITANUS, *Lettre à Innocent*, 246-249. Tomamos para nuestra traducción castellana el texto francés de Palladius, *Dialogues sur le vie de Jean Chrysostome*, IV, Introduction, texte critique, traduction et notes par MALINGREY, A.M. (Sources Chrétiennes, 342), Paris, Du Cerf, 1988, (En adelante SC 342), p. 95.

<sup>98</sup> *Id.*, p. 95, nota n° 2.

occidentales sobre el obispo Juan, te envío dos epístolas que representan a todas: la del obispo de Roma y la del obispo de Aquileia<sup>99</sup>.

El escrito que Cromacio dirigiera a Honorio, cuyo contenido también desconocemos, así como los de Inocencio de Roma, Venerio de Milán y el del propio Honorio, serían llevados a Constantinopla por una embajada compuesta de obispos y presbíteros<sup>100</sup>. Juan Crisóstomo retribuiría la intervención del obispo aquileiense dirigiéndole, en el 406, un año antes de morir en el exilio, una carta de agradecimiento. Si bien es poco lo que aporta a los fines de la construcción de la biografía cromaciana - permitiría sospechar, acaso, que la salud de Cromacio evidenciaba para entonces signos de desgaste- las vivas expresiones de afecto destinadas al obispo de Aquileia y la centralidad que a su persona, más que en cualquier otro, corresponde en este documento, ameritan la traducción y transcripción completa de la epístola:

La clarísima trompeta ininterrumpidamente extendió hasta nosotros el sonido de tu amistad ferviente y sincera, un sonido poderosísimo que, inspirado a tanta distancia de camino, se mantiene firme y llega sin interrupción hasta los límites extremos de la tierra. Y no estimamos nosotros menos que los que están a tu lado, a pesar de estar separados por tanto espacio, tu vehementísima y abundante caridad de fuego, y tu sincero modo de hablar lleno de extraordinaria libertad y osadía, y tu esfuerzo, duro como el acero, puesto a prueba. Por esto deseáramos en gran manera disfrutar también de vuestra presencia y trato. Puesto que, sin embargo, también esto nos arrebató la soledad, por la cual somos ahora oprimidos del mismo modo que por cadenas, hemos hallado uno de nuestros presbíteros, reverendísimo y religiosísimo, y, del modo en que se puede, satisfacemos nuestro deseo, escribiendo, saludando y dando a vosotros muchísimas gracias por el empeño que proporcionasteis con espíritu esforzado durante todo este extenso tiempo. Y a ti te rogamos y pedimos vivamente que, cuando éste regrese, e incluso también si se

---

<sup>99</sup> Traducimos a partir del francés de PALLADIUS HELENOPOLITANUS, en *Palladius, Dialogues sur le vie de Jean Chrysostome*, III, Introduction, texte critique, traduction et notes par MALINGREY, A.M. (Sources Chrésiennes, 341), París, Du Cerf, 1988, (en adelante SC 341) p. 83-85.

<sup>100</sup> *ID.*, "Donc, les saints évêques Aemilius de Bénévent, Cythegius et Gaudence, accompagnés des prêtres Valentinien et Boniface, emportèrent la lettre de l'empereur Honorius, celle du pape Innocent, ainsi que celle des évêques italiens, Chromace d'Aquilée, Venerius de Milan et d'autres encore; ils prirent aussi avec eux un mémorandum des actes du synode de tout l'Occident et furent envoyés, munis de permis officiels, à Constantinople [...]", pp. 85-86.

presentaran unos mensajeros tales que llegaran a esta soledad, nos escribieras sobre vuestra salud, pues sabes cuánto placer vamos a sentir cuando con más frecuencia nos llegue alguna noticia sobre el bienestar de los hombres que nos aman tan ardientemente<sup>101</sup>.

A no ser que recurramos a analogías más o menos justificadas, a partir del estado actual del registro heurístico y conduciéndonos de acuerdo a los principios del proceder historiográfico apuntados al comienzo de esta sección, sólo podría añadirse a la biografía cromaciana hasta aquí trazada su labor literaria. Pero sobre este punto volveremos en la tercera parte del presente trabajo

Tras su muerte, la figura de Cromacio de Aquileia perdería entidad rápidamente. León I, obispo de Roma entre el 440 y el 461, a quien la historia inmortalizaría como el papa León Magno, sin duda se inspira en el tratado XVII de Cromacio para elaborar su sermón XLV<sup>102</sup>. Sin embargo, ya en el siglo VIII el recuerdo de Cromacio se ha distorsionado. Alcuino lo menciona como obispo de Roma y cree estar parafraseando el *Sermo de octo beatitudinibus* cromaciano cuando en realidad se trata del *Tratado XIII*, II, 1-3:

También Cromacio, obispo de la santa Iglesia de Roma, en el librito que escribió sobre las Ocho Virtudes, dice así [...] <sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> JOANNES CHRISOSTOMUS, *Ep. CLV: Clarissima ferventis tuae ac sincerae caritatis tuba ad nos usque sonum suum diffudit, magnum quiddam ac dintissime durans ex tanto itineris intervallo spirans, atque ad extremos usque terrae fines pertingens. Nec nos, licet alioqui tam longe disjuncti, minus quam ii qui adsunt, vehementissimam atque igne plenam caritatem, sinceramque et ingenti libertate ac fiducia perfusam linguam, atque adamantinam contentionem exploratam habemus. Ideo vestro etiam conspectu atque congressu frui magnopere nobis in votis esset. Quoniam autem id quoque nobis ea solitudo, qua nunc tanquam compedibus restricti sumus, eripuit: idcirco dominum meum reverendissimum ac religiosissimum presbyterum nacti, cupiditatem nostram, ut licet, explemus, scribentes et salutantes, vobisque pro eo studio, quod toto hoc tam diuturno tempore magna cum anima contentione praestitistis, amplissimas gratias agentes. Ac vos rogamus et obsecramus, ut cum ipse revertetur, insuperque etiam, si tabellarii occurrant qui ad hanc sollicitudinem veniant, de vestra valetudine ad nos scribatis. Scis enim quantam hinc voluptatem percepturi simus, cum de hominum tam ardentem nos amantium prospera valetudine crebrius ad nos aliquid afferetur. Tomamos el texto establecido en la columna latina de la PG (LII, p. 702-703). La traducción es nuestra.*

<sup>102</sup> PL 54, c. 460B-466A.

<sup>103</sup> ALCUINUS, *Aduersus haeresin Felicis, XXVI: Chromatius quoque sanctae Romanae antistes Ecclesiae, in libello quem de octo Beatitudinibus scripsit, ita dicit [...].* En PL, 101, c. 97C-98B. La traducción es nuestra.

Junto a su recuerdo, se descompondrían también sus obras. La mayor parte de sus sermones y tratados serían adjudicados bien a Jerónimo, bien a Juan Crisóstomo. De tal modo, hasta las décadas centrales del siglo XX el *corpus* cromaciano constaría apenas de diecisiete tratados, hoy identificados con los números XII, XIII y XVII al XXXI, y el recientemente aludido *Sermo de octo beatitudinibus*.

A modo de recapitulación, creemos adecuado indicar que, a partir de los escasos y en muchos casos poco significativos testimonios que han llegado hasta nuestros días, es poco lo que podemos saber acerca de la vida de Cromacio de Aquileia. La misma oscuridad dificulta el conocimiento de su vida preepiscopal tanto como los años de ejercicio del episcopado. Desconocemos el sitio y la fecha de su nacimiento; lo vemos formando parte de una comunidad cristiana local, acaso junto a su familia, en los años de su juventud y participando, entonces presbítero, en el concilio aquileiense del 381; sabemos que asume el episcopado hacia finales del 388 o poco después, jerarquía que conservaría hasta su muerte, ocurrida con toda probabilidad en los meses finales del año 407 o a comienzos del 408; predicador entre su gente, escritor poco prolífico entre sus pares, establecería contactos con algunos de los principales referentes eclesiásticos y políticos de su tiempo. Resulta difícil, por otra parte, mensurar la profundidad de tales relaciones -a excepción quizá del sin duda estrecho vínculo que lo unió a Rufino, quien permanecería en Aquileia durante los últimos años de vida del entonces obispo<sup>104</sup>-: el *corpus* epistolar ambrosiano apenas lo hace destinatario de una de las más de noventa cartas que lo componen; si bien recurrentemente aludido, sólo una de las ciento cincuenta y cuatro epístolas jeronimianas lo tiene como interlocutor; sus contactos con Crisóstomo así como con Honorio parecerían limitarse a los años de la contienda entre el obispo de Constantinopla y la corte Oriental. Podemos, no obstante, suponerlas asiduas a partir de las referencias a escritos anteriores o de las promesas de nuevos contactos y, en el caso de Jerónimo, en atención a las múltiples obras dedicadas a su amigo de la juventud. El rol desempeñado en el *affaire* Crisóstomo parecería, finalmente, manifestar que su injerencia en las vicisitudes eclesiásticas y políticas habría sido mayor a la que parecería corresponder a un sujeto tan poco estudiado por la historiografía desde la Antigüedad hasta nuestros días.

---

<sup>104</sup> HAMMOND, C. P., "The last ten years of Rufinus' life and the date of his move South from Aquileya", en *The Journal of Theological Studies*, 28, 1977, pp. 372-429.

### III.- Cromacio de Aquileia: en torno a su obispado

El inicio de la era moderna de los estudios sobre la vida y la obra de Cromacio de Aquileia está ligado de modo inescindible a los nombres de Joseph Lemarié y de Raymond Étaix<sup>105</sup>. En 1969 y 1971, la editorial Du Cerf presentaba en la colección Sources Chretiennes, bajo el título de *Sermons*, dos volúmenes bilingües latín-francés conteniendo un conjunto de cuarenta y dos piezas homiléticas atribuidas por dichos autores, tras prolongadas investigaciones, al obispo aquileiense<sup>106</sup>. Pocos años después, en 1974, serían responsables de la edición de la *Chromatii Aquileiensis opera* en el *Corpus Christianorum*<sup>107</sup>, publicación que reunía lo que hasta entonces había sido recuperado del *corpus* cromaciano: 44 sermones<sup>108</sup> y el *Tractatus in Mathaeum*, compuesto por un prólogo y 58 tratados. Las tareas de reconstrucción, sin embargo, no finalizarían allí: la publicación, tres años después, a cargo de los mismos autores, del *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera*<sup>109</sup> incorporaría a la colección un fragmento del *Sermo* XLIII, y los *Tractatus* LI A y LIV A. El *corpus* se completaría con la publicación del *Tractatus* 50 A presentada por Étaix en 1981<sup>110</sup>.

Desde entonces, como podía esperarse, se han multiplicado los estudios sobre Cromacio de Aquileia. No obstante, atentos a la consideración que han merecido y merecen ciertos referentes -deslumbrantes, por cierto- del cristianismo de las décadas finales del siglo IV y de las primeras del V, es necesario indicar que su figura y obra ocupan un lugar verdaderamente marginal en el espacio académico.

Pero si resulta llamativa la escasa cantidad de publicaciones centradas en la figura de Cromacio de Aquileia, más sorprendente aún es el hecho de que, atendiendo al complejo contexto histórico en que desarrolla su episcopado, la inmensa mayoría de ellas tengan por

---

<sup>105</sup> Para la reconstrucción del proceso de descomposición y reconstrucción del *corpus* cromaciano, véanse los apartados "Découvertes" y "La tradition manuscrite" en la introducción de Lemarié a *Cromace D'Aquilée...*, *op. cit.*, pp. 9-16 y 17-40.

<sup>106</sup> *Cromace d'Aquilée. Sermons*, 2 vol., (Sources Chretiennes 154 y 164), introduction, texte critique, notes par JOSHEP LEMARIE; traduction par HENRI TARDIF Paris, Du Cerf, 1969 y 1971.

<sup>107</sup> CCSL IX A, *op.cit.*

<sup>108</sup> Se añadian los sermones XVIII A y XLII.

<sup>109</sup> *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera* (Corpus Christianorum Series Latina IX A Supplementum), Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1977 (en adelante CCSL IX A Sup.).

<sup>110</sup> ÉTAIX, R., "Un *Tractatus in Matheum* inédit de Saint Chromace d'Aquilée", en *Revue Bénédictine*, 1981, pp. 228-230.

objetivo el estudio de la dimensión litúrgica, doctrinal y teológica de la obra cromaciana<sup>111</sup>. No resulta inadecuado afirmar, de hecho, que el abordaje de la vida y obra de Cromacio de Aquileia desde la perspectiva de la Historia Social ocupa unas pocas líneas, o en el mejor de los casos algún capítulo, en el marco de la bibliografía existente.

Por otra parte, a nuestro entender, incluso las aproximaciones a los *Sermones* y al *Tractatus in Mathaeum* efectuadas desde tal perspectiva adolecen de importantes deficiencias. Algunos de ellos insertan la producción cromaciana en una coyuntura histórica que no tolera, nuevamente, la más elemental confrontación ni con el contenido de las propias obras de Cromacio ni con evidencias heurísticas alternativas, se traten éstas de documentos producidos por plumas eclesiásticas -epístolas, historias, elaboraciones teológicas- o estatales, como en el caso de los códigos jurídicos. En consecuencia, dichos trabajos abordan la figura de Cromacio e interpretan su labor episcopal desde perspectivas que resultan evidentemente inaceptables.

Así como la construcción biográfica, hemos visto, se halla condicionada por la premisa confesional de la santidad cromaciana, presupuestos de idéntica procedencia dificultan la aprehensión historiográfica del rol desempeñado por Cromacio de Aquileia en tanto que obispo de la ciudad.

Desde la propia Antigüedad Tardía la intelectualidad eclesiástica se esforzó por hacer de los años 313 y, fundamentalmente, 381, hitos ineludibles del triunfo del cristianismo. De este modo, su conversión en religión oficial del Imperio romano en el concilio de Constantinopla señalaría el definitivo comienzo de los tiempos cristianos y, como consecuencia, la extinción de toda alternativa religiosa y política. Clara distorsión de la coyuntura histórica, tal noción ha sido acríticamente asumida por sujetos como el ya mencionado padre Lemarié. En su introducción del año 1969 a los *Sermons* reconstruye de modo inobjetable el proceso de desintegración del *corpus* cromaciano así como el de su recomposición a la vez que aborda minuciosamente el estilo y doctrina del Cromacio predicador y la en tantos puntos particular liturgia aquileiense tardoantigua. Escasa atención presta, en cambio, al contexto histórico político y social en que se desarrolló el episcopado cromaciano: en efecto, el apartado titulado “Chromace et son temps”<sup>112</sup> ocupa apenas

---

<sup>111</sup> El listado bibliográfico incluido al final del presente trabajo refleja adecuadamente tanto lo escasos que han sido los trabajos en torno a Cromacio de Aquileia como las perspectivas que han asumido.

<sup>112</sup> LEMARIE, J., “Introduction”, en *Cromace d'Aquileé...*, *op. cit.*, pp.41-54.

catorce de las casi ciento veinte páginas de la presentación. Por otra parte, asumiendo una perspectiva evidentemente confesional, afirma en referencia a Cromacio que “son épiscopats s’était-il déroulé en des années où la foi de l’Église ne traversait pas de crise”<sup>113</sup>.

De tal modo, asumiendo que el arrianismo podía haber dejado alguna secuela en el espacio norditálico, pero en términos generales era ya un asunto del pasado, que el adopcionismo fotiniano, pese a esporádicas manifestación de vigor, languidecía bajo la enérgica represión y las sucesivas condenas a las que era sometido, y que los pneumatómacos no habrían causado inconvenientes en las iglesias Occidentales<sup>114</sup>, concluía: “entre 390 et 410, l’Église -spécialement en Occident- jouir d’une paix qui se reflète dans les sermons et les écrits de l’évêque d’Aquilée”. Desde Constantinopla I, en el año 381, hasta el surgimiento del pelagianismo y, más tarde, del monifisimo, la Iglesia habría atravesado un período de paz nunca experimentado hasta entonces. Así, señalaba Lemarié, “en cette époque de possession paisible de la foi, Chromace a été un pacifique que a fait œuvre de paix”<sup>115</sup>, noción que, como veremos, la historiografía ha reiterado hasta nuestros días haciendo gala de escaso o nulo examen crítico.

Ante la coyuntura descrita, y asumiendo que las múltiples referencias de Cromacio al arrianismo y al fotinianismo no serían más que “rappels salutaires incontestablement, rappels cependant de ce qui, vingt ou trente années plus tôt, avait été au coeur de la crise arienne et mis en question par l’évêque de Sirmium”, destacaba que en la Aquileia cromaciana “la seule note de polémique assez vive concerne les Juifs”<sup>116</sup>. Ninguna de sus afirmaciones -ni la pretendida paz eclesiástica pos-teodosiana, ni la extinción del peligro herético, ni la pervivencia del conflicto hebreo- recibe desarrollo o respaldo heurístico alguno por parte del autor.

Pero si en el caso de la biografía cromaciana la escasez de recursos heurísticos posibilitó la supervivencia de unas afirmaciones, en muchos casos, historiográficamente injustificadas, no podía suceder lo mismo en lo que a la comprensión de la coyuntura histórica imperial y aquileiense tardoantigua se refiere. La cantidad de documentos que

---

<sup>113</sup> *ID.*, p. 55

<sup>114</sup> También serían resonancias de situaciones pretéritas las reflexiones trinitarias de Cromacio, tal como afirma más adelante: “en ce qui concerne la doctrine trinitaire, notons simplement l’insistance de Chromace sur la divinité du Saint-Esprit, dans le S. 18, § 4. Il y a là un écho de la controverse contre les pneumatomaques”, *ID.*, p. 69.

<sup>115</sup> *ID.*, p. 55-56.

<sup>116</sup> *ID.* p. 56.

registraban la pervivencia y convivencia, en ocasiones conflictiva, de múltiples expresiones religiosas de signo diverso -cristianismo niceno, cristianismo no niceno, judaísmo, paganismo- elevaría pronto voces disonantes respecto de las conclusiones de Lemarié. Sin embargo, pese a los esfuerzos aislados de reconocidos historiadores, como Cracco Ruggini, la injerencia de las propuestas confesionales conseguiría sobrevivir: por un lado, derivaría en insólitas hipótesis que comprenderían a Cromacio de Aquileia como un “hombre de paz” dado al combate de las disonancias religiosas; por otro, contrarrestando los escasos avances de los estudios espiritualmente desinteresados, se impondría ante el mundo, avalada por el Vaticano, como interpretación oficial al monopolizar la figura del obispo aquileiense en ocasión del Año Cromaciano, 2008.

Observaremos a continuación el desarrollo de las discusiones desde aquellas primeras propuesta lemarianas hasta la Audiencia General de Benedicto XVI.

Las reacciones a las conclusiones de Lemarié no tardarían en llegar. En 1973, como consecuencia del examen del *corpus* cromaciano y de recursos heurísticos diversos, entre ellos la *Historia Ecclesiastica* de Rufino de Aquileia, Duval explicaría las múltiples referencias a la herejía en el *corpus* cromaciano desde una óptica muy distinta. Efectivamente, inaugurando el debate en torno al carácter tipológico o histórico de los colectivos religiosos<sup>117</sup> presentes en el discurso cromaciano -cuestión que merecerá principal importancia a lo largo de este trabajo- señalaría que “je voudrais montrer rapidement que ses attaques contre les hérétiques ne son pas un simple motif à exercice scolaire. C’est peut-être au contraire la virulence des problèmes posés par certains hérétiques qui explique et la violence de la réaction”<sup>118</sup>. Sin embargo, en una visión más bien simplista, concluiría que el verdadero peligro al que se habría enfrentado Cromacio

---

<sup>117</sup> Künzel (KÜNZEL, R., “Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode”, en *Annales ESC*, 1992, 4-5, pp. 1055-1069) presenta una breve pero afortunada puesta al día en torno al contenido histórico de las referencias al paganismo en las fuentes altomedievales, abordando principalmente la propuesta de Harmening y la respuesta de Gourevitch. De acuerdo al primero, no debería el historiador suponer la historicidad de las prácticas, ritos o creencias paganas descritas en las fuentes pues éstas bien podrían ser tan sólo meras reiteraciones estereotípicas de aquellas prácticas, ritos o creencias prohibidos. De tal modo, inferir la pervivencia del paganismo a partir de aquellos registros constituiría un error metodológico. El investigador ruso, por su parte, al afirmar la posibilidad de determinar la historicidad de los fenómenos transmitidos por el registro heurístico mediante la aplicación de unos métodos de trabajo depurados que permitirían distinguir lo tipológico de lo histórico, presentaría un paganismo vital aún en pleno curso de la Edad Media.

<sup>118</sup> DUVAL, Y., M., “Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV siècle. Chromace d’Aquilée et Ambroise de Milan”, en *Antichità Altoadriatiche*, IV, 1973, p. 189.

sería el representado por Fotino y su doctrina adopcionista<sup>119</sup>. De este modo, pese a los innegables aportes realizados, consistentes principalmente en la visualización de la pervivencia de la cuestión herética, al focalizar en el fotinianismo no advertía Duval en toda su dimensión el alcance de las invectivas cromacianas, dirigidas -como veremos luego- a un universo de manifestaciones religiosas alternativas, tanto de signo cristiano como judío y pagano, mucho más amplio que el pretendido.

Las reconsideraciones que -como hemos visto- la historiografía efectuaba entonces respecto del propio concepto de Antigüedad, hacían un lugar para este pionero análisis del *corpus* cromaciano desde la perspectiva de la historia social. No obstante, lejos de motivar el retroceso de las concepciones confesionales, provocaría su exacerbación. De tal modo, haciendo caso omiso de las críticas, o acaso desconociéndolas, Lemarié y Étaix, en el prefacio a la edición del *Corpus Christianorum*, en el año 1974, insistirían obstinadamente en asignar a Cromacio un rol tan preciso como distorsionado: “il fut particulièrement un artisan de paix”<sup>120</sup>. Trettel, por su parte, a la vez que justificaba a partir de la “maggiore competenza” exhibida por Lemarié su decisión de no abordar el análisis del lenguaje del “santo vescovo”, suponía que la “mirabile coerenza” del obispo aquileiense radicaba en el hecho de que “Cromazio, prima di mettersi a predicare o a scrivere, ha lungamente meditato e fatta sua la Parola di Dio”<sup>121</sup>.

Tres años después, en 1977, Cracco Ruggini superaría las conclusiones de sus predecesores al sugerir la existencia de un frente anticatólico tripartito de negadores de la divinidad de Cristo integrado por herejes, judíos y paganos. Dicho conjunto constituiría el objetivo de las denuncias cromacianas. Si bien, lamentablemente, al igual que Duval, percibía un espectro heresiológico acotado, reducido al arrianismo y al fotinianismo y poca atención le merecía el colectivo de los gentiles<sup>122</sup>, debe destacarse el tratamiento que la autora italiana ha realizado de la relación entre el obispo aquileiense y los judíos. Al analizar la transformación del vínculo entre la jerarquía cristiana y el judaísmo, señala que, hacia finales del IV, “a policy was preferred that combined an irrevocable theological condemnation, preached with great insistence to the faithful, with the desire clearly to

---

<sup>119</sup> *Id.*, pp. 202-206.

<sup>120</sup> CCSL XI A, p. V.

<sup>121</sup> TRETTEL, G., “Terminologia esegetica nei sermoni di san Cromazio di Aquileia”, en *Revue des Études Augustiniennes*, 20, 1-2, 1974, p. 58.

<sup>122</sup> CRACCO RUGGINI, L., “Il vescovo Cromazio...”, *op. cit.*, pp. 367-371.

isolate the Jews in daily life in order to avoid dangerous contagions. Such was the pastoral line followed, for example, by Chromatius of Aquileia”, a quien considera incluso como “a forerunner of Augustine”<sup>123</sup>. Su estudio, sustentado en las nociones de inclusión-exclusión y en el análisis del cotidiano es, a nuestro juicio, la más inteligente lectura que se ha hecho del *corpus* cromaciano hasta el presente.

En 1980, en una breve pero correcta puesta al día del Estado de la Cuestión de los estudios político-sociales en torno al *corpus* cromaciano, Cuscito comenzaba por señalar que “non pare atendibile l’opinione diffusa tra gli studiosi che i fatti del 381 abbiano segnato la definitiva liquidazione dell’arianesimo in Occidente e che la successiva ripresa dovuta alle grandi invasioni abbia rappresentato tutt’altra cosa”. El investigador italiano entendía que el conflicto signaba las décadas posteriores al concilio de Constantinopla y que “gli elementi più significativi della polemica cromaziana contro gli eretici, come contro gli ebrei, vanno ricondotti a quella sotterranea coerenza che dovette loro conferire, necessariamente, il confronto con una precisa realtà locale, quella di Aquileia nell’ultimo ventennio del sec. IV, secondo quanto si sono sforzati di dimostrare il Duval e la Cracco Ruggini, allontanandosi da alcune conclusioni di Lemarié”<sup>124</sup>.

La continuidad de las investigaciones de Cuscito exhibiría, inicialmente, una clara progresión hacia hipótesis independientes y novedosas; luego, no obstante, un retroceso hacia posiciones filoconfesionales. Efectivamente, en *Fede e politica ad Aquileia*, publicado en 1987, al reflexionar respecto del significado de las múltiples alusiones cromacianas a la herejía, específicamente en torno a su insistencia en el dogma trinitario y la encarnación divina en la figura de Cristo, se pregunta con gran tino si “facciono parte del magistero ordinario di un vescovo dell’epoca o se invece esse possano fornirci una traccia per riuscire a cogliere pericolosi sbandamenti dottrinali visutti all’interno della comunità ecclesiale aquileiese o fors’anche i segreti timori di una possibile loro recrudescenza”<sup>125</sup>, en clara referencia a la teoría de Lemarié acerca de los *topoi* de la literatura cristiana. Su respuesta no podría ser más contundente: “ma una risposta a tale problema credo sia già data esplicitamente dal Duval [...] e dall’analisi dei fatti di cui fu teatro Aquileia durante la

---

<sup>123</sup> CRACCO RUGGINI, L., “Intolerance: equal and less equal in the Roman World”, en *Classical Philology*, The University of Chicago Press, 82, 3, 1987. Ambas citas pertenecen a la página 204.

<sup>124</sup> CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia (388-408)...*, *op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>125</sup> CUSCITO, G., *Fede e politica...*, *op. cit.*, p. 83.

grave crisi della controversia ariana, nel corso del sec. IV, quando la città adriatica -come già rilevato- partecipò direttamente alle vicende politico-religiose che interessano le altre Chiese occidentali”<sup>126</sup>.

Hasta aquí es claro que, de acuerdo a Cuscito, el rol desempeñado por Aquileia en la lucha contra el arrianismo -cuyo concilio del año 381 sería parte de una campaña “intrapresa da Ambrogio di Milano, successo ad Aussenio nel 374, per eliminare dall’Occidente gli ultimi focolai dell’arianesimo soprattutto nelle province danubiane, dove l’opposizione a Nicea aveva radici più profonde che da noi”<sup>127</sup>- así como la aproximación de Fortunaciano a las tesis semiarrianas y las reiteradas condenas dirigidas por Cromacio a las figuras y creencias de Fotino y Arrio, constituirían claros indicios de la amplia dimensión que la herejía había adquirido en la región, realidad que, a su vez, explicaría la multiplicación de las invectivas de que ésta es objeto en la obra cromaciana. Llega, incluso, a considerar a Cromacio como una de las “voci e banditore autorevoli” de las que se habrían valido “i valori della teologia e dell’etica cristiane” para “rifondare un’intera società in crisi”<sup>128</sup>.

Sin embargo, en el mismo trabajo parece negar reiteradamente sus propias palabras. En efecto, manifestando su voluntad de alejarse del “campanelismo storiografico”, señala la necesidad de notar que “neppure ad Aquileia, pur così vicina all’Illirico e ambita come sede episcopale dal giovane Valente di Mursa che aveva tentato invano di insediarsi non senza gravi torbidi, neppure ad Aquileia -dicevo- possiamo suporre l’esistenza di una vera e propria comunità ariana”<sup>129</sup> y que “nell’affermazione della divinità di Cristo” reiteradamente efectuadas por Cromacio, se dejaría ver “quanto era stato al centro della crisi ariana venti o trent’anni prima o le lacerazioni ecclesiali provocate dalla dottrina del vescovo di Sirmio”<sup>130</sup>. Ni el arrianismo, luego, habría azotado tan violentamente a la región ni las alusiones cromacianas a la herejía darían cuenta de su vitalidad en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V sino, como quería Lemarié, a hechos del pasado.

Como corolario, el rol episcopal de Cromacio, afirmaría dos años después en su presentación de la *Catechesi al populo*, desconocería toda dimensión política y social,

---

<sup>126</sup> *ID.*, p. 83.

<sup>127</sup> *ID.*, p. 45-46.

<sup>128</sup> *ID.*, p. 12.

<sup>129</sup> *ID.*, p. 34.

<sup>130</sup> *ID.*, p. 35.

limitándose exclusivamente a la atención espiritual de la grey aquileiense: “durante i vent’anni del suo episcopato, Cromazio si consacrò al suo popolo come risulta dalle testimonianze dei contemporanei e dalle sue opere: la sua attività pastorale fu, come quella di Ambrogio e di Agostino, volta alla celebrazione dei santi misteri, all’amministrazione dei sacramenti, alla predicazione, se non quotidiana, certo assai frequente, all’assistenza ai poveri e agli oppressi”<sup>131</sup>.

En cuanto a la composición social de Aquileia, Cuscito asume, siguiendo a Cracco Ruggini, la convivencia del cristianismo con el judaísmo y el paganismo, resultando de tal interacción un tejido social compuesto, cultural y religiosamente variado aún sobre el final del siglo IV<sup>132</sup>. No obstante, señala que sólo en el *Sermo XXXIII* aflora la polémica con el paganismo ya que “come Girolamo, anche il vescovo di Aquileia doveva ritenerla ormai esaurita”<sup>133</sup>.

Acaso fuera la difusión de las ya aludidas investigaciones de Peter Brown lo que motivaría, a lo largo de la década del '90, la multiplicación de los estudios académicos centrados en el análisis de la actuación eclesiástico-política de los *hombres de Iglesia* tardoantiguos. Importantes investigadores, entre ellos Rita Lizzi, Lellia Cracco Ruggini y Hugo Zurutuza, se ocuparían de la figura de Ambrosio de Milán. Partiendo de la convicción de que “around 379, Northern Italy still presented an extremely confused religious scenario, with ratios of Christians to pagans that fluctuated widely from town to town”, Lizzi concebía al obispo milanés como el principal responsable e impulsor de una empresa político-religiosa cuyo primordial objetivo habría consistido en la atracción de las aristocracias locales del espacio norditalico hacia la causa cristiano-nicena a fin de, operando la reorientación del evergetismo decurional, consolidar la economía, la presencia material y el prestigio de la institución eclesiástica en la región. Para ello, Ambrosio habría inaugurado una nueva metodología de captación, consistente en la prédica pacífica y en la justificación escrituraria del predominio social y económico del *ordo decurionis*, llamado a ser, a través de su poder y riqueza, tanto facilitador de la difusión del cristianismo como evangelizador de las zonas rurales<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> CUSCITO, G., “Introduzione”, en *Cromazio di Aquileia. Catechesi...*, op. cit., p. 11.

<sup>132</sup> CUSCITO, G., *Fede e politica...*, op. cit., p. 85.

<sup>133</sup> CUSCITO, G., “Introduzione”, en *Cromazio di Aquileia. Catechesi...*, op. cit., p. 24.

<sup>134</sup> LIZZI, R., “Ambrose’s contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, en *The Journal of Roman Studies*, vol. 80, 1990. La cita pertenece a la página 164.

Tal estrategia habría requerido, no obstante, la hegemonía episcopal nicena en el norte de la península. Consecuentemente, Ambrosio inauguraría un nuevo criterio de selección de cuadros eclesiásticos para las cátedras existentes que privilegiaba a sujetos pertenecientes a encumbradas familias de extracción local, más confiables y respetuosos de la ortodoxia, a la vez que emprendía un plan sistemático de fundación de nuevas sedes en aquellas ciudades en que aún la presencia eclesiástica no se encontraba suficientemente consolidada. Así, Vigilio de Trento<sup>135</sup>, Gaudencio de Brescia<sup>136</sup>, Sabino de Piacenza<sup>137</sup>, Constancio de Claterna<sup>138</sup>, Felix de Como<sup>139</sup>, Basiano de Lodi<sup>140</sup>, Gaudencio de Novara<sup>141</sup>, Honorato de Vercelli<sup>142</sup> y el propio Cromacio de Aquileia se constituirían, a través del desempeño del episcopado, en representantes del proyecto ambrosiano<sup>143</sup>.

Los esfuerzos del obispo de Milán por reforzar la autoridad de la Iglesia en el espacio norditálico conducirían también, a decir de Cracco Ruggini, a la puesta en marcha de una intensa actividad pastoral, evangelizadora y misionera de tono pacífico, dirigida, como hemos visto, hacia las aristocracias locales principalmente. La presencia discursiva de la Iglesia debería hallar respaldo en la presencia material, motivo por el cual insistiría Ambrosio sobremanera en la puesta en marcha de diversos dispositivos que se evidenciarían útiles a los efectos de instalar en el cotidiano de las ciudades la presencia de la institución eclesiástica: construcción de nuevos edificios de culto, posesión, exhibición e intercambio de las reliquias de los santos, realización de impactantes celebraciones litúrgicas en el ámbito urbano, entre otras<sup>144</sup>.

<sup>135</sup> Véase "VIGILIVS 1, *episcopus Tridentinae ecclesiae*", en *PCBE*, vol. 2, pp. 2296-2297.

<sup>136</sup> Véase "GAVDENTIVS 3, *évêque de Brixia*", en *PCBE*, vol. 1, pp. 887-890.

<sup>137</sup> Véase "SABINVS 2, *episcopus Placentinus*", en *PCBE*, vol. 2, pp. 1969-1973.

<sup>138</sup> Véase "CONSTANTIVS 5", en *PCBE*, vol. 1, pp. 473-474.

<sup>139</sup> Véase "FELIX 8", en *PCBE*, vol. 1, pp. 771-772.

<sup>140</sup> Véase "BASSIANVS, *episcopus Laudensis*", en *PCBE*, vol. 1, pp. 269-270.

<sup>141</sup> Véase "GAVDENTIVS 7", en *PCBE*, vol. 1, pp. 891.

<sup>142</sup> Véase "HONORATVS 1, *episcopus urbis (Vercellae) sedem tenuit*", en *PCBE*, pp. 1005-1006.

<sup>143</sup> CRACCO RUGGINI, L., "La fisionomía sociale del clero...", *op. cit.*, II, principalmente pp. 885-901; véase también ZURUTUZA, H., "Fronteras étnicas e identidades religiosas en los 'Hombres de Iglesia' de la Italia del Norte durante el siglo IV, en MARCO SIMON, F., PINA POLO, F., REMESAL RODRÍGUEZ, J., (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo Antiguo*, (Instrumenta, 16), Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004.

<sup>144</sup> CRACCO RUGGINI, L., "La fisionomía sociale del clero...", *op. cit.*, II, principalmente pp. 871-873. Entre otros muchos estudios que abordan la acción eclesiástica en el norte de la península itálica en el curso de la Antigüedad Tardía resulta imprescindible consultar GUYON, J., "I primi secoli della missione cristiana en Italia", en AA.VV., *Storia dell'Italia Religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, en DE ROSA, G., GREGORY, T., VAUCHEZ, A. (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 79-110; LIZZI, R., "Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia annonaria nel IV-V secolo d. C)", en *Athenaeum*, 9, Como, 1989; CANTINO

Tales investigaciones, evidentemente, establecían la posibilidad de emprender el análisis del episcopado cromaciano desde una perspectiva político-religiosa, localizando su accionar en el marco del proyecto ambrosiano. Esto es lo que exigiría Studer cuando, en el año 1993, denunciando la escases de trabajos que abordaran desde dicha óptica el discurso cromaciano aún a casi veinte años de la publicación del *Chromatii Aquileiensis opera*, indicara en su intervención en la *Patrología* que “sería de desear que la investigación tratara de poner de relieve con mayor nitidez en qué medida y de qué forma el obispo más célebre de Aquileia respondió con sus sermones a las necesidades espirituales de su grey, atribulada por las herejías y, sobre todo, por las invasiones de los bárbaros”<sup>145</sup>.

En el año 2002 vería la luz la primera edición castellana de la obra de Cromacio de Aquileia, en este caso el *Comentario al Evangelio de Mateo*, cuya introducción, traducción y notas estuvo a cargo de los eclesiásticos Granados y Nieva, D.C.J.M.<sup>146</sup>. Si bien hubiese sido deseable que sustentaran sus propuestas mediante el recurso a una más abundante cantidad de material heurístico y producción historiográfica, presentaron un Cromacio de Aquileia algo más fiel al estereotipo del obispo tardoantiguo construido, como vimos, por la historiografía de las últimas décadas. En tal sentido, el Cromacio de Granados y Nieva es un sujeto que integra una red episcopal de amplio alcance, que lucha incansable contra la herejía arriana, que sufre en carne propia las invasiones bárbaras sin abandonar su rol de animador del arte, la vida y la liturgia cristiana de su ciudad<sup>147</sup>. Concientes de que el año 313 no había significado el fin de los peligros que acechaban a la Iglesia y que el período teodosiano lejos de suponer la imposición del cristianismo sobre las alternativas políticas y religiosas existentes apenas había inaugurado una fase más intensa de la lucha contra el paganismo y la herejía<sup>148</sup>, asumirían la existencia de una coyuntura histórica compleja en la Aquileia cromaciana, núcleo urbano en el que residirían aún “numerosos paganos, existía

---

WATAGHIN, G, “Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L’Italie di Nord aus IVe.-VIIIe. Siècles”, en BROGIOLO, G. P., GAUTHIER, N., CHRISTIE, N. (Eds.), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2000; CECCONI, G. A., “Vescovi e maggiorenti cristiani nell’Italia centrale fra IV e V secolo”, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, vol. I (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), Roma, 1997.

<sup>145</sup> STUDER, B., “Escritores de Italia hasta San León Magno”, en QUASTEN, J., *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, (B.A.C., 422), Madrid, La Editorial Católica, 1993, p. 698.

<sup>146</sup> Discípulos de los Corazones de Jesús y María.

<sup>147</sup> GRANADOS, J., NIEVA, J., “Introducción”, en *Cromacio de Aquileya...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>148</sup> *Id.*, pp. 10-11.

una comunidad hebrea vivaz y agresiva” y en cuyas zonas aledañas “el arrianismo todavía no había muerto”<sup>149</sup>.

En tal coyuntura, el objetivo del obispo al escribir su *Comentario* no sería -continuaban- realizar un trabajo erudito de exégesis sino “ofrecer a sus fieles el alimento de la palabra de Dios explicada y, en muchos aspectos, actualizada” a fin de “fortalecerlos en los fundamentos de su fe y prevenirles contra los ataques de los elementos hostiles sean éstos paganos, judíos o herejes”<sup>150</sup>. En lo que a estos últimos respecta, no obstante, se limitaban a aceptar, como Duval, Cracco Ruggini y Cuscito, la influencia en el discurso cromaciano de arrianos y apolinaristas.

Cuatro años más tarde, Rapisarda abría su *Cromacio di Aquileia, operatore de pace*<sup>151</sup> señalando la necesidad de abordar el *corpus* cromaciano desde perspectivas hasta entonces descuidadas por los investigadores: “la scoperta di Cromazio ha dato l’avvio ad una vasta produzione di studi che privilegia l’aspetto filologico e liturgico dell’opera del vescovo d’Aquileia; ma non mi sembra, però, che si sia fatto altrettanto per l’esegesi biblica che, peraltro, è molto notevole e merita perciò maggiore attenzione”<sup>152</sup>. Y si bien, como anuncia, el objeto central de su estudio es la exégesis bíblica cromaciana, no sólo la analiza en tanto que resultado de un mero procedimiento intelectual sino también -principal acierto de la obra, a nuestro entender- de la particular coyuntura histórica aquileiense en las últimas décadas del siglo IV y las primeras del V: puesto que el obispo tendría “come primario obiettivo la salvezza del suo gregge”<sup>153</sup>, la realidad social intervendría en el proceso creativo del discurso cromaciano a la vez que se constituiría en destinataria de sus resultados. Es esta proyección social de la exégesis episcopal, esta “configuración en función de” -si se nos permite la expresión- lo que permite a Rapisarda afirmar que “dalla lettura delle opere di Cromazio emerge un quadro della comunità ecclesiale di Aquileia nel IV secolo”<sup>154</sup>.

Los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum*, luego, reflejarían la experiencia cotidiana del obispo y de la comunidad cristiana aquileiense. De tal modo, las múltiples

---

<sup>149</sup> *Id.*, p. 14.

<sup>150</sup> *Id.*, p. 22.

<sup>151</sup> RAPISARDA, G., *Cromazio di Aquileia, operatore di pace*, C.U.E.C.M., Catania, 2006.

<sup>152</sup> *Id.*, p. 8.

<sup>153</sup> *Id.*, p. 41.

<sup>154</sup> *Id.*, p. 43.

alusiones cromacianas a la herejía y a los “ricchi donatori dalla borza ben colma ma dal comportamento discutibile”<sup>155</sup>, tanto como sus críticas al antropomorfismo, reflejarían, es decir, serían una imagen nítida y fiel, de la realidad aquileiense del período que nos ocupa. Coyuntura que el obispo aquileiense buscaría “sanar” a través de la prédica de las “virtudes cristianas”, entre las cuales, señala Rapisarda, “egli privilegiava quelle ‘sociali’ quali la misericordia, la giustizia, la pace fraterna, la concordia, la carità”<sup>156</sup>.

Ahora bien, aún considerando los valiosos aportes de Rapisarda al estado de los estudios en torno al *corpus* cromaciano -principalmente la observación de la motivación y proyección social de la exégesis escrituraria del obispo aquileiense y, con ello, la posibilidad de efectuar aportes a la historia social de la Antigüedad Tardía a partir de recursos heurísticos aún no explorados en tal sentido, como sus *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum*- creemos oportuno señalar también dos aspectos de significativa relevancia para el desarrollo de nuestras tesis en los que nos apartaremos de sus propuestas.

En primer lugar, no creemos adecuado continuar aceptando la ya tradicional caracterización de Cromacio de Aquileia como “pacifista” o “conciliador”. El alcance de la expresión “operatore di pace”, caracterización que da título a la obra de Rapisarda, es explicitado en los párrafos finales del trabajo, cuando la autora señala que “dalla lettura delle opere cromaziane affiora il carattere del vescovo: amabile, disponibile verso tutti, di animo equilibrato, amante della pace. Cromazio, ponendosi dovunque quale messaggero di pace, cercò sempre di appianare costrati e liti e agì da pacificatore tra nemici”<sup>157</sup>. En el curso de estas páginas tendremos ocasión de señalar las causas de nuestro desacuerdo con tal conceptualización. Aquí sólo nos interesa cuestionar dicha noción a la luz de las propias palabras de Rapisarda, quien a continuación del texto recientemente citado, afirma que la “paz” proclamada por el obispo de Aquileia “può essere instaurata e consolidata solo nel pieno rispetto dell’ordine stabilito da Dio, ordine fondato sulla verità, costruito sulla giustizia”<sup>158</sup>. Rapisarda presenta así, un “operatore di pace” cuya paz se fundamenta sobre la intolerancia de toda alternativa religiosa. Emerge en su construcción historiográfica un residuo de las lecturas confesionales.

---

<sup>155</sup> *ID.*, p. 41.

<sup>156</sup> *ID.*, p. 42.

<sup>157</sup> *ID.*, p. 117.

<sup>158</sup> *ID.*, p. 117.

En segundo lugar, pensamos que el modo en que definitivamente supera la caracterización de las alusiones cromacianas a los judíos, los gentiles y los herejes como *topoi* de la literatura cristiana, creyendo, en cambio, que tales significantes hallan sus significados en situaciones empíricas, es decir, que los judíos, los gentiles y los herejes de Cromacio serían reflejo de los judíos, los gentiles y los herejes presentes en el espacio bajo su jurisdicción episcopal, se deriva de una lectura que acaso no ha logrado superar la propia letra del *corpus* cromaciano. Como veremos luego, consideramos que se trata, en cambio, de categorías discursivas que pretenden más bien construir colectivos sociales que reflejarlos.

Los últimos meses han sido sin duda los más prolíficos en lo que a estudios dedicados al obispo de Aquileia se refiere. El motivo es claro: la conmemoración de Cromacio de Aquileia en ocasión de cumplirse dieciséis siglos de su muerte.

En el mes de noviembre del año 2007 vio la luz *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008)*<sup>159</sup>, breve publicación cuya finalidad sería difundir la figura del obispo aquileiese de cara a la inauguración del “anno cromaziano”. Lamentablemente, el cariz confesional que domina la publicación -señalado claramente en su introducción a cargo del archiepiscopo de Gorizia y de los obispos de Trieste, Udine y Concordia/Pordenone, quienes establecen que al “fare memoria della persona e dell’opera di san Cromazio, si vuole offrire alle comunità cristiane uno strumento che possa anche oggi aiutare l’intelligenza della fede a penetrare la verità della vita humana che è Cristo”<sup>160</sup>- ha tenido por resultado, nuevamente, el predominio de las perspectivas litúrgicas y/o teológicas, concediendo escaso o nulo lugar a abordajes de corte político-social.

Tomada en su totalidad, la publicación no realiza ningún aporte de relevancia al estudio historiográfico de la figura de Cromacio y de su *corpus* literario. En efecto, reitera los mismos conceptos, en nuestra opinión erróneos, que hasta aquí hemos presentado. Como muestra podemos destacar las palabras de Trettel, quien insistiendo en su distorsionada concepción acerca de la figura del obispo tardoantiguo al señalar que “il compito di un vescovo (non lo si ribadirà mai a sufficienza) è quello d’essere maestro e

---

<sup>159</sup> DRIUSSI, G. (a cura di), *San Cromazio. Pastore e maestro...*, *op. cit.*

<sup>160</sup> DE ANTONI, D., BROLLO, P., RAVIGNANI, E., POLETTO, O., “Presentazione”, en *Cromazio di Aquileia. Pastore e maestro...*, *op. cit.*, p. 2.

pastore della sua comunità di fede”, no duda en afirmar que “una definizione che ben si addice a Cromazio è l’essere stato uomo di pace”<sup>161</sup>.

Por su parte, Qualizza<sup>162</sup> y Cacciati<sup>163</sup>, como Granados-Nieva y Rapisarda, hallan la motivación de determinados aspectos del discurso cromaciano en la coyuntura histórica aquileiense: el primero, al vincular la cristología de Cromacio, interés principal de su artículo, con el peligro representado por el arrianismo; el segundo, en el marco del análisis de la eclesiología del obispo aquileiense, al encontrar en la existencia de una comunidad hebrea local numéricamente considerable, vital y emprendedora la causa de la hostilidad que el obispo de la ciudad exhibe hacia los hebreos y al destacar la indudable polémica antiherética que asoma en sus formulaciones dogmáticas.

Completan la publicación un breve repaso de la historia de Aquileia, de las diversas hipótesis en torno a su cristianización, de la coyuntura local en las décadas finales del siglo IV y de la biografía de Cromacio, acompañadas de una pequeña antología de textos cromacianos, del listado de obispos de la ciudad y de las letanías de sus santos.

El hecho de que el “año cromaziano” haya sido inaugurado formal y oficialmente por Benedicto XVI el miércoles 5 de diciembre del año 2007, día en que el obispo de Roma dedicó a la figura de Cromacio de Aquileia su Audiencia General, evidencia como ninguna otra circunstancia el control eclesiástico sobre la figura del obispo aquileiense. Los conceptos vertidos en dicha ocasión, como podría esperarse, se asemejan a los contenidos en la obra recientemente comentada tanto como las caracterizaciones de Cromacio ofrecidas por el título de aquella y el discurso papal: *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli*, se titulaba aquél; “Cromazio fu sapiente maestro e zelante pastore”, se decía ahora. En efecto, en el curso de la Audiencia General se destacaba que “la comunità cristiana locale aveva già maturato una storia gloriosa di fedeltà al Vangelo”, caracterizada por la resistencia “alle insidie dell’eresia” y la consolidación de la propia adhesión a la fe católica, al momento de la asunción de la cátedra episcopal por Cromacio, en el año 388.

Ante tal coyuntura, Cromacio habría asumido como compromiso principal el de “porsi in ascolto della Parola, per essere capace di farsene poi annunciatore”. De tal

<sup>161</sup> TRETTEL, G., “San Cromazio: l’uomo...”, en *Cromazio di Aquileia. Pastore e maestro...*, op. cit., p. 14.

<sup>162</sup> QUALIZZA, M., “Il Cristo di Cromazio”, en *Cromazio di Aquileia. Pastore e maestro...*, op. cit., p. 19.

<sup>163</sup> CACITTI, R., “Immagini di Chiesa in Cromazio”, en *Cromazio di Aquileia. Pastore e maestro...*, op. cit., p. 24-26.

disposición procederían sus reflexiones cristológicas: el Hijo es verdadero Dios y verdadero hombre. Apenas una mínima concesión se hace a la dimensión social del discurso: “queste verità” habrían sido repetidas insistentemente “anche in funzione antiariana” en el contexto de un “periodo burrascoso come il suo, funestato dalle scorrerie dei barbari”<sup>164</sup>.

Si, como hemos visto, Duval, Cracco Ruggini, Granados-Nieva y Rapisarda, principalmente, habían al menos vislumbrado la conflictiva realidad social que nutría el discurso cromaciano, la Audiencia General de diciembre último parecería significar un retroceso hacia las posiciones lemarianas al presentar un obispo cuya labor encuentra razón de ser no en el contexto histórico en el que se inserta sino en la escucha y comunicación de las “verità” divinas.

Es evidente, tras el recorrido efectuado, que los estudios en torno al *corpus* cromaciano exhiben serias falencias, acaso consecuencia de la inercia de ciertas nociones elaboradas por la historiografía de corte confesional o filoconfesional. Creemos que, estrechamente vinculados entre sí, los dos preconceptos que en mayor medida dificultan el avance de las investigaciones son, por un lado, la errónea aprehensión de la coyuntura histórica -imperial en general, pero particularmente aquileiense- de las décadas finales del siglo IV y las primeras del V y, por otro, el rol “pacificador” atribuido al obispo tardoantiguo en general y a Cromacio en particular.

Ambas deficiencias, por supuesto, se hallan relacionadas: si la coyuntura histórica es distorsionada, del mismo modo será defectuosa nuestra comprensión de la actuación de sus protagonistas. Es aquel utópico ambiente de paz, o, en el mejor de los casos, de oposición entre unos colectivos sociales claramente definidos y sólidamente consolidados - el cristianismo niceno, nueva fuerza rectora, por una parte, y el judaísmo, el paganismo y la herejía, por otra- lo que ha conducido a la historiografía a hacer de Cromacio de Aquileia - tal vez bajo la sugestión de un único argumento: el rol mediador asumido en los conflictos habidos entre Jerónimo y Rufino y entre Juan Crisóstomo y la corte de Constantinopla- un “hombre de paz”, un obispo cuya entera disposición correspondería a la escucha de la Palabra y a la salvación espiritual de su grey. Tal concepción resigna toda posibilidad de

---

<sup>164</sup> Puede accederse al texto de la Audiencia General pronunciada por Benedicto XVI el miércoles 5 de diciembre del 2007, dedicada a la figura de Cromacio de Aquileia a través del vínculo [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20071205\\_it.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071205_it.htm)

abordar su figura desde una perspectiva holística, capaz de revelar, junto a la faz pastoral de su episcopado, su dimensión política y social.

Tal será, como hemos indicado, el objetivo de la tercera parte de este trabajo. Veremos, entonces, en Cromacio de Aquileia un *hombre de Iglesia* que, en el marco del proyecto religioso y político ambrosiano, actuaría como referente local del proceso de cristianización del norte de la península itálica bajo signo niceno, objetivo que requeriría no sólo la difusión de unos principios dogmáticos conformes a la ahora ortodoxa doctrina nicena sino también la redefinición tanto de los principios de autoridad tradicionales como de las pautas de inclusión y exclusión en el nuevo orden político y religioso.

### 3º PARTE:

#### EN TORNO A LA DIMENSIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DEL DISCURSO CROMACIANO

Tutto il lavoro dello storico è su fonti [...] E tuttavia lo storico non è un interprete di fonti, pur interpretandole. È un interprete di quella realtà di cui le fonti sono i segni indicativi o frammenti. Lo storico trova nella lettera l'uomo che l'ha scritta, nel decreto il corpo legislativo che l'ha emanato in precise circostanze; trova nella casa chi l'ha abitata, nella tomba la fede del gruppo a cui il defunto apparteneva. Lo storico interpreta documenti come segni degli uomini che sono spariti<sup>165</sup>

#### I.- Composición del *corpus* cromaciano

No existe testimonio alguno a partir del cual podamos suponer que la Antigüedad y el Medioevo conocieran alguna otra obra de Cromacio de Aquileia además de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum*. Por otra parte, pese a que, como hemos visto, hubo de mantener contacto epistolar con diversos personajes pertenecientes tanto al ámbito eclesiástico como al político, ninguna de sus cartas, lamentablemente, ha sobrevivido.

De tal modo, tras el exitoso proceso de reconstrucción emprendido principalmente por Lemarié y Etaix, el *corpus* cromaciano está integrado en la actualidad por los *Sermones*, 45 en total, y por el *Tractatus in Mathaeum*, compuesto por un prólogo y los 61 tratados que han sobrevivido<sup>166</sup>. Buena parte tanto de los *Sermones* como de los capítulos exegéticos que componen el *Tractatus in Mathaeum* se conservan en estado fragmentario.

Respecto de su datación, es poco lo que puede decirse. Los *Sermones* bien podrían haber sido pronunciados y puestos por escrito en momentos diversos del episcopado cromaciano. En la mayoría de ellos no hay ningún elemento que nos facilite su localización

<sup>165</sup> MOMIGLIANO, A., "Le regole del giuoco...", *op. cit.*, p. 22.

<sup>166</sup> El *Tractatus in Mathaeum* a nuestra disposición es, por lo tanto, una obra incompleta no sólo por el estado fragmentario de muchos de sus capítulos, sino fundamentalmente por la pérdida de muchos de ellos. En efecto, no disponemos de los comentarios de Mt. 7, 24 a 29; 9, 32 a 12, 21; 12, 33 a 37 y 12, 43 a 45; 13, 1 a 35 y 44 a 52; 14, 1 a 21 y 34 a 36; 15, 17 a 16, 3; 16, 5 a 27; 17, 10 a 27; 18, 7 y 12 a 14. Los capítulos 19 a 28, o bien nunca fueron escritos o bien se han perdido.

temporal<sup>167</sup>. Parece, sin embargo, adecuado, afirmar que el *Tractatus in Mathaeum* habría sido compuesto posteriormente a los *Sermones* pues la exégesis efectuada en aquella obra sigue, en varios casos, las líneas interpretativas establecidas en ésta. Cabría, además, sostener que el *Tractatus* habría sido redactado después del 398, año en que Jerónimo, al presentar su *Comentarii in euangelium Matthaei* pasa revista de los tratados exegéticos entonces existentes sobre el texto mateano sin mencionar a Cromacio<sup>168</sup>, quien tampoco figura en su *De viris illustribus*, elenco ofrecido por Jerónimo a su amigo *Dexter* de “todos los autores que, desde la muerte de Cristo hasta el decimocuarto año del emperador Teodosio, han dejado alguna obra notable sobre la Santa Escritura”<sup>169</sup>.

## II.- El nuevo reino de Cristo

Hemos descrito cómo, acaso de modo inesperado, tras la catástrofe de Adrianópolis, Teodosio I declaró en el año 381 la ortodoxia del nicenismo. El Estado romano sería desde entonces cristiano y niceno. Tal identificación político-religiosa traería aparejada la condena y persecución de toda disidencia, fuese de signo cristiano, judío o pagano.

Por supuesto, esta nueva realidad requería intérpretes. ¿Cómo debía comprenderse este golpe de timón? ¿De qué modo se verían afectados los principios de legitimación de la autoridad? ¿Quiénes estaban llamados a formar parte del nuevo orden? ¿Por medio de qué instrumentos, materiales y simbólicos, se apartaría al disidente? Tal encrucijada temporal, como hemos dicho, se revela de principal importancia para la comprensión de la prédica episcopal de Cromacio de Aquileia, cuyo *corpus* constituye, entendemos, un claro

<sup>167</sup> Lemarié sitúa el sermón XXVI en el curso de los años 389 o 390, es decir, en los inicios del episcopado cromaciano. Al respecto véase, del mismo autor, “Introduction”..., en *Cromace d’Aquilée. Sermons, op. cit.*, p. 106 así como sus palabras preliminares a la presentación de tal sermón en CCSL IX A (p. 118). El propio Lemarié, seguido por Cuscito, ha supuesto que los sermones XVI y XXXVII habrían sido pronunciados o bien poco después del 395 o bien durante los primeros años del siglo V, años de agitación bárbara en torno a Aquileia. Sobre tal hipótesis volveremos más adelante.

<sup>168</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Commentaria in Matthaem*, prologus: *Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaem Origenis viginti quinque volumina, et totidem ejus Homilias, commaticumque interpretationis genus: et Theophili Antiochenae urbis episcopi Commentarios: Hippolyti quoque martyris, et Theodori Heracleotae, Apollinarisque Laodiceni, ac Didymi Alexandrini; et Latinorum, Hilarii, Victorini, Fortunatiani Opuscula, e quibus etiamsi parva carperem, dignum aliquid memoria scriberetur.* En PL. 26, c. 20B.

<sup>169</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *De viris illustribus*, prologus: *Hortaris me, Dexter, ut Tranquillum sequens, ecclesiasticos Scriptores in ordinem digeram et quod ille in enumerandis Gentilium litterarum Viris fecit Illustribus, ego in nostris faciam, id est, ut a passione Christi usque ad decimum quartum Theodosii imperatoris annum, omnes qui de Scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt, tibi breviter exponam.* En PL. 23, c. 601. La traducción es nuestra.

testimonio de los esfuerzos de la intelectualidad eclesiástica orientados tanto a la justificación simbólica de la nueva realidad político-religiosa como a la implantación de un orden cristiano sobre las estructuras del mundo clásico.

### **I.1.- Del *imperator terrae* al *imperator caeli***

El punto de partida de la conceptualización cromaciana de la coyuntura postconstantinopolitana es, por supuesto, el nacimiento de Cristo, acontecimiento que inauguraría una nueva etapa en la historia de la humanidad: el rey verdadero se ha dignado nacer en el mundo. Verdadero, pues su majestad es eterna: mientras que los emperadores terrenales sólo alcanzan la dignidad real en algún momento posterior a su nacimiento,

el Señor y Salvador nuestro, en cambio, surgió del mismo seno virginal con autoridad real, pues ya era rey antes que hubiese nacido de la virgen. Ciertamente había nacido de Dios Padre como rey e Hijo de Dios<sup>170</sup>.

Verdadero, también, porque su majestad es divina y universal:

pero aquel César Augusto era un hombre, éste Dios; aquél era emperador de la tierra; éste emperador del cielo; aquél rey de los hombres, éste rey de los ángeles<sup>171</sup>.

Rey eterno, divino y universal, tras su muerte y resurrección, tras su descenso a los infiernos para la salvación del género humano, acontecimientos que habrían manifestado la suprema gloria de Cristo, deberían postrarse ante su majestad, y lo han hecho, afirma Cromacio, todos los poderes humanos. El nuevo imperio de Cristo, imperio divino, no sólo extiende su poder en los cielos, en las regiones celestes, sino también en la tierra, sobre todo el mundo, sobre todas las naciones, sobre todos los hombres sin distinción de extracción:

---

<sup>170</sup> S. XXIII, 3: *Dominus autem et Saluator noster de ipso utero uirginali cum regia auctoritate proccesit, quia rex erat iam antequam ex uirgine nasceretur. De Deo enim patre rex et Dei filius natus extiterat.* En CCSL IX A, p. 106. La traducción es nuestra.

<sup>171</sup> S. XXXII, 1: *Ille quidem Caesar Augustus homo erat, hic Deus; ille imperator terrae erat, hic imperator caeli; ille rex hominum, hic rex angelorum.* En CCSL IX A, p. 144. La traducción es nuestra.

pues en todas partes reina el nombre de Cristo, en todas partes domina; es creído por el mundo, es proclamado por el siglo; es honrado por las naciones; adorado por los reyes<sup>172</sup>.

La novedad de su gloria habría atraído a sí aún a los pueblos distantes: “creditur a Persis, creditur ab Indis, creditur ab uniuerso mundo”<sup>173</sup>. Y congregados en torno del buen rey, los pueblos han depuesto sus armas, han renunciado a la propia hegemonía en nombre de la de Cristo, han cesado en sus guerras expansionistas pues el mundo entero pertenece al Señor de eterna majestad. Jesucristo, Dios, es el emperador único, quien ha impuesto su pacífico reino divino sobre todo poder terreno:

y pese a que, de acuerdo al reino del siglo, la diversidad de poderes hacía que éstas [las naciones] disintieran, sin embargo, de acuerdo al reino de Dios y la unidad de la concordia, comparecen con igual fe ante el único emperador; de acuerdo a la fe, todas son soldados al servicio de Cristo<sup>174</sup>.

Ahora bien, como todo rey, también el único emperador Cristo recompensa a sus súbditos. No ya, como los reyes temporales, con los despojos del enemigo ni con las riquezas del mundo, sino con la restitución de la salud del alma y la consecuente vida eterna:

Un rey de este siglo nada puede proporcionar tras la muerte a un soldado caído por él, porque también él mismo está sujeto a la muerte; pero Cristo concede generosamente a los soldados muertos por él el premio de la inmortalidad eterna. El soldado del siglo, si hubiese muerto por su rey, es vencido; en cambio, el

---

<sup>172</sup> S. XXIV, 5: *Vbique enim nomen Christi regnat, ubique dominatur; creditur a mundo, manifestatur a saeculo; honoratur a gentibus, adoratur a regibus*. En CCSL IX A, p. 110. La traducción es nuestra.

<sup>173</sup> S. XXX, 3. En CCSL IX, p. 137.

<sup>174</sup> S. XXX, 3: *Et licet eas secundum regnum saeculi discordasse regni diuersitas faciat, tamen secundum regnum Dei et unitatem concordiae pari fide comparent uni imperatori, secundum fidem omnes Christo militant*. En CCSL IX A, p. 137. La traducción es nuestra.

soldado de Cristo, en tal caso, si merece ser muerto en nombre de Cristo, más bien vence<sup>175</sup>.

Así, el emperador Cristo concede a sus fieles la inmortalidad, don divino que el género humano había perdido tras el pecado de Adán:

Las enfermedades del cuerpo provocan al hombre la muerte temporal; las enfermedades del alma, en cambio, provocan la muerte eterna. En fin, hace ya tiempo, cuando Adán en el paraíso desobedeció el mandato divino, no cayó en una enfermedad del cuerpo sino en una enfermedad del alma, por la cual hubiese perecido en la muerte eterna si la gracia de Cristo no lo hubiese rescatado de la muerte<sup>176</sup>.

¿Cuándo se opera este acto de purificación, este renacimiento a la vida eterna que permite a los hombres “ser considerados dignos de un rey tan grande”<sup>177</sup>? Por supuesto, en el momento del bautismo, rito a través del cual la Iglesia, cara visible de la monarquía divina, provee al individuo su carta de ciudadanía cristiana:

Pues quienes son regenerados por el bautismo, depuesto el antiguo error y la malicia del pecado, renacen en la inocencia. Es el vientre espiritual de la Iglesia quien concibe y da a luz hijos para Dios<sup>178</sup>.

Sin embargo, pese a que este reino único, regido por el único emperador Cristo, anunciado en el Antiguo Testamento, iniciado con el nacimiento del Hijo de Dios e institucionalizado, tras siglos de persecución y tras décadas de extravío doctrinal, en el año

---

<sup>175</sup> S. XXX, 3: *Rex saeculi militi pro se occiso nihil post mortem praestare potest, quia et ipse morti subiectus est; rex autem Christus militibus suis pro se occisis largitur praemium immortalitatis aeternae. Miles saeculi, si occisus fuerit pro rege, uincitur; miles autem Christi tunc magis uincit si occidi pro Christo meretur.* En CCSL IX A, p. 137. La traducción es nuestra.

<sup>176</sup> S. XXXI, 2: *Languores corporis temporalem mortem homini inferunt; languores autem animae aeternam mortem adquirunt. Denique iamdudum Adam quando in paradiso praeuaricator exstitit diuini mandati non languorem corporis sed animae infirmitatem incurrit, per quam in aeternam mortem perieram nisi eum Christi gratia redemisset a morte.* En CCSL IX A, pp. 139-140. La traducción es nuestra.

<sup>177</sup> S. XIX, 2: *Ut digni tanto regi haberi possimus.* En CCSL IX A, p. 90.

<sup>178</sup> S. XVIII, 3: *Qui enim regenerantur per baptismum, renascuntur in innocentia, deposita erroris uetustate et malitia peccati. Est enim spiritalis uterus ecclesiae qui concipit et parit filios Deo.* En CCSL IX A, p. 84. La traducción es nuestra.

381 al identificarse el Estado romano con la facción cristiana nicena, abre sus fronteras a todos los hombres, algunos de ellos se han negado y se niegan a integrarse en él. De tal modo, el emperador universal deviene Señor sólo de aquellos que le rinden homenaje:

Según el poder de su divinidad, es Dios de toda criatura, pues él mismo es el creador de todas las cosas; pero según su estima y gracia, se muestra como Dios de los que guardan sus preceptos y su fe<sup>179</sup>.

Y, por supuesto, quienes no hubieran obtenido su carta de ciudadanía celeste, la gracia del bautismo, o, habiéndola obtenido, la hubieran perdido, no podrán ya gozar de la recompensa concedida a los súbditos<sup>180</sup>:

Ten cuidado de no regresar a los pecados de antaño, y de no precipitarte al peligro de la muerte, porque la gracia del bautismo se concede una única vez. Si alguno la perdiera a causa de su negligencia o más bien de su infidelidad, resultaría él mismo culpable de su propia muerte, por no haber querido guardar una gracia tan grande<sup>181</sup>.

## I.2.- Los dos pueblos

De tal modo, la totalidad de la humanidad deviene en el discurso cromaciano reducida a dos géneros de hombres<sup>182</sup>: *qui est cum Domino* y *qui contra Dominum est*<sup>183</sup>.

---

<sup>179</sup> S. V, 2: *Secundum potentiam diuinitatis suae omnis creaturae Deus est, quia ipse creator est omnium; sed secundum dignationem et gratiam, eorum Deus ostenditur, qui praecepta eius fidemque custodiunt*. En CCSL IX A, p. 24. La traducción es nuestra.

<sup>180</sup> Tal como ha señalado Amos y podremos corroborar a partir del *corpus* cromaciano a lo largo de este trabajo, la insistencia en el juicio final y el consecuente castigo eterno de los *infideles* y la salvación de los *beati* es un tema omnipresente en la homilética Tardo Antigua y Medieval: “almost every sermon contained some account, extended or simple, of works and judgement” [AMOS, T. L., “Early medieval sermons and their audience”, en HAMESSE, J., HERMAND, X., (Eds.), *De l’homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain, Publications de l’Institut d’Études Médiévales, 1993, p. 11].

<sup>181</sup> S. XIV, 4: *Vide ne ad peccata pristina reuertaris, et periculum mortis incurras, quia semel gratia baptismi datur. Quam si quis neglegentia sua uel potius infidelitate perdidit, ipse mortis suae reus efficitur, quia tantam gratiam noluit custodire*. En CCSL IX A, p. 63. La traducción es nuestra.

<sup>182</sup> Cracco Ruggini ve en Tertuliano al pionero de esta nueva concepción social cristiana, destinada a desplazar a la hipótesis promulgada por los apologistas de los dos primeros siglos de acuerdo a la cual el cristianismo constituía, ante judíos y gentiles, un “tercer pueblo”. A partir de entonces, la intelectualidad eclesíástica presentaría a los fieles de Cristo no ya como un novedoso y tardío conjunto de actores en el seno del Imperio, es decir, como un conjunto de romanos entre otros, sino como los verdaderos romanos. En

Cada uno de los términos que componen el binomio merecerá a lo largo del *corpus* cromaciano múltiples y diversas denominaciones. Así, los que están con el Señor serán designados como *qui praecepta eius fidemque custodiunt*<sup>184</sup>, *populus christianorum*<sup>185</sup>, *ecclesia*<sup>186</sup>, *catholici*<sup>187</sup>, *sanctae animae et fideles*<sup>188</sup>, *Dei domestici*<sup>189</sup>, *fideles*<sup>190</sup>, *credentes*<sup>191</sup>, *iusti*<sup>192</sup>, *gregem Domini*<sup>193</sup>, entre otras variantes; a los que no están con el Señor, en cambio, se aludirá como *infideles*<sup>194</sup>, *inimicos-hostes-aduersarii fidei-veritatis*<sup>195</sup>, *homines impii*<sup>196</sup>, *homines increduli*<sup>197</sup>, *homines immundi*<sup>198</sup>, *hominis blasphemi*<sup>199</sup>, *homines perfidi*<sup>200</sup>, *homines profani*<sup>201</sup>, *homines saeculi*<sup>202</sup>, *miseri*<sup>203</sup>, *qui dissentiunt*<sup>204</sup>, *extranei*<sup>205</sup>.

Ahora bien, corresponde indagar, más allá de las conceptualizaciones cromacianas, en torno a la composición de este segundo conjunto de hombres, el colectivo de los que no están con Cristo. Debemos preguntarnos, en definitiva, quiénes son los enemigos, los incrédulos, los extranjeros. El tratado LIII, comentario exegético de Mateo 15, 1-16, acerca de lo puro y lo impuro, resulta sumamente clarificador al respecto. Al momento de la

---

contrapartida, paganos y judíos serían víctimas de un proceso denigratorio; las rebeliones judías del siglo II darían a los principales referentes del cristianismo, presentándose ahora como defensores del Imperio, la ocasión de señalar la naturaleza traicionera del pueblo hebreo, condición que se habría manifestado con máxima claridad en ocasión de la traición propinada al propio Cristo (CRACCO RUGGINI, L., "Intolerance: equal and less equal...", *op. cit.*, p. 199-200).

<sup>183</sup> Tr. L, 2. CCSL IX A, p. 446.

<sup>184</sup> S. V, 2.

<sup>185</sup> S. XXIII, 3; Tr. LIV A, 9. Son también llamados *Dei populus*, en Tr. XXIII, III, 2.

<sup>186</sup> S. XXV, 6; S. XXXIII, 2; S. II, 5; 6; S. XX, 1; S. XXX, 3; Tr. L, 2; Tr. LXI, 2; Tr. XVII, VII, 4; Tr. XXIII, III, 1; Tr. XXXII, 5. Son también llamados *corpus ecclesiae*, en Tr. XXXIII, 3; *populus ecclesiae*, en S. XI, 5; S. XXXIII, 4; *filii ecclesiae*, en S. XXXIII, 5; *fideles ecclesiae*, en S. XXXVII, 2;

<sup>187</sup> S. XXI, 3; S. XXXVI; S. XXVIII, 1.

<sup>188</sup> S. XLI, 1.

<sup>189</sup> S. XX; Tr. XVIII, IV, 3.

<sup>190</sup> S. XXXVI; Tr. XVIII, IV, 3.

<sup>191</sup> S. XXXIV, 2; S. XLIII.

<sup>192</sup> S. XLIII, 1.

<sup>193</sup> Tr. XXXIII, 3.

<sup>194</sup> S. V, 2; S. XXXVI; Tr. XX, II, 2; Tr. XLIII, 5; Tr. LVII, 1; Tr. XLI, 2; 6; 7; Tr. XLIX, 4.

<sup>195</sup> S. XLI, 5; Pr. 6; Tr. XVIII, IV, 3; Tr. XXXIII, 3; Tr. XXXV 1.

<sup>196</sup> S. III, 8; S. XXXVII, 2; Tr. XLI, 7.

<sup>197</sup> S. II, 8; Tr. XLI, 2; 6; 7; Tr. XLIX, 4.

<sup>198</sup> S. III, 8; Tr. XLIII, 5.

<sup>199</sup> Tr. XXXIII, 3.

<sup>200</sup> Tr. LVII, 1.

<sup>201</sup> S. II, 8.

<sup>202</sup> Tr. XX, II, 2.

<sup>203</sup> S. XLI, 5.

<sup>204</sup> Tr. XVII, VII, 4.

<sup>205</sup> Tr. XVIII, IV, 3.

interpretación alegórica y siguiendo las normativas alimenticias establecidas en Levítico XI, Cromacio entiende que

en esta mención de los puros y los impuros reconocemos que se muestra no otra cosa que la figura de los fieles y de los infieles<sup>206</sup>.

El animal puro, aquél que rumia y tiene las dos pezuñas unidas, lo que le permite caminar con paso firme, representa al *homo fidelis*, quien

está provisto de los dos testamentos, es decir, con los preceptos del Nuevo y del Antiguo Testamento, como con una pezuña hendida, quien no avanza por este camino del mundo con huellas sinuosas sino firmísimas y, teniendo siempre en su boca y en su corazón el alimento de la vida salvadora, o sea la meditación de la ley divina, la observa fielmente<sup>207</sup>.

Por otra parte, identifica Cromacio en el animal impuro, es decir, aquél que o bien ni rumia ni tiene la pezuña hendida, o bien, rumiando, no tiene la pezuña hendida, o, finalmente, teniendo la pezuña hendida, no rumia, a tres colectivos sociales ajenos al cristianismo niceno ahora oficial. En él, en efecto,

reconocemos claramente significados a todos los infieles, es decir tanto a los judíos como a los gentiles e incluso a los herejes<sup>208</sup>.

Los herejes, señala Cromacio, tienen hendida la pezuña pero no rumian, pues observan los dos Testamentos y confiesan al Padre y al Hijo, pero no profesan por sus bocas y con la piedad del corazón la misma fe que dicen sostener. Los judíos, por su parte, rumian, pero no tienen la pezuña hendida, puesto que tienen en sus bocas los preceptos de

---

<sup>206</sup> Tr. LIII, 4: *In qua significatione mundorum et immundorum, non aliud quam fidelium infidelium figuram monstratam esse cognoscimus*. En CCSL IX A, p. 464. La traducción es nuestra.

<sup>207</sup> Tr. LIII, 4: *Duorum testamentorum, id est noui ac ueteris testamenti praeceptis, tamquam ungula fissa, munitus est, qui non lubricis, sed firmissimis uestigiis per hoc saeculi iter incedit, cibum quoque uitae salutaris, id est meditationem legis diuinae, in ore et in corde suo semper habens, fideliter seruat*. En CCSL IX A, p. 464. La traducción es nuestra.

<sup>208</sup> Tr. LIII, 4: *Manifeste omnes infideles, id est tam Iudaeos quam gentiles, quam etiam haereticos, significatos agnoscimus*. En CCSL IX A, p. 465. La traducción es nuestra.

la Ley, pero no reciben los dos Testamentos ni confiesan al Padre y al Hijo. Los gentiles, por su parte, ni rumian ni tienen la pezuña hendida pues, por una parte, al desconocer los preceptos divinos, no observan la Ley de Dios; por otra, ni reciben los dos Testamentos ni confiesan al Padre y al Hijo<sup>209</sup>.

De tal modo, podemos restituir el par de opuestos antagónicos construido discursivamente por Cromacio de Aquileia: el polo positivo se identifica con los *catholici*, es decir, los cristianos nicenos; el polo negativo, los *infideles*, los *adversarii*, los *homines saeculi*, con los judíos, los gentiles y los herejes. Veamos el tratamiento que proporciona a cada uno de los componentes de este último grupo.

### I.3.1.- Los *infideles: Iudaei* en el *corpus* cromaciano

Tanto en los *Sermones* como en el *Tractatus in Mathaeum* el judaísmo se constituye claramente en uno de los blancos predilectos de las invectivas cromacianas. La cuestión judía se presenta en 21 de los 45 sermones y en 37 de los 62<sup>210</sup> tratados del obispo aquileense. Pero si la presencia cuantitativa nos revela por sí misma el destacado lugar que a la problemática hebrea concede el obispo de Aquileia, el carácter de tales alusiones evidencia su concepción peyorativa del judaísmo<sup>211</sup>. En efecto, mientras que en 17<sup>212</sup> de los

---

<sup>209</sup> Tr. LIII, 4: *Findere enim unguam et non rumiare, haereticorum est, qui, licet duo testamenta tenere, uel Patrem ac Filium confiteri uideantur, non tamen pio sensu cordis, nec salutari confessione oris, hanc ipsam fidem quam tenere se existimant, profitentur. Et ideo inter immunda animalia, id est inter infideles homines deputantur. Ruminare uero et unguam non findere, Iudaeorum est, qui, licet praecepta legis semper in ore habeant, tamen, quia ungulas non findunt, id est quia neque duo testamenta recipiunt, neque Patrem et Filium confitentur, etiam ipsi inter immunda animalia a Domino reputantur, dum uetus tantum testamentum tamquam singularem unguam retinentes, non firmo gradu, sed lubricis gressibus ambulant. Nec unguam uero findere nec rumiare, gentilium est, qui in totum non credentes Deum, neque duorum testamentorum praecepta suscipiunt, neque Patrem ac Filium confitentur. Neque ruminant, quia nullam diuinae legis obseruantiam in ore atque in corde custodiunt.* En CCSL IX A, p. 465.

<sup>210</sup> A los fines prácticos, a lo largo del presente trabajo añadiremos el *Prologus* al número de capítulos exegéticos y, en consecuencia, diremos que el *Tractatus in Mathaeum* consta de 62 tratados.

<sup>211</sup> Las relaciones entre cristianos y judíos en los primeros siglos de la era cristiana han sido magníficamente analizadas por Simon (SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, París, De Boccard, 1964). Pese a su ya lejana aparición, la obra continúa constituyendo una referencia ineludible para el tratamiento de la problemática. Particularmente interesante a los fines de nuestro trabajo resulta el capítulo VII, "L'antisémitisme chrétien", en el cual, partiendo de la determinación de las similitudes y especificidades entre el antisemitismo cristiano y el antisemitismo pagano -cabe mencionar el carácter oficial, sistemático y la fundamentación ya no sociológica sino teológica del primero-, se analizan tanto las características como las causas del surgimiento del discurso antisemita cristiano a lo largo del siglo IV. Véase también GONZÁLES SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (Siglos IV-V)*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 232-239.

<sup>212</sup> Por supuesto que ésta como las cuantificaciones siguientes, aún siendo resultado de un prolijo examen de los textos y de una incluso más prudente reflexión sobre el significado de sus expresiones no pueden ni

21 sermones las referencias son claramente negativas, es decir, o se destacan los pecados del pueblo hebreo, o se señala su imposibilidad de alcanzar la salvación o ambas cosas, sólo en 4 encontramos alusión a quienes, procedentes del pueblo hebreo, se han salvado o tienen aún la posibilidad de hacerlo si creen en Cristo<sup>213</sup> -es decir, si abandonan su fe y abrazan el cristianismo. Pese a ello, en cada uno de los 4 sermones que presentan referencias de este tipo, a las que llamaremos aquí “positivas”, encontramos también otras de corte negativo. En cuanto al *Tractatus in Mathaeum*, diremos que en 36 de los 37 tratados en que se alude a los judíos las referencias son negativas<sup>214</sup>, mientras que sólo en 7 encontramos alusiones positivas<sup>215</sup>.

La situación espiritual de los judíos -mejor que la de los herejes, pues éstos se han convertido en lobos siendo en origen ovejas, mientras que aquéllos, siendo lobos, pueden convertirse en ovejas si creen en Cristo<sup>216</sup> - reviste mayor gravedad que la de los gentiles - analizada más adelante- pues éstos ignoraron ocasionalmente al Hijo de Dios a causa de su desconocimiento de las promesas divinas, mientras que la *incredulitas*<sup>217</sup> de los hebreos habría nacido de su obstinada falta de voluntad, señalada en el texto latino con la reiterada presencia del pretérito perfecto del verbo *nolo*:

---

pretenden ser ni exactas ni definitivas. No por ello, sin embargo, dejan de reflejar claramente el sitio destacado que determinadas cuestiones, en este caso el judaísmo, adquieren en la obra cromaciana. Aceptada tal aclaración, hallamos referencias negativas al judaísmo en los siguientes sermones: S. I, 2; 3; S. III, 4; S. IV, 1; 2; 4; S. IX, 2; 3; 4; 6; S. X, 3; 4; S. XII, 1; S. XIII, 1; S. XIV, 1; 3; S. XVI, 3; S. XVII, 1; 2; S. XVIII, 1; S. XIX, 1; S. XXI, 3; S. XXIV, 3; 4; 5; S. 25, 3; 4; 6; S. XXVII, 1; 2; 4; S. XXVIII, 1; 2; S. XXX, 1; S. XXXI, 2; S. XXXII, 3; 4; S. XXXIII, 3; 4.

<sup>213</sup> Referencias positivas a los judíos en los *Sermones*: S. III, 4; S. XVI, 3; S. XXVII, 1; 2; S. XXXIII, 3.

<sup>214</sup> Referencias negativas a los judíos en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. IV, 2; 3; Tr. VI, 1; Tr. VII, 1; Tr. X, 2; 3; Tr. XVII, 1; 3; Tr. XVIII, II, 5; Tr. XIX, IV, 2; IV, 5; Tr. XX, I, 1; I, 3; III, 1; 2; Tr. XXI, I, 2; Tr. XXIV, I, 1; I, 3; II, 5; III, 3; Tr. 25, I, 2; III, 2; Tr. XXVI, I, 2; Tr. XXVII, II, 3; Tr. XXXV, 5; 7; Tr. XXXVIII, 1; Tr. XXXIX, 1; Tr. XL, 2; 3; 4; Tr. XLI, 3; 9; 10; Tr. XLIII, 2; 4; 5; 7; 8; Tr. XLIV, 1; 2; 3; 4; Tr. XLV, 2; 3; 4; Tr. XLVI, 2; 3; 4; 5; Tr. XLVII, 3; 5; 6; 7; Tr. XLVIII, 2; Tr. XLIX, 2; 3; Tr. L, 2; 3; Tr. 50 A; Tr. 51 A, 1; 2; 3; 4; Tr. LII, 6; Tr. LIII, 1; 2; 3; 4; 5; 7; 8; Tr. LIV, 1; 2; Tr. 54 A, 9; 10; 11; Tr. LV, 4; Tr. LVII, 4; Tr. LVIII, 2; Tr. LIX, 5.

<sup>215</sup> Referencias positivas a los judíos en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. XV, 1; Tr. XXXV, 5; 8; Tr. XL, 2; Tr. XLIII, 8; Tr. XLVI, 4; Tr. XLVII, 5; Tr. 50 A. El *Tractatus XV* es el único en que la referencia positiva al judaísmo no convive con ninguna referencia negativa.

<sup>216</sup> Tr. XXXV, 5: *Vnde melior est causa Iudaeorum uel gentilium quam haereticorum. Illi enim si credant Christo, de lupis oves efficiuntur. Haeretici econtra de ouibus lupi facti sunt, qui de fide ad perfidiam transierunt.* En CCSL IX A, p. 371.

<sup>217</sup> Algunas alusiones a la *incredulitas* en S. IV, 4; S. XXVII, 1; 2; 4; Tr. X, 3; Tr. XXXVIII, 1; Tr. XLI, 3; Tr. XLIV, 2; Tr. XLV, 2; Tr. XLVII, 3; 6; 7; Tr. L A; Tr. LI A, 1; 2; 4; Tr. 53, 8; Tr. 54 A, 10.

Pero el mismo pueblo de los judíos principalmente en esto mostró su necesidad, cuando vio a Cristo, la sabiduría de Dios, que venía en la carne y no quiso reconocerlo<sup>218</sup>.

Pero esta fe de los magos es la condenación de los judíos. Aquéllos creyeron a su único profeta, éstos no quisieron creer a tantos profetas. Aquéllos entendieron que por la venida de Cristo iban a finalizar las obligaciones de las artes mágicas, éstos no quisieron entender los misterios de la ley divina. Aquéllos confesaron al ajeno, éstos no reconocieron al propio<sup>219</sup>.

De esta *incredulitas* nacen los múltiples pecados atribuidos por Cromacio a los judíos. Sus sacerdotes, los fariseos, los escribas, el pueblo hebreo en su conjunto ha incurrido e incurre -afirma- en la *infidelitas*<sup>220</sup>, la *perfidia*<sup>221</sup>, la *superbia*<sup>222</sup>, la *impietas*<sup>223</sup>, la *caecitas*<sup>224</sup>, la *praesumptio*<sup>225</sup>, la *iniquitas*<sup>226</sup>, la *dementia*<sup>227</sup>, la *luxuria*<sup>228</sup>, los *carnalis effrenata voluptas*<sup>229</sup>, la *intemperantia gulae*<sup>230</sup>, la *iactantia*<sup>231</sup>, la *ignorantia*<sup>232</sup>, entre otros vicios.

Como consecuencia de tales pecados, los judíos quedarán, de acuerdo al discurso cromaciano y tal como corresponde a cada uno de los componentes del polo negativo del binomio identitario, excluidos de toda posibilidad de salvación:

---

<sup>218</sup> S. IX, 3: *Sed stultitiam suam in hoc maxime idem populus Iudaeorum prodidit, cum uidit Dei sapientiam Christum uenientem in carne <et> cognoscere noluit.* En CCSL IX A, p. 40. La traducción es nuestra.

<sup>219</sup> Tr. IV, 2: *Sed fides ista magorum condemnatio Iudaeorum est. Illi uni prophetae suo crediderunt, isti toti prophetis credere noluerunt. Illi intellexerunt per aduentum Christi magicae artis cessatura officia, isti diuinae legis mysteria intellegere noluerunt. Illi confitentur alienum, isti proprium non agnoscunt.* En CCSL IX A, p. 212. La traducción es nuestra.

<sup>220</sup> Algunas alusiones a la *infidelitas* en S. XVIII, 1; S. XXXII, 3; Tr. VII, 1; Tr. XXIV, III, 3; Tr. XLI, 10; Tr. XLIV, 2; 4; Tr. XLV, 2; 3; Tr. XLVII, 7; Tr. XLIX, 2; Tr. LI A, 1; 2; 3; 4; Tr. LIII, 5; 7.

<sup>221</sup> Algunas alusiones a la *perfidia* en S. IV, 4; IX, 6; S. XIII, 1; XXI, 3; Tr. X, 3; Tr. XIX, IV, 2; Tr. XXIV, II, 5; Tr. XL, 4; Tr. XLIII, 5; Tr. XLIV, 1; Tr. XLVI, 3; Tr. 51 A, 3.

<sup>222</sup> Algunas alusiones a la *superbia* en Tr. XX, III, 1; Tr. XLIV, 3; Tr. XLV, 2; Tr. XLIX, 2; Tr. LVII, 4.

<sup>223</sup> Algunas alusiones a la *impietas* en S. IX, 4; Tr. Tr. XLIII, 2; Tr. XLIV, 2; Tr. XLIX 2.

<sup>224</sup> Algunas alusiones a la *caecitas* en S. XVII, 1; Tr. XLIX, 2; Tr. 50 A; Tr. 53, 8.

<sup>225</sup> Algunas alusiones a la *praesumptio* en Tr. XXIV, I, 3; Tr. LIII, 7.

<sup>226</sup> Algunas alusiones a la *iniquitas* en S. X, 3; S. XIX, 1; S. XXXI, 2; Tr. XLIX, 2; 3.

<sup>227</sup> Alusión a la *dementia* en Tr. XLIX, 3.

<sup>228</sup> Alusión a la *luxuria* en Tr. LIII, 3.

<sup>229</sup> Algunas alusiones a la *carnalis effrenata voluptas* en S. XXXIII, 3; Tr. XXIV, I, 1;

<sup>230</sup> Algunas alusiones a la *intemperantia gulae* en S. IX, 4; Tr. LIII, 3.

<sup>231</sup> Alusión a la *iactantia* en Tr. XXVII, II, 3.

<sup>232</sup> Alusión a la *ignorantia* en S. XVIII, 1.

Sabiendo el santo Jeremías que este médico no sería deseado por el pueblo de los judíos, denunciando la infidelidad de este mismo pueblo, lo amonesta diciendo así: “¿Acaso no hay resina en Galaad o un médico allí? ¿Por qué no asciende la salud a mi pueblo?” Con estas palabras increpa al pueblo que despreciando al autor de la medicina celeste, herido por los pecados, no quiso recibir la salud de la salvación<sup>233</sup>.

### I.3.2.- Los *infideles*: gentiles en el *corpus* cromaciano

Como los judíos, también los gentiles constituyen un actor principal en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum*. Efectivamente, hallamos referencias a los gentiles en 11 de los 45 sermones y en 25 de los 62 tratados. En 10<sup>234</sup> de aquellas piezas oratorias las referencias son positivas, en tanto que en cuatro 4<sup>235</sup>, negativas; respecto de los tratados, diremos que en 18<sup>236</sup> las alusiones adoptan tono laudatorio, mientras que sólo en 9<sup>237</sup> se enfatizan los extravíos de los gentiles.

Ciertamente, conviven en el *corpus* cromaciano referencias a la conversión pretérita, presente y futura de los gentiles, cuyo premio es la salvación, con alusiones a su inevitable condena espiritual, consecuencia de su desconocimiento de la “religión verdadera” o de su retorno al error del siglo, tal como se aprecia respectivamente en los comentarios de Mateo 9, 1-8, en que se diserta respecto del paralítico cuyos pecados son perdonados, y en la exégesis de Mateo 8, 5-13, pasaje referido a la cura del siervo del centurión romano:

<sup>233</sup> Tr. XLV, 3: *Hunc medicum sciens sanctus Hieremias a Iudaeorum populo non requiri, arguens infidelitatem ipsius ita praemonuit dicens: Numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi? Quare non ascendit sanitas plebi meae? Quo dicto increpat populum qui medicinae caelestis auctorem contemnens, uulneratus peccatis, sanitatem salutis accipere noluit.* En CCSL IX A, p. 418. La traducción es nuestra.

<sup>234</sup> Referencias positivas a los gentiles en los *Sermones*: S. II, 5; S. III, 4; S. X, 4; S. XII, 1; S. XIV, 1; 3; S. XVI, 3; S. XIX, 1; 3; 4; S. XXIV, 3; S. XXXIII, 3; S. XLI, 7.

<sup>235</sup> Referencias negativas a los gentiles en los *Sermones*: S. XVI, 3; S. XVII, 3; 4; S. XXXIII, 4; S. XLI, 7.

<sup>236</sup> Referencias positivas a los gentiles en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. IV, 1; Tr. V, 1; 2; Tr. VI, 1; Tr. IX, 2; Tr. X, 3; Tr. XV, 1; Tr. XVI, 2; Tr. XVIII, III, 2; Tr. XXVIII, IV, 4; Tr. XXXV, 5; Tr. XXXIX, 1; 2; Tr. XLI, 10; Tr. XLIII, 8; Tr. XLIV, 4; Tr. XLVI, 4; Tr. XLVII, 6; Tr. XLIX, 5; Tr. 50A.

<sup>237</sup> Referencias negativas a los gentiles en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. XVIII, IV, 1; Tr. XXII, II, 1; Tr. XXVI, II, 1; Tr. XXVII, II, 1; Tr. XXXII, 7; Tr. XXXIX, 2; Tr. XLIII, 5; Tr. LIII, 4; Tr. LV, 4.

Fue mostrado esto porque el pueblo de los gentiles, que padecía la enfermedad de graves pecados, concedida la indulgencia por la medicina celeste, recibiría, en el cuerpo y en el alma, la salud íntegra y perfecta de la salvación eterna.<sup>238</sup>

Se conoce que su casa indica este mundo, manchado por los sacrilegios de los gentiles, las supersticiones de los ídolos y todos los pecados, que es declarado indigno de Dios.<sup>239</sup>

Ahora bien, el error de los gentiles no consistiría en su falta de voluntad, en su desprecio del Hijo de Dios encarnado, como en el caso de los judíos, sino en su desconocimiento. A diferencia de aquéllos y, como veremos, de los herejes, cuentan con la capacidad potencial de alcanzar la salvación y, consecuentemente, de insertarse en el nuevo orden cristiano y niceno en formación, puesto que

oída la palabra de la predicación evangélica, acuden unánimes y concordés hacia la gracia de Dios en unidad de fe.<sup>240</sup>

Pese a ello, debemos notar que, si adquieren la capacidad de salvación, ello sólo ocurre al momento en que, abandonado el error, se integran en el colectivo de los *catholici*. Así, aún posibles merecedores de la gracia divina, de no mediar el acto de conversión, participan del destino común a los *infideles*:

Por otra parte, en el heno del campo del que se dijo que hoy es y mañana se arroja al horno, reconocemos significados a los pueblos ajenos al conocimiento de Dios y a todos los pecadores [...] es decir, quienes gozan de la flor decadente de la vida

---

<sup>238</sup> Tr. XLIV, 4: *Id ostensum est quia populus gentium qui grauis peccatorum ualitudinem laborabat, data sibi remissione per medicinam caelestem, integram et perfectam sanitatem, secundum corpus et animam, aeternae salutis acciperet.* En CCSL IX A, p. 415. La traducción es nuestra.

<sup>239</sup> Tr. XXXIX, 2: *Domum suam mundum istum significare cognoscitur, sacrilegiis gentium et superstitionibus idolorum atque omnibus peccatis pollutum quem indignum Deo esse testatur.* En CCSL IX A, p. 383. La traducción es nuestra.

<sup>240</sup> Tr. IX, 2: *Audito verbo euangelicae praedicationis, unanimes et concordés ad Dei gratiam fidei unitate concurrunt.* En CCSL IX A, p. 233. La traducción es nuestra.

presente y de la gloria del mundo. Los hombres de esta naturaleza están destinados al fuego perpetuo como el heno seco<sup>241</sup>.

### 1.3.3.- Los *infideles*: *haeretici* en el *corpus* cromaciano

*Omnium haereticorum iniqua plantatio*<sup>242</sup>; *canes [...] qui aduersus Deum oblatrare ore rabido consuerunt*<sup>243</sup>; *sub pelibus ouium lupi latitant*<sup>244</sup>; *vulpes*<sup>245</sup>; *alix saeculi navis, non Dei*<sup>246</sup>; *porcos*<sup>247</sup>; *rebelles*<sup>248</sup>: bajo múltiples y diversas figuras también los *haeretici* ocupan un lugar destacado en el *corpus* cromaciano. Ya fuera porque no consiguiera percibir los vínculos doctrinales o personales que unían entre sí a los heresiarcas, ya fuera en procura de la síntesis simplificadora, sobre la cual volveremos más adelante, Cromacio no recurre jamás a sustantivaciones tales como “arrianismo”, “adopcionismo”, “patripasianismo”, “antidicomarianismo” ni cualquier otra que permita ordenar el universo heresiológico objeto de sus denuncias. De tal modo, éste quedará constituido por quienes, a decir de Cromacio, niegan uno u otro aspecto del dogma. Sólo en algunos casos, como veremos, el desvío es asociado a determinados sujetos.

No obstante, trascendiendo el afán reduccionista cromaciano, debemos indagar respecto de la composición del colectivo herético. Encontramos a lo largo de su obra dos tipos de referencias a la herejía. A aquéllas en las que se alude al colectivo de los herejes sin explicitar como objeto de confrontación ni un referente individual ni una proposición dogmática herética las denominaremos “referencias generales”. Encontramos esta clase de menciones en 9<sup>249</sup> de los 45 sermones y en 17<sup>250</sup> de los 62 tratados. Valga como ejemplo el siguiente fragmento:

<sup>241</sup> Tr. XXXII, 6: *In faeno autem agri quod dixit hodie esse et cras in clibanum mitti, gentes alienas a Dei cognitione atque omnes peccatores significatos agnoscimus [...] id est qui decidente flore uitae praesentis ac gloria saecularis gaudent, huiusmodi homines quasi faenum aridum igni perpetuo destinatur.* En CCSL IX A, p. 354. La traducción es nuestra.

<sup>242</sup> Tr. LIII, 7.

<sup>243</sup> Tr. XXXIII, 3.

<sup>244</sup> Tr. XXXV, 1.

<sup>245</sup> Tr. XLI, 2.

<sup>246</sup> Tr. XLII, 6.

<sup>247</sup> Tr. XLIII, 6.

<sup>248</sup> S. 41, 7.

<sup>249</sup> Referencias genéricas a la herejía en los *Sermones*: S. II, 5; S. IV, 1; S. VI, 2; S. XXI, 3; S. XXII, 5; S. XXVIII, 1; 2; S. XXXIII, 2; S. XXXVI; S. XLI, 7.

<sup>250</sup> Referencias genéricas a la herejía en el *Tractatus in Mathaeum*: Pr. 1; 6; Tr. XIV, 6; Tr. XVIII, IV, 1; 3; Tr. XIX, IV, 2; Tr. XXIII, III, 1-2 (por analogía con los Tr. XXXI, II, 2 y LVI, 2; 3; 4); Tr. XXXI, I, 4; II, 2;

Así pues, si esto dice el Señor sobre quien escandaliza a uno sólo de sus pequeños, ¿qué castigo pensamos que tendrán los herejes, quienes por su doctrina depravada y páfida no escandalizan sólo a uno, sino a la Iglesia entera?<sup>251</sup>

Junto a estas referencias generales, hallamos numerosas alusiones, a las que llamaremos “referencias específicas”, en las cuales el ojo cromaciano se posa sobre un postulado de fe heterodoxo en particular. Referencias de este tipo nos permiten desagregar el universo herético presente en el *corpus* cromaciano en once postulados de fe apartados de la ortodoxia.

Cinco de ellos son asociados por Cromacio a individuos determinados, como se desprende de los siguientes fragmentos:

Fotino, en efecto, declaró que Cristo Señor y Salvador nuestro era sólo un hombre. Nuevamente Arrio profesó una criatura, pero la fe de la Iglesia no reconoce un Cristo tal como el que ellos predicán. Pues no creemos en un hombre, como Fotino, sino en Dios, ni en una criatura, como Arrio, sino en el creador. Quien cree en un hombre es maldito [...] También quien cree en una criatura está condenado [...] Por consiguiente, Lobo es Fotino, lobo es Arrio, lobo es Sabelio, quien concluye en una unión la unidad del Padre y del Hijo, y profesa con mente sacrílega que el mismo Padre nacido de una virgen comenzó a ser para sí el Hijo<sup>252</sup>.

Pero no sólo contra los fariseos sino contra todos los doctores de la herejía está dirigida esta sentencia del Señor, quienes, corrompiendo el sentido de las divinas escrituras con sus insensatas interpretaciones, blasfeman con boca sacrílega sobre

---

Tr. XXX, 3; Tr. XXXV, 1; 2; 4; 5; 7; 8; Tr. XLI, 2; Tr. XLII, 6; Tr. XLIII, 6; Tr. L, 2; Tr. LIII, 7; Tr. LIX A, 9; Tr. LV, 3; Tr. LVI, 2; 3; 4; Tr. LVII, 1 (por analogía con los tratados XXXI, II, 2 y LVI, 2; 3; 4).

<sup>251</sup> Tr. LV, 3: *Si igitur hoc Dominus de eo qui unum de pusillis scandalizat loquitur, quam putamus poenam habituros haereticos, qui per prauam et perfidam doctrinam non uni, sed integrae ecclesiae scandulum faciunt?* En CCSL IX A, p. 375. La traducción es nuestra.

<sup>252</sup> Tr. XXXV, 4: *Fotinus etenim Christum Dominum ac salvatorem nostrum hominem solummodo asseruit. Arrius iterum creaturam profitetur, sed talem Christum qualem illi praedicant fides ecclesiae non agnoscit. Non enim in hominem credimus ut Fotinus, sed in Deum, nec in creaturam ut Arrius, sed in creatorem. Qui in hominem credit, maledictus est [...] Qui in creaturam quoque credit in damnatione est [...] Lupus est itaque Fotinus, lupus est Arrius, lupus est Sabelius, qui unitatem Patris ac Filii in unione concludit, ipsum sibi Patrem natus ex uirgine, Filium esse coepisse, mente sacrilega profitetur.* En CCSL IX A, p. 370. La traducción es nuestra.

la eternidad y la verdadera divinidad del Hijo unigénito de Dios cuando, con mente sacrílega, tienen por cierto que éste comenzó a ser por primera vez de María, como Ebión y Fotino, o verdaderamente niegan, de modo impío, que es Dios y que nació propiamente del Padre, como Arrio<sup>253</sup>.

No para que de acuerdo con esto se pensara, como Fotino, que el Señor tuvo un inicio, porque nació de una virgen<sup>254</sup>.

En fin, aunque también santo Tomás habría comprobado con sus propios ojos y con sus propias manos que Cristo resucitó corporalmente, sin embargo, ni Marción ni los maniqueos han querido creer que el Señor resucitó con su cuerpo<sup>255</sup>.

De tal modo, los primeros cinco postulados de fe heterodoxos denunciados por Cromacio son:

- 1) la negación de la divinidad del Hijo, atribuida a Fotino<sup>256</sup> y Arrio<sup>257</sup>;
- 2) la negación de la eternidad del Hijo, atribuida a Fotino y Ebión;
- 3) la encarnación del Padre, quien sería así el mismo Hijo, atribuida a Sabelio;
- 4) la comprensión del Hijo como criatura, atribuida a Arrio;
- 5) la negación de la resurrección carnal de Cristo, atribuida a Marción.

---

<sup>253</sup> Tr. L, 3: *Non solum autem aduersum pharisaeos sed aduersum omnes doctores haeresis Domini ista sententia est, qui prauis interpretationibus sensum diuinarum scripturarum corrumpentes, aeternitatem ac uera diuinitatem unigeniti Filii Dei sacrilego ore blasphemant, dum eum aut ex Maria primum coepisse sacrilega mente praesumunt ut Ebyon et Fotinus, aut aere eum Deum ac proprie de Patre natum impie denegant ut Arrius.* En CCSL IX A, p. 448. La traducción es nuestra.

<sup>254</sup> Tr. IV, 3: *Ut non exinde secundum Fotinum habere Dominus initium putaretur, ex quo natus ex uirgine est.* En CCSL IX A, p. 213. La traducción es nuestra.

<sup>255</sup> S. XXVI, 4: *Denique <cum> et uisu oculorum et tactu manus suae sanctus Thomas Christum resurrexisse in corpore probasset, nec sic tamen Marcion uel Manichaei resurrexisse in carne Dominum credere uoluerunt.* En CCSL IX A, p. 121. La traducción es nuestra.

<sup>256</sup> La negación de la divinidad de Cristo por Fotino es señalada también en S. XI, 4: *Vnde aliquanti haeretici qui Christum hominem solummodo confitentur, denegata eius diuinitate, ut Fotinus, pedes quidem tenent, sed caput non habent, quia caput fidei amiserunt.* En CCSL IX A, p. 50.

<sup>257</sup> En el S. XXII, 5 se efectúa una nueva referencia, ahora anónima, a aquellos herejes que niegan la divinidad del Hijo: *Contra omnes haereses maxime euangelium secundum Iohannem necessarium est, quia manifeste Christi diuinitas declaratur in eo, et quod Deus esset ostenditur* (en CCSL IX A, p. 102). Por otra parte, la figura de Arrio reaparece en el S. XXI, 3. *Amaricauit [Iohannem] Arrius, qui non credidit de Patre Filium processisse, cum Verbum Patris non alia ratione Filius, nisi proprie de paterno corde processisset, credatur.* En CCSL IX A, p. 98.

Los seis postulados heréticos restantes, en cambio, no son asociados a ningún referente. Ellos son:

6) la negación de la divinidad perpetua de María;

Acostumbran ciertos hombres necios plantear una cuestión, estimando que tras el nacimiento del Señor santa María se habría unido a José. Pero ni la causa de la fe ni la misma consideración de la verdad admite que sea interpretado así. En efecto, no es adecuado que se crea que después de un sacramento de tanto misterio, después de un nacimiento de consideración señorial, la virgen María haya conocido hombre<sup>258</sup>.

7) la negación de la asunción de un cuerpo humano por parte del Hijo;

En este pasaje suelen encontrar causa de tropiezo algunos herejes, que no aceptan que el Hijo de Dios haya tomado la carne humana, a causa de la respuesta del Señor: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”<sup>259</sup>.

8) la negación de la asunción de un alma humana por parte del Hijo;

En esto que dijo el ángel a José, “han muerto los que buscaban el alma del niño”, declara manifiestamente que el Hijo de Dios, perfecto Dios, había asumido un perfecto hombre, es decir no sólo el cuerpo sino también el alma. Decimos esto porque se atrevieron algunos en su necia predicación a declarar que el Hijo unigénito de Dios había asumido sólo el cuerpo<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> Tr. III, 1: *Solent aliquanti homines stulti quaestionem mouere, existimantes post natiuitatem Domini Sanctam Mariam Ioseph fuisse coniunctam. Sed hoc intellegi nec causa fidei nec ratio ipsa veritatis admittit. Absit enim ut post tanti mysterii sacramentum, post dignationis dominicae natiuitatem Maria virgo virum cognouisse credatur.* En CCSL IX A, p. 209. La traducción es nuestra.

<sup>259</sup> Tr. 50A. Como señalamos al comienzo de este trabajo, el *Tractatus* 50A no se encuentra en la edición del *Corpus Christianorum*. Tomamos la traducción castellana de GRANADOS, J. y NIEVA, J., *Comentario al evangelio de Mateo...*, op. cit., pp. 331-335, quienes a su vez toman el texto latino de ETAIX, R., “Un *Tractatus in Matheum...*, op. cit., pp. 228-230.

<sup>260</sup> Tr. VII, 1: *In eo quod dixit angelus ad Ioseph: Mortui sunt qui quaerebant animam pueri, manifeste declarat Filium Dei, perfectum Deum, perfectum hominem suscepisse, id est non solum corpus sed et animam. Quod ideo dicimus, quia ausi sunt quidam snlta praedicatione assesere unigenitum Dei Filium corpus solummodo suscepisse.* En CCSL IX A, p. 224. La traducción es nuestra.

9) la comprensión de Cristo como un mero hombre adoptado como Hijo por el Padre en virtud de sus méritos;

Así pues, fijate cuál es el testimonio del Padre sobre el Hijo, diciendo “éste es mi Hijo”, suyo ciertamente, no por gracia de adopción, ni por elección de una criatura, como quieren los herejes, sino suyo por propiedad de generación y verdad de naturaleza<sup>261</sup>.

10) la negación de la resurrección del cuerpo, junto con la del alma, al final de los tiempos;

Pero cuando el Señor testimonia que allí hay llanto y rechinar de diente, sin duda muestra la resurrección futura no sólo del alma, como pretenden algunos herejes, sino también del cuerpo. En efecto, el llorar para los ojos y el rechinar para los dientes es en sentido propio un castigo del cuerpo<sup>262</sup>.

11) la negación de la divinidad del Espíritu santo;

Por esto los herejes son tan impíos respecto del Padre, cuando le quitan la verdad del nombre paterno, y sacrílegos en contra del Hijo, cuando se esfuerzan por arrancarle lo que tiene de la naturaleza divina de Dios Padre, y blasfemos sobre el Espíritu Santo, pues no quieren entender que no procede de ningún otro lugar que de la sustancia divina<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> Tr. XIII, II, 2: *Vide igitur quale Patris de Filio testimonium sit, dicentis: hic est Filius meus. Suus utique, non per adoptionem gratiae, neque per electionem creaturae, ut haeretici volunt, sed suus proprietate generis et ueritate naturae.* En CCSL IX A, p. 248. La traducción es nuestra.

<sup>262</sup> Tr. LI, 2: *Cum autem illic fletum et stridorem dentium Dominus esse testatur, sine dubio non solum animae, ut quidam haeretici uolunt, sed et corporis futuram resurrectionem ostendit. Flere enim oculis et dentibus stridere proprie poena corporis est.* En CCSL IX A, p. 451. La traducción es nuestra.

<sup>263</sup> Tr. L, 3: *Quapropter haeretici et in Patre impii sunt, dum ei ueritatem paterni nominis adimunt, et in Filium sacrilegi, dum ei id quod Dei Patris diuina natura habet auferre conantur, et in Spiritum sanctum blasphemi, quem non aliunde esse quam de diuina substantia intellegere nolunt.* En CCSL IX A, p. 448. La traducción es nuestra. La negación de la Trinidad aparece explícitamente en el S. IV, 1: *In sparto triplici Trinitas sine dubio demonstratur, quod rumpi non potest, quia incorrupta fides est Trinitatis. Quam fidem frequenter haeretici corrumpere conati sunt, quantum in ipsis est; sed et ipsos corruperunt.* En CCSL IX A, p. 19. La traducción es nuestra.

La mención explícita de los postulados heterodoxos nos presenta el horizonte heresiológico cromaciano: si de algo podemos estar seguros es de que Cromacio conocía dichas tesis, independientemente de la existencia histórica o no de sujetos o movimientos cristianos alternativos que reivindicaran tal o cual idea no ortodoxa en el transcurso de su episcopado. Bajo tal luz, creemos, cobra sentido la de otro modo sorprendente reiteración de postulados de ortodoxia, es decir, la reiteración, muchas veces de modo subrepticio, de aquella pretendida verdad de fe violentada por cada uno de los postulados heterodoxos antedichos. Tal insistencia complementaría la acción de las alusiones genéricas y específicas a la herejía: éstas identifican al enemigo; aquéllas proclaman el dogma, facilitando el asentamiento y difusión del nicenismo y contribuyendo así a la expansión del cristianismo oficial.

Bien puede ilustrarse lo dicho a partir de cualquiera de los postulados heréticos mencionados por Cromacio. Tomemos aquí, a modo de ejemplo, la negación de la asunción de un cuerpo por parte del Hijo. Junto a la referencia específica antes mencionada<sup>264</sup>, encontramos reiteraciones del dogma tan diversas como las siguientes:

Sin embargo nuestro Señor y Salvador, para probar la verdad del cuerpo que asumió en sí, incluso se digna continuamente satisfacer ante el sueño toda su naturaleza humana, para demostrar de modo evidente la verdad del cuerpo que asumió en sí<sup>265</sup>.

En efecto, las aguas del bautismo nunca hubieran podido limpiar los pecados de los creyentes si no hubiesen sido santificadas por el contacto del cuerpo del Señor<sup>266</sup>.

El Señor, para mostrar del mismo modo manifiestamente que debía ser llamado Nazareo según la carne...<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> Véase nota n° 259.

<sup>265</sup> Tr. XLII, 1: *Tamen Dominus ac saluator noster, ad probandam in se suscepti corporis ueritatem, etiam usque ad somnum humanae naturae omnia implere dignatur, ut euidenter ueritatem in se assumpti corporis demonstraret.* En CCSL IX A, p. 400. La traducción es nuestra.

<sup>266</sup> Tr. XII, I, 4: *Numquam enim aquae baptismi purgare peccata credentium potuissent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent.* En CCSL IX A, p. 245. La traducción es nuestra.

<sup>267</sup> Tr. VII, 2: *Ut item manifeste idem Dominus Nazareum se secundum carnem nuncupandum ostenderet...* En CCSL IX A, p. 225. La traducción es nuestra.

De tal modo, si se acepta que ambos recursos -la referencia específica y la reiteración del dogma- constituyen alusiones a la herejía pues tienen como finalidad su desarticulación, ya sea rechazando sus postulados o difundiendo el dogma niceno, llama poderosamente la atención el lugar que la cuestión heresiológica ocupa en el *corpus* cromaciano. Sobre un total de 45 sermones y 62 tratados, encontramos, en efecto, referencias a la divinidad del Hijo en 12 sermones<sup>268</sup> y en 36 tratados<sup>269</sup>; a la ascensión de un cuerpo humano por parte del Hijo en 19 sermones<sup>270</sup> y en 35 tratados<sup>271</sup>; a la eternidad del Hijo en 8 sermones<sup>272</sup> y en 15 tratados<sup>273</sup>; a la distinción entre el Padre y el Hijo encarnado en 12 sermones<sup>274</sup> y en 15 tratados<sup>275</sup>; a la comprensión del Hijo como criatura en 5<sup>276</sup> sermones y en 11 tratados<sup>277</sup>; a la virginidad perpetua de María en 11 sermones<sup>278</sup> y

<sup>268</sup> S. VIII, 2; S. XI, 1; 4; S. XVI, 1; S. XVIII, 1; S. XIX, 1; 5; S. XXII, 2; 5; S. XXVI, 4; S. XVII, 1; 2; 3; S. XXX, 2; S. XXXII, 1; 5; S. XL, 1; S. XLI, 1.

<sup>269</sup> Pr. 6; 8; Tr. I, 4; Tr. II, 1; 4; 6; Tr. IV, 1; 4; Tr. V, 1; Tr. VI, 1; Tr. VII, 1; 2; Tr. II, 3; Tr. XII, I, 1; I.2; III.1; Tr. XIII, I, 2; I. 3; Tr. XIV, 1; 2; 4; 5; 7; Tr. XV, 1; Tr. XVI, 2; 4; Tr. XIX, V. 2; Tr. XX, III. 1; Tr. XXIX, I. 5-II. 1; Tr. XXXII, 1; Tr. XXXV, 4; Tr. XXXVIII, 1; 4; Tr. XXXIX, 1; Tr. XL, 1; 4; Tr. XLI, 1; 2; 4; Tr. XLII, 1; 3; 6; Tr. XLIII, 1; 2; 3; 5; Tr. XLIV, 1; 2; 5; Tr. XLV, 1; Tr. XLVII, 4; Tr. XLVIII, 1; Tr. XLIX, 1; 2; 3; Tr. L, 3; Tr. 50A; Tr. LI A, 1; 2; 4; Tr. LII, 2; 3; 4; Tr. LIII, 4; 8; Tr. LIV A, 2; 3; 6; 7-8; 10; 11; Tr. LV, 1.

<sup>270</sup> S. I, 2; 3; 5; S. IV, 4; S. VIII, 1; 2; 3; 4; S. IX, 3; S. X, 3; S. XI, 1; 2; 3; 4; 5; S. XII, 1; S. XV, 1; 2; 3; S. XVI, 1; S. XVII, 2; S. XIX, 5; S. XXII, 3; S. XXIII, 3; S. XXV, 5; 6; S. XXVI, 4; S. XXVII, 2; S. XXX, 1; 2; S. XXXII, 1; 2; 4; 5; S. 41, 5.

<sup>271</sup> Pr. 2; 3; 5; 6; 8; Tr. I, 1; 4; 6; Tr. II, 1; 4; 5; 6; Tr. IV, 1; Tr. V, 1; 2; Tr. VI, 1; Tr. VII, 2; Tr. XII, I. 4; Tr. XIII, I. 1; II. 1; Tr. XIV, 1; 2; 4; 5; Tr. XVII, VII. 5; Tr. XVIII, III. 2; Tr. XIX, V. 2; V.4; V.5; Tr. XX, I. 3; Tr. XXIV, III. 4; Tr. XXXII, 5; Tr. XXXV, 8; Tr. XXXVIII, 3; 4; Tr. XXXIX, 1; Tr. XL, 3; 4; Tr. XLI, 4; 8; Tr. XLII, 1; Tr. XLIII, 3; 4; Tr. XLVI, 1; 2; Tr. XLVII, 1; 5; Tr. XLVIII, 1; 2; Tr. XLIX, 2; Tr. L, 1; Tr. 50A; Tr. LI A, 1; 2; 3; Tr. LII, 5; Tr. LIV, 3; Tr. LIV A, 3; 9; 10; Tr. LV, 2; Tr. LVII, 4.

<sup>272</sup> Junto a innegables alusiones a la eternidad del Hijo, como "*ecclesiam Christi sacerdotis aeterni*" (S. XXVI, 1, en CCSL IX A, p. 119), colocamos otras que, a pesar de no señalar inequívocamente la eternidad, sí remontan su existencia a tiempos inmemoriales, oponiéndose de este modo a los postulados heterodoxos mencionados por el propio Cromacio, de acuerdo a los cuales el Hijo habría comenzado a existir al nacer de María. De tal modo, hallamos referencias a la eternidad del Hijo en: S. VIII, 2; S. XV, 1; S. XVII, 3; S. 25, 5; 6; S. XXVI, 1; 4; S. XXX, 2; S. XXXII, 1; 5; S. XL, 1.

<sup>273</sup> Aceptando el procedimiento señalado en la nota anterior, hallamos referencias a la eternidad del Hijo en: Pr. 5; 6; Tr. I, 1; 2; 4; 6; Tr. II, 1; 6; Tr. IV, 3; 4; Tr. V, 1; Tr. XIV, 1; Tr. XVIII, 3; Tr. XIX, I. 1; V. 2; Tr. XXXVIII, 3; Tr. XL, 4; Tr. XLII, 1; Tr. XLVI, 2; Tr. XLVIII, 1; 2; Tr. L, 3; Tr. LIX, 5.

<sup>274</sup> S. VIII, 4; S. XI, 3; 4; S. XII, 3; S. XVI, 2; S. XVII, 2; S. XIX, 3; S. XXI, 1; S. XXIII, 3; S. XXV, 5; S. XXXII, 2; S. XXXIV, 2; S. XLI, 1.

<sup>275</sup> Pr. 6; 7; Tr. I, 4; Tr. II, 1; 4; 6; Tr. VII, 2; Tr. XIII, I. 1; II. 1; II. 2; II. 3; Tr. XV, 1; Tr. XXV, III. 2; Tr. XXXV, 4; Tr. XLI, 1; 3; Tr. L, 3; Tr. LII, 1; 2; 5; Tr. LIV, 2; Tr. LIV A, 4; 5; 6; 7; 8; 10; 11; Tr. LVII, 4.

<sup>276</sup> Asumimos aquí que toda alusión al Hijo como creador constituye una oposición al postulado herético que hacía del Hijo una criatura, aún comprendiendo que para determinadas vertientes alternativas del cristianismo, el arrianismo entre ellas, que el Hijo fuese creador no implicaba que no fuese, a su vez, la primera criatura. De tal modo, hallamos referencias al Hijo creador en: S. IV, 4; S. 8, 1; S. XII, 1; 2; S. XVI, 2; S. XVII, 2.

<sup>277</sup> Tr. II, 1; 6; Tr. IV, 1; 4; Tr. XIV, 7; Tr. XXIV, II, 4; Tr. XXXV, 4; Tr. XLII, 3; Tr. XLIII, 1; Tr. L, 3; Tr. LII, 2; 3; 4; Tr. LIV A, 6; Tr. LV, 4.

<sup>278</sup> Asumimos como referencias a la virginidad perpetua de María aquellas en las que, aún no expresada manifiestamente la castidad postmaternidad de María, se alude a ella como "la virgen", haciendo de tal

en 10 tratados<sup>279</sup>; a la negación de la ascunción de un alma humana por parte del Hijo en 2 tratados<sup>280</sup>; a la comprensión de Cristo como un mero hombre adoptado como Hijo por el Padre en virtud de sus méritos en 2 tratados<sup>281</sup>; a la negación de la resurrección del cuerpo, junto con la del alma, al final de los tiempos en 2 tratados<sup>282</sup>; a la negación de la divinidad del Espíritu santo en 3 sermones<sup>283</sup> y en 2 tratados<sup>284</sup>; a la negación de la resurrección corporal de Cristo en un sermón<sup>285</sup>. Finalmente, si a esto añadimos las referencias genéricas a la herejía, debemos notar que la cuestión heresiológica está presente en 29 de los 45 sermones y en 50 de los 62 tratados<sup>286</sup>.

Ahora bien, fuese cual fuese el carácter de su error, la causa de su extravío<sup>287</sup>, un mismo destino, común a judíos y gentiles, espera a todos los herejes: la muerte eterna. En efecto, la *iniqua plantatio* de los herejes,

---

condición una característica inescindible de su persona. De tal modo, hallamos alusiones a la virginidad perpetua de María en: S. IV, 4; S. VIII, 2; S. IX, 5; S. XI, 4; S. XII, 1; S. XV, 1; S. XXIII, 3; S. XXIV, 2; S. XXV, 5; 6; S. XXX, 1; 2; S. XXXII, 1; 2; 5.

<sup>279</sup> Pr. 3; 5; 6; 8; Tr. I, 4; 6; Tr. II, 1; 2; 3; 4; 5; 6; Tr. III, 1; Tr. IV, 1; 3; Tr. XIV, 2; Tr. XXXV, 4; Tr. XXXVIII, 3; Tr. XLIII, 3; 4; Tr. LI A, 2; 3.

<sup>280</sup> Tr. VII, 1; Tr. XXXVIII, 3; 4.

<sup>281</sup> Tr. XIII, II, 2; Tr. LIV A, 6.

<sup>282</sup> Tr. XLI, 8; Tr. LI, 2.

<sup>283</sup> S. IV, 1; S. XXII, 2; S. XXXIV, 2.

<sup>284</sup> Tr. XXV, III, 2; Tr. L, 3.

<sup>285</sup> S. XXVI, 4.

<sup>286</sup> El conjunto de los renegados de la fe cristiana se completa en el *corpus* cromaciano con los cismáticos, mencionados en un sermón y en 2 de los 62 tratados. Por supuesto, el cismático forma también parte de los *infideles* y, como tal, será víctima de la pena correspondiente, es decir, la muerte eterna: Tr. LIX, 2: "Porque sin duda todos los responsables de un cisma caen en el peligro de la muerte eterna" [*Quia sine dubio omnes schismatis auctores periculum aeternae mortis incurrunt*. En CCSL IX A, p. 493]; Tr. L, 2: "Los responsables del cisma fueron sumergidos vivos en lo profundo de la tierra, para que de acuerdo con esto se enseñara en qué pena caen quienes para la destrucción de la fe y de la paz de la Iglesia se presentaron como responsables de la perfidia o de un cisma. Por ello con razón en el presente pasaje el Señor, para enseñar qua actuaba contra él todo el que hubiese actuado contra la unidad de la Iglesia, dice: 'quien no está conmigo, está contra mí, y quien no recoge conmigo, desparrama'" [*Auctores schismatis in chaos terrae sententia diuina dimersi sunt uiuentes, ut exinde ostenderetur quam poenam apud Deum incurrerent qui ad destructionem fidei et pacis ecclesiae auctores perfidiae uel schismatis exstitissent. Vnde non immerito in praesenti loco Dominus ut contra se fieri ostenderet quicquid contra ecclesiae unitatem usurpatum fuisset, ait: Qui non est mecum, contra me est, et qui non colligit mecum, dispergit*. En CCSL IX A, p. 447]. El S. XXXIII, 2, no añade nada significativo a lo expresado en los *Tractatus* en torno a los cismáticos: "Responder 'aleluia' no compete ni a los herejes, ni a los cismáticos, ni a ningún adversario de la unidad de la Iglesia. No están unidos con la Iglesia aquéllos que no se reúnen con nosotros en la unidad" [*Non enim conuenit responsio ista Alleluia haereticis, non schismaticis, non omnibus aduersariis unitatis ecclesiae. Non sunt simul cum ecclesia in unum, qui nobiscum non colliguntur in unum*. En CCSL IX A, p. 151]. Las tres traducciones son propias.

<sup>287</sup> Al estudiar el tratamiento proporcionado a la herejía por Agustín, Rassiniere concluye que la causa profunda del error de los herejes, así como de toda incredulidad, radicaría a ojos del obispo de Hipona en la posesión de un alma enferma. Ahora bien, aunque esta circunstancia es común a todos los hombres a consecuencia del pecado de Adán y pese a que todo individuo puede acceder a la redención ofrecida por la Iglesia a través del bautismo, el hecho de que unos, los cristianos, sanen su alma mientras que otros

Aunque parezca extender las ramas de la infidelidad durante un tiempo, no puede sin embargo tener firmeza, porque aquella planta no es de Dios, sino del diablo. Constantemente debe ser arrancada y entregada al fuego perpetuo; aquella planta no exhibe ningún fruto de fe ni de salvación<sup>288</sup>.

## II.- *Judaei, gentiles, haeretici*: el problema de las categorías

Antes de continuar avanzando en nuestra lectura del *corpus* cromaciano, es necesario detenernos a considerar a qué hace referencia Cromacio de Aquileia al hablar de judíos, gentiles y herejes, colectivos sociales, como vimos, omnipresentes tanto a lo largo de los *Sermones* como del *Tractatus in Mathaeum*. ¿Debemos creer, como han propuesto algunos de los investigadores anteriormente mencionados, que las alusiones a los judíos, a los gentiles, a los herejes, no constituyen más que meros lugares comunes de la literatura cristiana tardoantigua? De ser así, nos veríamos obligados a negar a la obra cromaciana todo valor, pues no constituiría más que una composición elaborada sobre *topoi*<sup>289</sup>, carente de todo aporte y de toda originalidad. Por otra parte, los estudiosos que sostuvieron tal idea deberían explicar cómo es posible que, entre los 106 textos cromacianos que nos han llegado, no sea posible hallar más de tres o cuatro en los que no se haga ningún tipo de alusión ni a los judíos, ni a los gentiles, ni a los herejes ni a alguno de los polos constituyentes del binomio identitario al que venimos refiriéndonos. Acaso el sermón VII, del que sólo conservamos catorce palabras, o el sermón XLII, de autoría dudosa, o el tratado VIII puedan ser considerados neutros al respecto.

---

permanecen en el error, se debería a la negativa de los herejes a abandonar, incluso tras la recepción del sacramento, los obras de la carne, circunstancia que los conduciría a recaer en la enfermedad (RASSINIER, J. P., "L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de Saint Augustin", en *Mots. Les langages du politique*, 26, 1, 1991, p. 80).

<sup>288</sup> Tr. LIII, 7: *Quamuis infidelitatis ad tempus ramos extendere uideatur, firmitatem tamen habere non potest, quia plantatio illa non Dei, sed diaboli est, protinus eradicanda est ac perpetuo igni tradenda, quae nullum de se fructum fidei ac salutis ostendit*. En CCSL IX A, p. 467. La traducción es nuestra.

<sup>289</sup> En su estudio de la retórica antigua, Barthes a definido a la tópica como: 1) un método, es decir, el arte de encontrar argumentos; 2) una red de formas vacías a lo largo de cuyos espacios podría el orador hacer discurrir su tema extrayendo de cada instancia una idea posible; 3) una reserva de formas llenas, "reserva de estereotipos, de temas consagrados, de 'fragmentos' enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema". Por supuesto, emplemos en nuestro trabajo el término *topos* principalmente en esta tercera acepción (BARTHES, R., *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982, pp. 55-61. La cita pertenece a la página 57).

A fin de dirimir el dilema, deberemos apartarnos de las lecturas confesionales que veían en el año 381 el triunfo definitivo de la Iglesia y el fin de toda disidencia; deberemos apartarnos, también, de sus proyecciones inerciales en el campo de la historiografía. Nos dirigiremos, en cambio, hacia los documentos. ¿Qué presencia tienen, si es que tienen alguna, estos colectivos sociales en el marco de los recursos heurísticos hoy en día disponibles? Y si la tuvieran, ¿cómo debemos entenderla? ¿Son, tal como lo serían en el *corpus* cromaciano, *topoi*? ¿Son términos que encuentran su significado en actores históricos empíricos? ¿O no son, acaso, ni lo uno ni lo otro?

En busca de respuesta a tales interrogantes, abordaremos documentos de diversa índole. El libro XVI del *Codex Theodosianus*, dedicado a la religión, oportunamente complementado con información proveniente de plumas eclesiásticas e, incluso, del propio *corpus* cromaciano, nos ayudará a aprehender mejor, trascendiendo la mera letra, como quería Momigliano, la coyuntura político-religiosa de las décadas finales del siglo IV y las primeras del V y, a partir de ello, la acción episcopal cromaciana.

## II.1.- De los *topoi* a la existencia histórica: *Iudaei* en el *Codex Theodosianus*

Hallamos en el *Codex Theodosianus*<sup>290</sup> reiterados testimonios no sólo de la existencia de comunidades hebreas al interior del Imperio en el período que aquí nos

---

<sup>290</sup> Por supuesto, el recurso al *Codex Theodosianus* exige ciertas consideraciones en torno a su utilización como recurso heurístico. Las dos posiciones más representativas del debate suscitado al respecto en el campo historiográfico bien pueden ilustrarse a la luz del contrapunto habido entre Rutgers y Feldman. En un artículo aparecido en los primeros meses de 1995 (RUTGERS, L. V., "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period: reflections on Feldman's 'Jews and Gentile in the Ancient World'", en *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 85, 3-4, 1995, pp. 361-395), Rutgers criticaría con dureza las hipótesis centrales de *Jew and gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian* (FELDMAN, L. H., Princeton, 1993), entre ellas la constatación de un pujante proselitismo hebreo, cuya consecuencia sería la atracción de un buen número de individuos hacia el judaísmo, en el curso del Principado y de la Antigüedad Tardía. Entre otras instancias argumentativas, Feldman destacaba la existencia de numerosas disposiciones legales orientadas a la prohibición de tal práctica, dando por sentado que la legislación encontraban su razón de ser en situaciones de hecho. Rutgers, en cambio, cuestionaría la idea de que "the many laws on proselytism contained in the *Codex Theodosianus* cumulatively show that throughout much of late antiquity Judaism continued to attract proselytes" (RUTGERS, L. V., "Attitudes to Judaism...", *op. cit.*, p. 371). Sostenía, en cambio, que tras tales disposiciones no debía imaginarse la reacción de un Estado filocristiano primero, oficialmente cristiano después, ante la continuidad fáctica del proselitismo hebreo sino la continuidad de la "Roman legal tradition" que, desde la primera mitad del siglo II, había prohibido el proselitismo hebreo identificándolo con el acto de la circuncisión. De tal modo, debería admitirse que el cúmulo de sanciones destinadas a diversas expresiones del proselitismo se enmarcaría en la práctica legislativa romana de la reiteración y la complementación de la legislación pretérita. Pocos meses más tarde, Feldman replicaría las observaciones de Rutgers apuntado que "the constitutions, after all, reflect answers to request on practical

interesa, sino también de la complejidad que caracterizó entonces los vínculos entre judíos y cristianos. Acaso sea la ley siguiente, de alcance imperial, dictada en el mes de septiembre del año 393, la que mejor refleje esta situación:

Consta suficientemente que la secta de los judíos no está prohibida por ninguna ley. Por lo que nos sorprende que en algunos lugares sus asambleas hayan sido prohibidas. Por consiguiente, que tu sublime grandeza, asumiendo esta orden, impida con la severidad conveniente el exceso de aquéllos que, bajo el nombre de la religión cristiana, conjeturan ilícitos y emprenden la destrucción y saqueo de las sinagogas<sup>291</sup>.

El cristianismo triunfante, es claro, ha pasado de religión perseguida a religión perseguidora. La intolerancia, hasta entonces padecida, es ahora ejercida por individuos que se identifican con el cristianismo y se manifiesta en la difamación del judío y en la destrucción de sus templos. La letra de la ley intenta, pero no logra, detener las agresiones. Cuatro años después, en efecto, una nueva ley insiste en la conveniencia de mantener las relaciones pacíficas con las comunidades judías:

---

issues. CT may have served also as an ideological statement, but its components were responses, in many cases, to the needs of governors and other petitioners. If the emperors repeatedly forbade conversion, especially of slaves [...], then it is perfectly reasonable to suppose that is happened". Pero no sólo defendería la historicidad de los fenómenos descritos por la legislación, sino que concebiría la siempre creciente hostilidad de la retórica legal hacia el proselitismo hebreo, del mismo modo que hacia la construcción de sinagogas, como consecuencia más de la "Christian theology" que de la "Roman legal tradition" (FELDMAN, L. H., "Reflections on Rutgers's `Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period', en *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 86, 1/2, 1995, pp. 166 y 168 respectivamente). Nuestro empleo del *Codex Theodosianus* implica el alineamiento tras las propuestas de Feldman: la legislación imperial, aunque en la mayoría de los casos brinda testimonio de situaciones locales e individuales, no sólo halla su razón de ser en acontecimientos históricos empíricos, de los cuales es reflejo, sino que también, como afirma Marcos, "responde a una realidad histórica, ésta es la profunda implicación de la Iglesia en el contexto de la vida social" [MARCOS, M., "Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)", en MONTSERRAT, A., (coord.) *Ley y Religión* (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos, 11), 2004, p. 58].

<sup>291</sup> C. Th. XVI, 8, 9: *Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat. Vnde grauitur commouemur interdictos quibusdam locis eorum fuisse conuentus. Sublimis igitur magnitudo tua hac iussione suscepta nimietatem eorum, qui sub christianae religionis nomine inlicita quaeque praesumunt et destruere synagogas adque expoliare conantur, congrua seueritate cohibebit.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 382. La traducción es nuestra.

Que tu distinguida autoridad ordene reunir a los gobernadores, para que, tomando conocimiento, sepan que es conveniente que cesen los ultrajes lanzados contra los judíos y que sus sinagogas permanezcan en la calma acostumbrada<sup>292</sup>.

Ya en el siglo V, en años posteriores a la muerte de Cromacio, el derecho romano persiste en sus esfuerzos por detener los actos de violencia emprendidos por los cristianos contra las comunidades hebreas y contra sus sinagogas<sup>293</sup>.

Como vemos, los derechos de las comunidades judías son defendidos por el Estado cristiano. No obstante, la conducta imperial no es favorable en todos los casos. Así pues, la protección desaparece en aquellas circunstancias en que el comportamiento de las comunidades judías o de los individuos que la integran implica una amenaza para el cristianismo. En unos casos, el peligro puede consistir en la ridiculización de los símbolos o creencias cristianas. En tal sentido, cabe destacar la prohibición, en el año 408, de la quema de una representación de la cruz en el marco de la festividad de *Purim*, en sí misma tolerada:

Que los gobernadores de las provincias prohíban que, en cierta festividad solemne, los judíos incendien a Aman para recuerdo de su antiguo castigo, y que con mente sacrilega quemen una especie de imitación de la Santa Cruz para menosprecio de la fe cristiana, a fin de que no inmiscuyan el signo de nuestra fe en sus espacios, sino que conserven sus ritos sin desprecio de la fe cristiana; si no regularan sus ilícitos, sin duda deberán perder los permisos hasta aquí otorgados<sup>294</sup>.

En otros, la amenaza consiste en el proselitismo hebreo, considerado una amenaza para la integridad de la población cristiana. Una ley del año 409 castiga a aquéllos que

---

<sup>292</sup> C. Th. XVI, 8, 12: *Excellens auctoritas tua rectores conueniri praecipiat, ut percepta notione cognoscant oportere a Iudaeis inruentum contumelias propulsari eorumque synagogas in quiete solita permanere*. En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 386. La traducción es nuestra.

<sup>293</sup> Véase, por ejemplo, C. Th. XVI, 8, 20 (año 412), XVI, 8, 21 (año 418) y XVI, 8, 25-27 (año 423).

<sup>294</sup> C. Th. XVI, 8, 18: *Iudaeos quodam festiuitatis suae sollempni aman ad poenae quondam recordationem incendere et sanctae crucis adsimulatam speciem in contemptum christianae fidei sacrilega mente exurere provinciarum rectores prohibeant, ne locis suis fidei nostrae signum inmiscant, sed ritus suos citra contemptum christiana legis retineant, amissuri sine dubio permessa hactenus, nisi ab illicitis temperauerint*. En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 394. La traducción es nuestra.

“obligan a algunos de los cristianos a vestir el horrible y abominable nombre de judíos”, advirtiendo las consecuencias que tal acción tendría:

Aún hay quienes, olvidadizos de sus vidas e incluso del derecho, osan violarlo, de manera que obligan a algunos de los cristianos a vestir el horrible y abominable nombre de judíos. Y aunque quienes lo hacen ya han sido condenados en derecho por las leyes de los antiguos príncipes, sin embargo no nos arrepentimos de recordarlo frecuentemente, para que los iniciados en los misterios cristianos no sean forzados a tomar luego del cristianismo la perversidad judía, también extraña al Imperio Romano. Y si alguien creyera que se debe osar hacerlo, prescribimos que los autores del hecho estén sujetos al prudente castigo de las leyes antiguas, puesto que con una muerte más difícil de soportar y con un crimen más cruel se mancha quien pasa de la fe cristiana a la incredulidad judía. Por esta razón, para que ninguna persona dañina pervierta a las iglesias o a alguno de sus fieles, también nosotros mandamos con un precepto de devoto celo por Dios, bajo esta clara determinación, que, si alguien osara proceder contra esta ley, sepa que será considerado autor de un crimen de lesa majestad<sup>295</sup>.

El problema que representa para el nuevo orden el proselitismo mosaico se plasma de igual modo en la legislación concerniente a la tenencia de esclavos cristianos por parte de judíos. En el año 415 se concede a éstos el derecho de poseer esclavos cristianos con la única condición de que se les permita continuar observando su propia religión:

Prescribimos a los principales de los judíos el derecho a tener siervos cristianos, lejos de toda calumnia, con esta sola condición: que les permitan observar la

---

<sup>295</sup> C. Th. XVI, 8, 19: *Quam quidam adhuc, vitae suae etiam et iuris inmemores, adtrectare ita audent, ut de christianis quosdam foedum cogant taetrumque Iudaeorum nomen induere. Et quamvis qui haec admiserint, priscorum principum legibus iure damnati sint, non tamen paenitet seapius admonere, ne mysteriis christianis inbuti peruesitatem iudaicam et alienam Romano imperio post christianitatem cogantur arripere. Ac si quisquam id crediderit esse temptandum, auctores facti cum consciis ad poenam praeteritis legibus cautam praecipimus constringi, quippe cum grauius morte sit et inmitius caede, si quis ex christiana fide incredulitate Iudaica polluat. Et idcirco iubemus, ne ecclesiis quisquam nocens uel cuiquam abduceret fideli ac deuota deo praeceptione sancimus, sub hac uidelicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem uenire temptauerit, sciat, se ad maiestatis crimen esse retinendum.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., pp. 396 y 398. La traducción es nuestra.

religión propia [...] Si alguien actuara en sentido contrario, que se proceda al castigo como en caso de sacrilegio<sup>296</sup>.

Dos años más tarde, en Oriente, se prohíbe a los judíos obtener nuevos esclavos cristianos, si bien se permite conservar los que ya se poseyeran con la misma condición antedicha<sup>297</sup>.

La falsa conversión al cristianismo parece haber constituido otro problema en la relación cristianos-judíos. En efecto, algunos de éstos o bien simularían convertirse o bien realizarían una conversión incompleta, es decir, ya sea sin atravesar los ritos iniciáticos o mostrándose inconstantes en su nueva condición. En el año 416, el código autoriza a tales sujetos a regresar al judaísmo:

Fue establecido por las leyes antiguas y por las nuestras, pues conocimos que los hombres de religión judía, sujetos a obligaciones, habrían querido unirse a la comunidad de la Iglesia para guardarse de las acusaciones y a favor de sus diversas necesidades; que lo habrían hecho no por fe devota sino con una conversión furtiva y simulando; en consecuencia, que los jueces de las provincias en las que fueron presentadas tales faltas, sepan que se obliga en nuestro estatutos que se debe proceder así: que quienes no observaran atentamente la constancia de la confesión religiosa en este mismo culto ni estuvieran impregnados con la fe del venerable bautismo y de los misterios, puedan regresar a su propia ley, porque esto es mejor visto por el cristianismo<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> C. Th. XVI, 9, 3: *Absque calumnia praecipimus Iudaeis dominis habere seruos christianos hac dumtaxat condicione permessa, ut propiam religionem eos seruare permittant. Ideoque iudices prouinciarum fide publicationis inspecta eorum insolentiam nouerint reprimendam, qui tempestiuus precibus insimulandos esse duxerint, omnesque subreptiones fraudulenter elicidas uel eliciendas uacuandas esse censemus. Si quis contra fecerit, uelut in sacrilegum ultio proferatur.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 422. La traducción es nuestra.

<sup>297</sup> C. Th. XVI, 9, 4. El mismo espíritu subyace en XVI 9, 5, del año 423.

<sup>298</sup> C. Th. XVI, 8, 23: *Et ueteribus et nostris sanctionibus constitutum est, cum propter euitationem criminum et pro diuersis necessitatibus Iudaicae religionis homines obligatos ecclesiae se consortio sociare uoluisse didicerimus, non id deuotione fidei, sed obreptione simulandum fieri. Unde prouinciarum iudices, in quibus talia commisa perhibentur, ita nostris famulatum statutis deferendum esse cognoscant, ut hos, quos neque constantia religiosae confessionis in hoc eodem cultu inhaerere perspexerint neque uenerabilis baptismatis fide et mysteriis inbotus esse, ad legem propiam, quia magis christianitati consulitur, liceat remeare.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 404 y 406. La traducción es nuestra.

Por último, la legislación imperial manifiesta la existencia de conflictos legales entre los judíos conversos al cristianismo y sus comunidades de origen. En tales casos, se observa que el Estado protege los derechos de aquéllos. Así, en el año 426, impide toda maniobra de los familiares de un judío converso orientada a desheredarlo:

Si el hijo o la hija de un judío o de un samaritano o el nieto, uno o muchos, pasaran a la luz de la religión cristiana desde las tinieblas de su propia superstición en espera de un juicio mejor, que no esté permitido a sus parientes, es decir a su padre o a su madre, a su abuelo o a su abuela, desheredarlo u omitirlo con el silencio en el testamento o dejarle algo menos de lo que podría obtener, si fuesen convocados por alguien que no ha testado<sup>299</sup>.

Junto a estas referencias procedentes del cuerpo legal imperial, es posible hallar en documentos literarios de la más variada extracción innumerables testimonios de la coexistencia, a veces pacífica<sup>300</sup>, otras conflictiva<sup>301</sup>, de las comunidades cristianas y judías. Entre estas últimas, acaso el ya aludido *affaire* habido en el año 388 entre Ambrosio de Milán y el emperador Teodosio a causa de la quema de la sinagoga de Calínico sea uno de los casos más célebres y paradigmáticos<sup>302</sup>. Es este clima signado por la presencia del judío

---

<sup>299</sup> C. Th. XVI, 8, 28: *Si Iudaei uel Samaritae filius filiae seu nepos, unus aut plures, ad christianae religionis lucem de tenebris propriae superstitionis consilio meliorem migraverint, non liceat eorum parentibus, id est patri uel matri, uel auo uel auiae, exheredare uel in testamento silentio praeterire uel minus aliquid eis relinquere, quam poterant, si ab intestato uocarentur, adipisci.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 414. La traducción es nuestra.

<sup>300</sup> Al respecto, véase nota nº 343 y las páginas nº 101 y 102 de este trabajo.

<sup>301</sup> Entre los muchos casos de violencia contra edificios de culto judíos recordamos, pues señalan de modo claro la pervivencia del conflicto, las destrucciones de las sinagogas de Rávena y Roma, acaecidas respectivamente en los años 511 y 519. En torno a tales acontecimientos, véase CASSIODORUS, *Variarum* IV, 43 (MGH, Scriptores, Auctores Antiquissimi, XII). Las fuentes presentan, además, numerosos testimonios en torno a diversos tipos de conflictos con las comunidades hebreas. Por mencionar sólo algunos, la discutida *Circular del obispo Severo* evoca la conversión forzada y violenta de la comunidad judía de Magona, Menorca hacia el año 418 (al respecto, véase AMENGUAL I BATLE, J., ORGILA, M., "Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos", en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M. (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*, (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, XVIII), Madrid, 2007. En su *Historia Francorum* (V, XI - PL 71, 325) Gregorio de Tours afirma que Avito de Clermont había colocado a los judíos, en la tardía fecha de 576, ante la disyuntiva del exilio o la conversión. Más tarde aún, en agosto del año 592, Gregorio Magno mediaría entre la comunidad hebrea de Terracina y el obispo local, quien había expulsado a los judíos de su sinagoga puesto que, argumentaba, el sonido de sus salmos perturbaba los oficios religiosos de la iglesia vecina [*Epistolae*, II, 45, en NORBERG, D., (Ed.) *Registrum epistolarum: libri I-VII*, (Corpus Christianorum Series Latina CXL A), Turnhout, Brepols, 1982].

<sup>302</sup> Al respecto, véanse las Epístolas 1 y 1a (= XL y XLI, PL 16, 1001B-1113A y 1113B-1121A respectivamente) de Ambrosio de Milán. En CSEL LXXXII, pp. 145-161 y 162-177.

en un espacio que se pretende cristiano lo que permitiría a Jerónimo afirmar abiertamente en el año 399:

si conviene odiar a los hombres o detestar a algún pueblo, desprecio con odio sorprendente a los circuncisos; pues hasta hoy persiguen a nuestro Señor Jesucristo en las sinagogas de Satán<sup>303</sup>.

## II.2.- De los *topoi* a la existencia histórica: *gentiles* en el *Codex Theodosianus*

Como en el caso del judaísmo, el examen del *Codex Theodosianus*, revela la vitalidad del paganismo en las décadas posteriores a la oficialización del cristianismo. Pese a que en el 381<sup>304</sup> y en el 385<sup>305</sup>, se prohíben los sacrificios y la consulta de los presagios, aún en el año 391 se debe insistir sobre la prohibición de las prácticas paganas por medio del dictado de dos leyes de alcance imperial, la segunda de ellas dada en Aquileia:

Que nadie se manche con sacrificios, que nadie sacrifique una víctima inocente, que nadie visite los santuarios, que nadie recorra los templos y admire las imágenes labradas por el hombre, para que no se haga reo de sanciones divinas y humanas<sup>306</sup>.

Las condenas serían reiteradas por la legislación en los años siguientes. En tal sentido se expresan dos leyes de los años 392<sup>307</sup> y 395<sup>308</sup> y un llamado a la represión del paganismo promulgado en fecha tan tardía como abril del 423:

---

<sup>303</sup> HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Ep.* 84, 3: *Si expedit odisse homines et gentem aliquam detestari, miro odio auersor circumcisos; usque hodie enim persequuntur Dominum nostrum Iesum Christum in synagogis Satanae.* En CSEL, tomo II, p. 123. La traducción es nuestra.

<sup>304</sup> C. Th. XVI, 10, 7.

<sup>305</sup> C. Th. XVI, 10, 9.

<sup>306</sup> C. Th. XVI, 10, 10: *Nemo se hostiis polluat, nemo insontem uictimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne diuinis adque humanis sanctionibus reus fiat.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, *op. cit.*, p. 438. Segunda ley del año 391, C. Th. 10, 11. La traducción es nuestra.

<sup>307</sup> C. Th. XVI, 10, 12

<sup>308</sup> C. Th. XVI 10, 13.

Tras esto: que las disposiciones de las leyes promulgadas ya hace algún tiempo repriman a los paganos que quedan, aunque creamos que ya no hay ninguno. Y todo lo demás<sup>309</sup>.

Lo adecuado de la proposición "*quamquam iam nullos esse credamus*" se comprobaría dos meses más tarde, cuando se insistirá en el cese de los sacrificios<sup>310</sup>.

Es evidente, junto a la continuidad de las prácticas paganas, la existencia de acciones violentas contra los gentiles a lo largo del período que estamos considerando. Tal se observa en el año 399:

Si en la campaña existiesen templos, que sean demolidos sin desorden ni conmoción. Desalojados y aniquilados éstos, ciertamente se extirpará a la superstición todo pretexto<sup>311</sup>.

O, pasados los años, cuando en el 423 se debiera aún efectuar un llamado en defensa de la integridad de los individuos:

Pero en particular pedimos esto a los cristianos, quienes en verdad lo son o quienes dicen serlo: que a los judíos y a los paganos que viven en calma y que no intentan nada sedicioso ni contrario a las leyes, no osen ponerles las manos encima abusando de la autoridad de su religión<sup>312</sup>.

Todavía en el año 435 se deberá reiterar la prohibición del paganismo y la orden de destruir sus templos o transformarlos en edificios cristianos<sup>313</sup>.

---

<sup>309</sup> C. Th. XVI, 10, 22: *Post alia: paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus, promulgatarum ... iam dudum praescripta conpescant. Et cetera.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 462. La traducción es nuestra.

<sup>310</sup> C. Th. XVI, 10, 23.

<sup>311</sup> C. Th. XVI, 10, 16: *Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis omnis superstitioni materia consumetur.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 452. La traducción es nuestra.

<sup>312</sup> C. Th. XVI, 10, 24: *Sed hoc christianis, qui uel uere sunt uel esse dicuntur, specialiter demandamus, ut Iudaeis ac paganis in quiete degentibus nihilque temptantibus turbulentum legibusque contrarium non audeant manus inferre religionis auctoritate abusi.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 464. La traducción es nuestra.

<sup>313</sup> C. Th. XVI, 10, 25.

### II.3.- De los *topoi* a la existencia histórica: *haeretici* en el *Codex Theodosianus*

El *Codex Theodosianus*, a diferencia de la obra cromaciana, presenta el universo heresiológico haciendo referencia a movimientos heréticos y no a heresiarcas o a postulados heterodoxos. Por lo tanto, su utilización nos obliga a sustantivar los postulados de fe heréticos mencionados por Cromacio. Debemos decir, entonces, que el obispo aquileiense haría referencia en sus *Sermones* y en su *Tractatus in Mathaeum* al arrianismo, doctrina que asignaba al Hijo la categoría de criatura, negando su plena divinidad y eternidad; al monarquianismo adopcionista o fotinianismo, que consideraba al Hijo un mero hombre en el que el *logos* establecía su morada, negando también, de este modo, su divinidad y eternidad; al monarquianismo patripasiano, también conocido por el nombre de sus principales referentes, Sabelio y Apolinario de Laodicea, que afirmaba la manifestación de un único Dios como Padre en el Antiguo Testamento y como Hijo en la encarnación, siendo en consecuencia un Único Dios Padre el creador, quien se encarnaría como Hijo y quien padecería en la cruz; al docetismo, que no admitía la asociación de la divinidad con la materia, negando por lo tanto que el Hijo de Dios hubiera asumido un cuerpo humano y, consecuentemente, que Cristo hubiera resucitado en la carne; al anticomarianismo, que negaba la virginidad perpetua de María al señalar que, tras el nacimiento de Jesús, habría alumbrado otros hijos; al macedonismo o pneumatomaquismo, que negaba la divinidad del Espíritu Santo.

Ahora bien, vemos que la mayor parte de las herejías que constituyen el blanco de las invectivas cromacianas son objeto de la legislación imperial años después del concilio de Constantinopla, es decir, a lo largo del período temporal en que se desarrolla el episcopado cromaciano y aún después de su muerte.

El arrianismo<sup>314</sup>, condenado tanto en dicho concilio como en el de Aquileia, es objeto de sanciones diversas en los años posteriores al 381: en el 383 se prohíbe que arrianos y otros herejes se reúnan, atraigan a la población, utilicen como iglesias las

---

<sup>314</sup> Tanto para la génesis, el desarrollo y la suerte del arrianismo tras el 381 sigue siendo fundamental la consulta de SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 11), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1975. Aja Sánchez encuentra en la continuidad de los conflictos existentes en Alejandría entre cristianos nicenos, arrianos y paganos las causas del violento asesinato del obispo arriano Jorge [AJA SÁNCHEZ, J. R., "El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana", en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, (Antigüedad y Cristianismo, VIII), Murcia, 1991, pp. 111-136].

mansiones particulares y hagan, sea en publico o en privado, cosa alguna que atente contra la fe católica<sup>315</sup>. Una curiosa y poco precisa ley del año 387 permite ver no sólo la supervivencia del arrianismo sino también la vigente voluntad de sus portavoces de procurarse unos beneficios que, no especificados por el texto, deberían estar exclusivamente destinados al cristianismo oficial:

Encontramos que algunos arrianos presentan tal cláusula de nuestro mandato para que les sea lícito usurpar las cosas que les parecen convenir a sus necesidades. Suprimida esta cláusula, que sepan que ninguna orden de tal naturaleza salió de nuestro consejo sagrado. Por consiguiente, sea lo que fuere por ellos presentado a favor de sus conveniencias, sea tenido como reo de falsedad quien en adelante divulgara tal cosa<sup>316</sup>.

Aún en abril y en junio del 423 el arrianismo es mencionado, junto a otras herejías, por sendas leyes que recuerdan la vigencia de la legislación antiherética<sup>317</sup>. Y todavía en el 428, en el marco de sanciones generales contra los herejes, se prohíbe que posean iglesias en ciudad alguna:

Después de ello, puesto que no todos deben ser castigados con la misma severidad, sin duda a los arrianos, a los macedonianos y a los apolinaristas (de quienes es este crimen: creen, engañados por una meditación funesta, mentiras acerca de la fuente de la verdad), no se les permita tener iglesia en ninguna ciudad; por otra parte, a los novacianos y a los sabatinos sea quitado el permiso de toda construcción, si acaso lo dispusieran; que los eunomianos, los valentinianos, los montanistas, los priscilianistas, los frigios, los marcionistas, los borborianos, los mesalianos, los euquitas, los entusiastas, los donatistas, los audianos, los hidroparastatas, los tascodrogitas, los fotinianos, los paulicianos, los marcelinianos y quienes han

---

<sup>315</sup> C.Th. XVI, 5, 11: *Nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes priuatos ostendant, nihil uel publice uel priuatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exercent.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 248.

<sup>316</sup> C. Th. XVI, 5, 16: *Nonnullos arrianorum formam nostrarum talem proferre iussionum conperimus, ut his liceat usurpare quae his uideantur utilitatibus conuenire. Qua sublata sciant nullam huiusmodi iussionem e nostro sacrario profluxisse. Quidquid itaque fuerit ab his pro eorum commoditate prolatum, ut falsi reus teneatur, qui deinceps ea circumtulerit.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 256. La traducción es nuestra.

<sup>317</sup> C. Th. XVI, 5, 59 y XVI, 5, 60.

llegado continuamente al profundo desenfreno de las maldades, los maniqueos, en ninguna ocasión tengan la oportunidad de reunirse y orar en suelo romano<sup>318</sup>.

Junto al testimonio legal en torno a la vigencia del arrianismo, corroboramos también la pervivencia del fotinianismo, cuyo principal referente, Fotino de Sirmio, depuesto en el 351, seis años después de que su doctrina hubiera sido condenada, había regresado a Sirmio durante el período de libertad religiosa impulsado por Juliano en los primeros años de la década del '60<sup>319</sup>. La vertiente cristiana a la que diera origen es incluida entre los destinatarios de la ley antiherética del 428 recién mencionada. En ella se prohíbe que sus partidarios tengan ocasión de reunirse y de orar en suelo romano<sup>320</sup>.

Si bien Sabelio había sido condenado por Calixto hacia el año 220, el monarquismo patripasiano, pese a las sucesivas sanciones en los concilios de Antioquía, Constantinopla y Roma de los años 379, 381 y 382, continuaba vivo en Roma y Mesopotamia aún a fines del IV en la prédica de Apolinario de Laodicea<sup>321</sup> y, de hecho, los apolinaristas junto a *ceteros diuersarum haeresum sectatores* son objeto de legislación imperial adversa todavía en el año 388:

Ordenamos que los apolinaristas y todos los demás seguidores de las diversas herejías sean apartados de todos los lugares: de las murallas de las ciudades, del trato con los sujetos respetables, de la comunión de los santos; que se abstengan de la facultad de establecer comunidades en iglesias públicas o privadas. Que no se les suministre ninguna autoridad para ordenar obispos; que también ellos mismos, privados de su título de obispo, pierdan el nombre de esta dignidad. Que ocupen los sitios que, como por medio de un muro, los aparten tanto como sea posible de

---

<sup>318</sup> C. Th. XVI, 5, 65: *Post haec, quoniam non omnes eadem austeritate plectendi sunt, arrianis quidem, macedonianis et apollinarianis, quorum hoc est facinus, quod nocenti meditatione decepti credunt de ueritatis fonte mendacia, intra nullam ciuitatem ecclesiam habere liceat; nouatianis autem et sabbatianis omnis innouationis adimatur licentia, si quam forte temptauerint; eunomiani uero, ualentiniani, montanistae seu pricillianistae, fryges, marcianistae, borborigiani, messaliani, euchitae siue entusiastae, donatistae, audiani, hydroparastatae, tascodrogitae, fotiniani, pauliani, marcelliani et qui ad imam usque scelerum nequitiam peruenerunt manichaei nusquam in Romano solo conueniendi orandique habeant facultatem.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 332. La traducción es nuestra.

<sup>319</sup> "Fotino de Sirmio", en DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, 2 vol., Sígueme, Salamanca, 1991, p. 894.

<sup>320</sup> C. Th. XVI, 5, 65. Véase nota n° 318.

<sup>321</sup> "Apolinar de Laodicea (Apolinarismo)", en DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario patristico...*, op. cit., 174-176.

la comunidad humana. Incluso, a estas normas añadimos: que se deniegue a todos los arriba mencionados la posibilidad de acudir a nuestra serenidad para consultar o interpelar<sup>322</sup>.

Nueve años después, en el 397, se los expulsa de Constantinopla<sup>323</sup> y en el 428, al igual que al arrianismo, se le prohíbe poseer iglesias<sup>324</sup>.

En 383 se veda a macedonianos o pneumatómacos, como ya hemos visto para los arrianos, reunirse, atraer a la población, utilizar como iglesias las propias viviendas y hacer en público o en privado cosa alguna que atente contra la fe católica<sup>325</sup>; en el año 423 son incluidos en el listado de herejías en ocasión del recordatorio de la existencia de legislación antiherética<sup>326</sup>; cinco años después se prohíbe a los macedonianos poseer iglesias en territorio imperial<sup>327</sup>.

A los marcionistas, por su parte, se les prohíbe en la ya mencionada ley del 428 reunirse y orar en territorio romano<sup>328</sup>. Cabe destacar, además, que dicha doctrina dará lugar al nacimiento del monofisismo, expresión cristiana heterodoxa de principal importancia en los siglos V y VI.

Finalmente, la herejía mariológica antidicomarianita sería condenada en la persona de Joviniano en el 398, ocasión en que la legislación imperial indicaría a aquél y a sus seguidores el camino del exilio:

La denuncia de los obispos deplora que Joviniano realice sus sacrílegas reuniones fuera de los muros de la sagradísima ciudad. Por esto ordenamos que el ya mencionado sea detenido, que sea azotado y que, junto a todos sus partidarios y

---

<sup>322</sup> C. Th. XVI, 5, 14: *Apollinarianos ceterosque diuersarum haeresum sectatores ab omnibus locis iubemus inhiberi, a moenicis urbium, a congressu honestorum, a communione sanctorum; instituendorum congregationum uel in publicis uel in priuatis ecclesiis careant facultate. Nulla his episcoporum faciendorum praebeatur auctoritas; ipsi quoque episcopi nomini destituti apellationem dignitatis huius amittant. Adeant loca, quae eos potissimum quasi uallo quodam ab humana communione secludant. His etiam illud adnectimus, ut supra memoratis omnibus adeundi atque interpellandi serenitatem nostram aditus denegetur.* En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., pp. 252 y 254. La traducción es nuestra.

<sup>323</sup> C. Th. XVI, V, 33.

<sup>324</sup> C. Th. XVI, 5, 65. Véase nota nº 318.

<sup>325</sup> C. Th. XVI, 5, 11. Véase nota nº 315.

<sup>326</sup> C. Th. XVI, 5, 59 y XVI, 5, 60.

<sup>327</sup> C. Th. XVI, 5, 65. Véase nota nº 318.

<sup>328</sup> C. Th. XVI, 5, 65. Véase nota nº 318.

ministros, sea castigado con el exilio [...] Pero si alguno retornara a esta obstinada maldad prohibida y condenada, sepa que deberá soportar una sentencia más severa<sup>329</sup>.

Tanto Joviniano como Elvidio y Bonoso, referentes principales del anticomarianismo, fueron blanco de las embestidas de Ambrosio y de Jerónimo, personajes ambos, como hemos visto, próximos a Cromacio, por lo que es difícil pensar que el obispo de Aquileia desconociera la existencia de dichos heresiarcas. Jerónimo, en efecto, escribiría dos libros *Contra Iovinianum*<sup>330</sup> -cuyas desmesuras debería enmendar en sus Epístolas 48-50, además del *De virginitate b. Mariae*<sup>331</sup>, del año 383, obra en la cual Elvidio y su doctrina se constituyen en centro predilecto de sus invectivas. Bonoso, por su parte, es objeto en las últimas décadas del siglo V de los ataques de Ambrosio de Milán<sup>332</sup>.

#### II.4.- De los *topoi* a la existencia histórica: *Iudaei, gentiles* y *haeretici* en el cotidiano cromaciano

Basta este pequeño recorrido heurístico para evidenciar la pervivencia y actividad de las comunidades judías, de la religión pagana y de las expresiones cristianas alternativas en las décadas posteriores al 381. Consecuentemente, creemos que es absolutamente injustificado concebir las alusiones a ellas como meros *topoi* de la literatura cristiana tardoantigua o como referencias a cuestiones del pasado. Las problemáticas hebrea, gentil y herética, como vemos, subsisten. No advertir tal circunstancia sólo puede ser consecuencia del desconocimiento de los documentos.

Sin embargo, aún desconociéndolos, debería bastar el sólo abordaje del *corpus* cromaciano, para vislumbrar tal escenario: en efecto, aún si ignoráramos el valor indicativo de la significativa presencia cuantitativa de los *infideles* en el *corpus* cromaciano, el propio Cromacio de Aquileia desliza en sus *Sermones* y en su *Tractatus in Mathaeum* indicios

---

<sup>329</sup> C. Th. XVI, 5, 53: *Iovinianum sacrilegos agere conuentus extra muros urbis sacratissimae episcoporum querella deplorat. Quare supra memoratum corripimus et contusum plumbo cum ceteris suis participibus et ministris exilio coherceri [...]* Si qui autem pertinaci improbitate uetita et damnata repetuerit, sciat se austeriorem sententiam subiturum. En *Les lois religieuses des empereurs...*, op. cit., p. 310. La traducción es nuestra.

<sup>330</sup> PL 23, 205-338A.

<sup>331</sup> PL 23, 181-206B.

<sup>332</sup> Véase su *Ep.* 56 bis. PL 16, 1173A-1174B.

innegables de la vigencia de la problemática hebrea, gentil y herética en tiempos de su episcopado. Tal se aprecia, por ejemplo, cuando, a través de la imagen paulina de los corredores en el estadio, caracteriza los tiempos presentes como una carrera entre las diversas confesiones religiosas en procura de un premio que sólo los católicos pueden alcanzar:

De acuerdo al ejemplo terrenal, sin duda muchos corren en el estadio, como dice el Apóstol, pero sólo uno recibe la corona, aquél que corre de la mejor manera; de este modo, también en el estadio de la vida presente sin duda corren muchos, pero sólo uno recibe la corona. Corren los judíos por la Ley, corren los filósofos por una sabiduría inútil, corren los herejes por un mensaje falso, corren los católicos por la predicación de la fe verdadera: pero de todos estos sólo uno recibe la corona, el pueblo católico que, siguiendo el camino recto de la fe, se dirige a Cristo, y así llega a la palma de la inmortalidad y a la corona<sup>333</sup>.

O al indicar a sus fieles el error de los gentiles, quienes sitúan el comienzo del año en enero y no en coincidencia con la Pascua, tiempo en que la naturaleza toda renace a la vida junto con el hombre rescatado por Cristo de la muerte:

Por lo que se equivocan en gran manera los gentiles, quienes consideran que el primer mes o el tiempo nuevo es enero; pero no sorprende si erran sobre el tiempo los que erran sobre la religión<sup>334</sup>.

O, finalmente, al señalar lo continuidad de la lucha contra el arrianismo:

Vestido de oveja vino Arrio, predicando a Cristo Señor, pero se vio que era un lobo en su interior quien aseveró que el creador de todo era criatura, y en efecto éste

---

<sup>333</sup> S. 28, 1: *Secundum terrenum exemplum multi quidem, ut ait apostolus, in stadio currunt, sed unus accipit coronam, id est ille qui melius currit; ita et in stadio uitae praesentis, multi quidem currunt, sed unus accipit coronam. Currunt Iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem, currunt catholici per ueram fidei praedicationem: sed de his omnibus unus coronam accipit, id est populus catholicus qui recto fidei cursu, tendit ad Christum, ut ad palmam immortalitatis coronamque perueniat.* En CCSL IX A, p. 129. La traducción es nuestra.

<sup>334</sup> S. XVII, 4: *Vnde multum errant gentiles qui mensem primum uel tempus nouum ianuarium existimant; sed non mirum si errent in tempore qui errant in religione.* En CCSL IX A, p. 77-78. La traducción es nuestra.

como un lobo rapaz devastó a la grey de Cristo por muchas Iglesias de Oriente. Y sus discípulos se esfuerzan hoy por engañar y burlar a las ovejas de Dios por varias iglesias, pero desde hace tiempo, descubierto el maestro de la perfidia, sus discípulos no pueden ocultarse<sup>335</sup>.

### III.- De la existencia histórica a la existencia discursiva

Hasta aquí hemos puesto en evidencia, por una parte, el destacado espacio que a los *inimici* -es decir, *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici*- corresponde en el *corpus* cromaciano; por otro que, como resultado del peso cuantitativo a ellos correspondiente en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* así como también por la cotidianeidad que se les asigna en el registro heurístico, cromaciano o no, difícilmente tales colectivos pudieran constituir meros *topoi* de la literatura cristiana tardoantigua.

Pero descartar la hipótesis que hace de ellos meros *topoi* literarios no implica sostener, como anticipamos, que *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici* sean términos que hallan su significado en colectivos sociales empíricamente existentes en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V pues, como veremos a partir de los mismos documentos, la rigidez de tales categorías no parece dar cuenta de la permeabilidad que caracterizaba la realidad social y religiosa del período.

En efecto, los *Sermones*, el *Tractatus in Mathaeum*, el *Codex Teodosianus*, no sólo dan cuenta de la existencia y dinámica del judaísmo, del paganismo y de la herejía en el período correspondiente al episcopado cromaciano, sino que también, lo que es aquí más importante, evidencian las difusas fronteras que separan entre sí a cada uno de los colectivos recreados -*catholici*, *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici*. Ciertamente, pese a su afán disyuntivo, pese a su voluntad por remarcar los tajantes límites que existen o, más adecuadamente, deberían existir entre los *catholici* y los *inimicos*, entre los *fideles* y los *infideles*, afloran en el propio discurso cromaciano, del mismo modo que en el *Codex Theodosianus*, evidencias de un escenario social y religioso en el cual la constitución social

---

<sup>335</sup> Tr. XXXV, 3: *In uestitu ouis uenit Arrius, Christum Dominum praedicando, sed intus lupus inuentus est, qui creaturam asseruit omnium creatorem, et hic enim tamquam lupus rapax per multas ecclesias Orientis, gregem Christi, uastauit. Cuius discipuli hodieque oues Dei fallare ac decipere conantur per aliquantas ecclesias, sed iamdudum, magistro perfidiae prodito, discipuli latere non possunt.* En CCSL IX A, p. 369. La traducción es nuestra.

y religiosa de sus actores parece no ajustarse a las categorías esquemáticas que se nos proponen.

Veamos algunos ejemplos. En el texto cromaciano encontramos sujetos que, provenientes del judaísmo, abrazan el cristianismo, o que abandonando la Iglesia se desplazan hacia el error de los herejes o de los gentiles:

Pero porque también leemos que muchos de la Sinagoga se han convertido o bien vemos que cada día se convierten al conocimiento de Cristo, y que de la Iglesia también algunos pasan a la vida del siglo y se desvían de la fe a la perfidia, me parece mejor entender plenamente a Cristo en el árbol bueno, que es la fuente del bien<sup>336</sup>.

Por otra parte, muestra que se vuelven tontos quienes, aunque deberían permanecer fieles y seguros una vez instruidos por la fe y la sabiduría celeste, abandonada la fe y la sabiduría divina, o bien se precipitan hacia la herejía o bien regresan a la necedad de los gentiles<sup>337</sup>.

Del mismo modo, el sermón XVI, pronunciado en el marco de una vigilia pascual, nos informa acerca de *aliquanti* judíos y paganos que celebran, *si non ritu religionis*, la festividad cristiana:

A pesar de que también los judíos o los gentiles parecieran ajenos a esta solemnidad, sin embargo no permanecen sin alegría, porque son dominados por una cierta gracia oculta y por el poder del nombre de Cristo que a todos domina. En fin, algunos de los gentiles y de los judíos celebran la solemnidad de nuestra vigilia como si fuese propia y con alegría de espíritu si no con el rito del culto<sup>338</sup>.

---

<sup>336</sup> Tr. XXXV, 8: *Sed quia et de synagoga multos conuersos legimus uel conuerti cotidie ad cognitionem Christi videmus, de ecclesia quoque nonnullos ad saeculi vitam transire et a fide ad perfidiam deuiare, uidetur mihi plenius magis in arbore bona Christum intelligendum, qui fons bonitatis est.* En CCSL IX A, p. 372. La traducción es nuestra.

<sup>337</sup> Tr. XVIII, IV. 1: *Infatuari autem eos ostendit, qui cum semel per fidem et sapientiam caelestem eruditi, fideles ac stabiles debeant permanere; relicta fide et sapientia diuina, aut in haeresim ruunt, aut ad stultitiam gentilium redeunt.* En CCSL IX A, p. 282. La traducción es nuestra.

<sup>338</sup> S. XVI, 3: *A qua sollemnitate licet Iudaei adhuc uel gentiles alieni uideantur, non tamen sine gaudio sunt, quia uincuntur occulta quadam gratia ac uirtute nominis Christi qui omnibus dominatur. Denique aliquanti*

Como éstos, diversos y abundantes testimonios de la literatura cristiana de los siglos IV y V dan cuenta de la permeabilidad propia de tales colectivos. Inocencio I, obispo de Roma, por ejemplo, concedería a los senadores paganos en el año 408 la consulta de los *haruspices* y el recurso a sus poderes sobre los fenómenos naturales para hacer frente al enemigo godo que amenazaba la ciudad con la única condición de que su realización no tomase estado público<sup>339</sup>. León Magno, pocos años después, renegaría porque sus fieles, antes de entrar en la basílica de San Pedro, realizaban una reverencia al sol naciente<sup>340</sup>. Bien conocida es, por otra parte, la exhortación con que el obispo de Roma, Gelasio, esperaba poner fin a la participación de los cristianos en la celebración de las Lupercalias aún a fines del siglo V<sup>341</sup>. Tan profunda sería la imbricación del cuerpo social en su conjunto, incluidos los cristianos, con la festividad de las Calendas, acontecimiento cívico-religioso de origen pagano en que se celebraba “el infatigable vigor del ordenamiento romano, misteriosamente renovado cada año”, que siglos más tarde, tras la conquista del norte africano y de Levante, se trataría, a los ojos de los musulmanes, de una gran fiesta cristiana<sup>342</sup>.

---

*gentilium uel Iudaeorum sollemnitate huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant uel laetitia mentis, si non ritu religionis.* En CCSL IX A, P. 74. La traducción es nuestra.

<sup>339</sup> De acuerdo al relato del historiador pagano Zósimo (V, XL-XLI). Sozomeno, historiador cristiano, aunque concuerda con aquél en el relato general de los acontecimientos, nada dice en torno a la supuesta actitud del obispo de Roma. Montero [MONTERO, S., “El papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas”, en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, (Antigüedad y Cristianismo, VII), Murcia, 1990, p. 411] ha defendido la historicidad del relato de Zósimo haciendo notar que la posibilidad de dominar las leyes de la naturaleza y emplearlas en contra del enemigo “no era en modo alguno desconocida para un cristiano y menos aún para un hombre de la elevada formación de Inocencio”, ya que tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se mencionan fenómenos de ésta índole (II RE, 1, 10-12; Mc. 3, 17; Lc. 9, 54); si Inocencio sometía la consulta a la condición de que se efectuara secretamente, se habría debido a “su temor a un relanzamiento de las prácticas paganas en un momento de difícil situación para el Estado cristiano” (ID., p. 412), cuyo abandono de los cultos tradicionales era, a ojos de la intelectualidad gentil, responsable de la coyuntura presente.

<sup>340</sup> LEO I, *Sermo XXVII, IV: De talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur; quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad B. Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et uero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant, et curvatis cervicibus, in honorem se splendidi orbis inclinent.* En PL 54, c. 218c-219a.

<sup>341</sup> Texto latino y traducción francesa de la célebre carta de Gelasio I contra las Lupercalias en *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*, (Sources Chrétiennes 65), introduction et note de POMARES, G., París, Du Cerf, 1959.

<sup>342</sup> BROWN, P., *El primer milenio...*, op. cit., p. 49-50.

¿Quiere esto decir que creemos imposible identificar individuos judíos, gentiles y cristianos disidentes en tiempos del episcopado cromaciano? De ningún modo. Sostenemos, en cambio, que a partir de los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia, del *Codex Theodosianus* y de cualquier otro de los recursos heurísticos correspondientes a las décadas finales del siglo IV o a las primeras del V que hemos abordado o que pudiéramos abordar<sup>343</sup>, se evidencia un escenario social y religioso complejo, signado por la convivencia de diversos colectivos identitarios -cristianos “ortodoxos”, cristianos “heterodoxos”, judíos, gentiles<sup>344</sup>- cuyas especificidades, cuyas fronteras identitarias, parecerían encontrarse mucho menos definidas de lo que la autoridad político-religiosa pretendería.

La prospección arqueológica arroja las mismas conclusiones. En un artículo titulado “Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity”<sup>345</sup>, tras presentar numerosos testimonios materiales que cuestionarían fuertemente la imagen de un judaísmo tardoantiguo aislado y encerrado en sí mismo -existencia, en Roma principalmente, pero también en Israel, de catacumbas y sarcófagos judíos decorados con motivos paganos, cristianos y neutros, utilización de amuletos con simbología no hebrea,

---

<sup>343</sup> En su estudio de la coexistencia religiosa en el marco de la Antigüedad Tardía, Ubric Rabaneda aporta una importantísima cantidad de testimonios respecto de la interacción y convivencia entre cristianos nicenos, cristianos no nicenos, judíos y gentiles. Así, entre otros, recuerda las amistades no cristianas de destacados referentes eclesiásticos como Ambrosio y Agustín, los múltiples casamientos entre cristianos y judíos, cristianos y paganos, católicos y arrianos, católicos y donatistas, la interacción pacífica en el marco de las festividades urbanas, fuesen estas cristianas, paganas o judías, o de los espectáculos lúdicos, el recurso a divinidades de signo diverso o a sus sacerdotes en caso de enfermedad o ante el temor a las eventualidades de la naturaleza [UBRIC RABANEDA, P., “La coexistencia religiosa en la cotidianidad de la Antigüedad tardía”, en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M. (eds), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano* (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo XXVIII), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 145-165].

<sup>344</sup> En las conclusiones de su *Paganism in the Roman Empire*, ya había destacado MacMullen la distancia existente entre las actividades y manifestaciones religiosas, por un lado, y las creencias de un individuo, por otro, llamando la atención en torno a lo inadecuado de concebir la religión tradicional romana como un fenómeno moribundo incluso a lo largo del siglo IV: “the enormous thing called paganism, then, did not one day just topple over dead. No metaphorical description of that sort will apply, even if the process of demise is somehow stretched out over a generation past the great conversion of 312” (MACMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Heaven-London, 1981, p. 134). De modo semejante se expresa Scheid al señalar lo inadecuado de suponer que en el curso del Principado, un proceso de decadencia religiosa habría hecho de la religión oficial romana “un mucchio di residuati asfittici e moribundi”. En cambio, puesto que la religión romana no constituiría una esfera autónoma sino que se hallaría íntimamente ligada al ámbito cívico-político, en tanto que la estructura oficial continuara existiendo, no debería plantearse la cuestión en términos de “decadencia” sino más bien de transformación: el objeto de estudio debería ser la inevitable mutación de la religiosidad en función del devenir de la mentalidad política (SCHEID, J., *La religione a Roma...*, *op. cit.*, pp. 139-141).

<sup>345</sup> RUTGERS, L. V., “Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity”, en *American Journal of Archaeology*, Archaeological Institute of America, 96, 1, 1992, pp. 101-118.

cementerios que, a lo largo de todo el mundo romano, acogen indistintamente hasta comienzos del siglo IV, los despojos de paganos, cristianos y judíos- Rutgers concluye que “in daily life it was simply impossible for Jews, Christians, and pagan to get exclusively in touch with the members of their own respective groups”<sup>346</sup>. Tal situación, manifiestamente ambigua a los ojos de las autoridades hebreas, conduciría a la jerarquía rabínica -y, como sostendremos, también a la cristiana- a destacar la diferencia entre unos y otros. Simón ha incluso sostenido que el discurso antisemita cristiano encontraría su razón de ser en la simpatía que el judaísmo despertaba entre los sectores populares de la población romana, independientemente de que éste condujera o no a la conversión<sup>347</sup>.

De tal modo, tanto las fuentes literarias como las legislativas y las arqueológicas, nos presentan un escenario social complejo: por aquí y por allá encontramos cristianos que visten el nombre de judíos; esclavos cristianos que, forzados o no, adoptan la religión de sus amos judíos; miembros de la comunidad hebrea que fingen ser cristianos; otros que efectivamente se convierten y, al hacerlo, entran en conflicto con sus comunidades de origen; individuos, tal vez cristianos, que realizan sacrificios, que visitan los santuarios de los ídolos, que recorren sus templos y adoran sus imágenes; cristianos que continúan celebrando el inicio del año de acuerdo al calendario pagano, que participan de las Lupercalias y de las Calendas; judíos y gentiles que celebran la Pascua cristiana, cristianos que *uere sunt* y otros que *esse dicuntur*; arrianos a los que se les prohíbe atraer a la población de Cristo y, consecuentemente, cristianos atraídos por el arrianismo; cristianos que regresan el error de los gentiles o se marchan tras la herejía; judíos, gentiles y cristianos que recurren a los mismos sortilegios en pos de su bienestar y no temen descansar, tras la muerte, en ámbitos sincréticos junto a sujetos de diversas extracciones religiosas.

Así, por un lado, nos encontramos ante una realidad social y religiosa compleja, conformada por colectivos identitarios que, pese a su especificidad nominal, se muestran

---

<sup>346</sup> *Id.*, p. 116.

<sup>347</sup> “C’est dans le philo-judaïsme populaire que réside l’explication véritable de l’antisémitisme chrétien. Celui-ci apparaît en définitive comme la réaction de défense de la hiérarchie orthodoxe contre le danger juif, le mal juif” (SIMON, M., *Verus Israel...*, *op. cit.*, p. 273). En el mismo sentido se expresa González Salinero al señalar que “los estrechos lazos de vecindad y convivencia que con frecuencia mantuvieron cristianos y judíos y que detectan con preocupación las fuentes cristianas del momento, provocaron un ambiente de recelo y desconfianza en la jerarquía eclesiástica. El riesgo de judaización fomentó una reacción drástica en el interior de la Iglesia en contra de los contactos de los fieles cristianos con los judíos, cuyo último objetivo no era otro sino el de conseguir su total aislamiento y exclusión de la sociedad cristiana” [GONZÁLEZ SALINERO, R., “La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 4, 1999, pp. 106-107].

flexibles y permeables. Por otro, sin embargo, nos enfrentamos a un *corpus* cromaciano en el que *catholici, Iudaei, gentiles y haeretici*, colectivos omnipresentes en lo que hasta nosotros ha llegado de la obra del obispo aquileiense, en torno a los cuales construye prácticamente la totalidad de su exégesis y de su obra pastoral, son presentados -pese a ocasionales deslizamientos discursivos- de manera monolítica, rígida.

#### IV.- Funcionalidad y finalidad de las categorías discursivas

¿Por qué existe esta distancia entre la coyuntura histórica que se evidencia tras la letra de los documentos y la imagen transmitida por el texto cromaciano? Porque, más allá de su oficialización, el mundo cristiano estaba aún por construirse. Las sentencias del concilio de Constantinopla -así como tampoco, un siglo más tarde, la “caída” de Roma en manos de los godos<sup>348</sup>- bajo ningún punto de vista significaron la clausura del mundo romano. Si algo cambió en el 381 fue el hecho de que el Imperio reconociera como ortodoxia a una de las múltiples facciones cristianas existentes y le brindara su respaldo, no sólo económico sino fundamentalmente político, en su lucha ya fuese contra quienes, a partir de entonces, serían oficialmente considerados “herejes” o contra aquellos que profesaban religiones alternativas. Pero esta transformación operada en la esfera política no podía alterar de una vez y para siempre las estructuras económicas, culturales, sociales y religiosas clásicas<sup>349</sup>.

Y es en pos de tal construcción que la ley y la prédica episcopal asumen la funcionalidad de unas categorías discursivas que, lejos de hallar significado en una realidad mucho más compleja que la que el propio Estado y la propia Iglesia presentan, resultan útiles para reducir un escenario social complejo a sus expresiones básicas: es “judío”, “gentil” o “hereje” y, luego, *hostis*, todo aquél cuyas creencias o prácticas resultasen ambiguas a ojos de la autoridad e independientemente, incluso, de cómo pudiese

---

<sup>348</sup> Al respecto véase MOMIGLIANO, A., “La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.”, en *Storia e storiografia antica*, Bologna, Il Mulino, 1987, trabajo que, pese a sus años -fue originalmente publicado en 1973-, continúa constituyendo una pieza difícilmente superable a causa tanto de su valor historiográfico como de su estilo.

<sup>349</sup> Muy acertadamente ha señalado González Blanco que “estamos en los años en los que el cristianismo acaba por convertirse en la única religión oficial del Imperio, pero la ley no modifica en un solo día la realidad y el proceso temporal que alcanza su clímax de interés en la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio es algo complejo y dura mucho más que la generación que estamos considerando” [GONZÁLEZ BLANCO, A., “La configuración del cristianismo como religión cósmica (El testimonio de San Juan Crisóstomo)”, en *Cristianismo y aculturación...*, *op. cit.*, p. 301].

reivindicarse a sí mismo un individuo. De tal modo, ante la percepción oficial de modos de ser cristiano que no se amoldarían a las exigencias eclesiásticas recientemente oficializadas, el conjunto de los individuos debería o bien abrazar el cristianismo tan fervorosamente como las autoridades esperaban o identificarse con alguno de los colectivos sociales a los que la Iglesia se oponía: *iudaei*, *gentiles* y *haeretici*<sup>350</sup>.

De tal modo, la comunión establecida entre Imperio e Iglesia a partir de Constantinopla se evidencia en este afán excluyente: por una parte, el Estado proclamaba la muerte social del disidente al sancionar ya fuese con la confiscación de sus bienes, con el destierro e incluso con la muerte física a todos aquellos que pudiesen ser incluidos en la categoría de *iudaei*, *gentiles* o *haeretici*. La palabra eclesiástica, por su parte, como apreciamos en nuestra lectura del *corpus* cromaciano, valiéndose de las mismas categorías discursivas, aseguraba la completa exclusión del disidente, haciéndolo reo también de la muerte eterna.

En tal tesitura, creemos, debe comprenderse el rol desempeñado por Cromacio en tanto que obispo de Aquileia. El diálogo entre las coordenadas espaciales y temporales en que se enmarca su episcopado, por un lado, y los recursos heurísticos correspondientes a las décadas finales del siglo IV y a las iniciales del V, fundamentalmente el propio *corpus* cromaciano, permiten vislumbrar la dimensión política y social de su acción episcopal.

De tal modo, apartándonos de las tesituras confesionales y de sus proyecciones inerciales en el campo historiográfico, que empobrecen la figura de Cromacio de Aquileia no por hacer de él un santo sino por hacer de él un santo desarraigado de todo tiempo y espacio, de toda coyuntura política, social y religiosa, creemos oportuno comprender su acción episcopal en tanto que acción socio-política. El escenario que Cromacio de Aquileia construye y transmite en sus *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* tendría por objetivo proyectar sobre la esfera del cotidiano aquileiense la nueva cosmogonía, construida en el ámbito de la intelectualidad, a fin de adecuar los difusos contornos de aquella a las exigencias de ésta. Propone un cosmos social simplificado en el que sólo habría lugar para un nosotros y un ellos, buenos y malos, incluidos y excluidos, salvados y condenados: de un lado, el *populus ecclesiae*, fiel al único *imperator caeli*, Cristo, que recompensa con la vida eterna a *qui praecepta eius fidemque custodiunt*; del otro los *inimici*, categoría

---

<sup>350</sup> *ID*, p. 312.

discursiva que acoge a los *Iudaei*, a los *gentiles* y a los *haeretici*. Tal construcción, al dar por tierra toda huella de las ambigüedades existentes en el cotidiano<sup>351</sup>, trazaría un horizonte en el que la pertenencia y la exclusión, así como los consecuentes premios y castigos, serían inmediatamente percibibles aún para aquellos que, considerándose cristianos, sólo fuesen tales de modo nominal ante los ojos de la jerarquía eclesiástica. De tal modo, Cromacio otorga rigidez a unos colectivos empíricamente poco definidos, aunándolos tanto taxonómicamente, bajo el rótulo de *inimicus*, como espiritualmente, haciéndolos merecedores de la muerte eterna.

En tal perspectiva adquiere razón de ser la insistencia cromaciana en el castigo eterno de los *infideles*: la exclusión de las promesas salvíficas, el temor a la muerte eterna, debería suscitar tanto la conversión de los *homines impii*, como el alejamiento de los *catholici* de toda creencia y práctica signada por la ambigüedad, facilitando la homogenización de la conducta bajo parámetros oficialmente cristianos, tarea que, se esperaría, haría de cristianos nominales verdaderos cristianos, reforzando así los vínculos que unían al individuo con el *pupulus Cristi* y favoreciendo, en última instancia, la construcción en el cotidiano de los *christiana tempora*.

---

<sup>351</sup> Rutgers supone que la prácticamente completa ausencia de referencias en los escritos de los Padres de la Iglesia a conversiones de cristianos al judaísmo es, pese a la insistencia del *Codex Theodosianus* en la sanción del proselitismo hebreo, un buen indicio de su inexistencia (RUTGERS, L. V., "Attitudes to Judaism...", *op. cit.*, p. 378-379). Nuestro desacuerdo con tal idea se basa en que: 1) como hemos visto, aún un autor cristiano ciertamente marginal en el contexto de la literatura patristica como Cromacio de Aquileia efectúa alusiones al desplazamiento de cristianos hacia religiones diversas que, a la luz del pasaje ya mencionado de Tr. XXXV, 8 (véase nota nº 334) podrían incluir al judaísmo; 2) el silencio oficial en torno al desplazamiento hacia el judaísmo, así como hacia el paganismo o a diversas alternativas cristianas, bien puede entenderse a la luz de las hipótesis que venimos exponiendo: si no se alude a ellos no es a causa de la inexistencia de tales conversiones, sino como consecuencia de la voluntad reduccionista de los referentes político-religiosos, quienes proyectan sobre el imaginario social, signado por la ambigüedad, un escenario cuyos componentes se encontrarían claramente definidos y delimitados.

## CUARTA PARTE:

### DE PECCATORES Y BARBARI

Nuestro abordaje de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia nos inclina a pensar, como señalamos, que *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici* lejos de ser *topoi* literarios o referentes de situaciones históricas empíricas, constituyen categorías discursivas -construidas sin duda a partir de la corroboración empírica de la existencia de sujetos cuyas prácticas y/o creencias asumen una morfología tal que podría encuadrarse dentro de lo que se esperaría que fueran las prácticas y/o creencias de un judío, un pagano o un hereje- funcionales a la simplificación, en vistas de la homogeneización y el disciplinamiento, de un escenario socio-religioso en el que las fronteras que separan a *catholici*, *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici* no se encuentran sólidamente establecidas.

Dicha hipótesis, como veremos, se fortalece al considerar otros dos colectivos sociales presentes en las obras cromacianas.

#### I.- Los *peccatores* en el *corpus* cromaciano

Abordemos en primer lugar a los *peccatores*, categoría identitaria hasta hoy ignorada por quienes han emprendido el estudio del *corpus* cromaciano:

Por lo que no hay duda de que en la mano derecha están representados los justos, y que en la izquierda verdaderamente se entiende a los pecadores<sup>352</sup>.

---

<sup>352</sup> Tr. XXVI, V, 3: *Unde non dubium est in dextera manu iustos significari, in sinistra uero peccatores intellegi*. En CCSL IX A, p. 322. La traducción es nuestra.

Efectivamente, llama la atención la presencia que los *peccatores* adquieren en el *corpus* cromaciano: hallamos alusiones a ellos en 18<sup>353</sup> sermones y en 26<sup>354</sup> tratados. Veamos el tratamiento que el obispo de Aquileia les procura.

Empecemos por considerar quiénes son *peccatores*. Son numerosos, a juicio del obispo aquileiense, los vicios que hacen de un hombre un pecador: *avaritia*<sup>355</sup>, *cupiditas*<sup>356</sup>, *luxuria*<sup>357</sup>, *libido*<sup>358</sup>, *ebrietas*<sup>359</sup>, *impudicitia*<sup>360</sup>, *furor*<sup>361</sup>, *impatientia*<sup>362</sup>, *gula*<sup>363</sup>, *iracundia*<sup>364</sup>, *uanitas*<sup>365</sup>, *inuidia*<sup>366</sup>, *iniquitas*<sup>367</sup>, *odium*<sup>368</sup>, *contemnere ac despiciere credentem in Christo*<sup>369</sup>, *inobedientia et contumacia*<sup>370</sup>, son algunas de las entradas al “ancho camino de la perdición y de la muerte” por el que “entran todos aquellos que, sirviendo a los deseos del mundo y a los pecados y a los vicios sin estrechez de obstáculos, son conducidos, guiando el diablo, hacia la muerte”<sup>371</sup>.

Entre los comportamientos y actitudes que, por nacer de aquellos, son considerados pecaminosos por Cromacio, destacan el deseo de las riquezas terrenales<sup>372</sup> -que conduce al

<sup>353</sup> Referencias a los *peccatores* y/o a comportamientos pecaminosos en S. II, 5; 6; S. III, 2; 3; 5; S. V, 1; 2; S. IX, 1; S. XII, 4; S. XV, 1; 2; S. XVII A, 2; S. XIX, 3; 6; S. XX; S. XXIV, 2; S. XXIX, 3; S. XXXI, 2; 3; 4; S. XXXV, 4; S. XXXVI; S. XXXIX; S. XL, 2; S. XLI, 2; 5; 7; S. XLIII, 1.

<sup>354</sup> Referencias a los *peccatores* y/o a comportamientos pecaminosos en Tr. II, 2; Tr. XI, 5; 6; Tr. XIV, 6; Tr. XV, 3; Tr. XVII, V, 4; Tr. XVIII, II, 2; Tr. XXIII, I, 6; II, 1; II, 2; Tr. XXIV, I, 4; II, 4; Tr. XXV, II, 1; Tr. XXVI, II, 1; IV, 2; V, 1; V, 3; Tr. XXVII, I, 2; Tr. XXVIII, V, 1; Tr. XXIX, I, 2; II, 3; II, 4; Tr. XXX, I, 1; III, 1; Tr. XXXI, III, 3; Tr. XXXII, 6; 7; Tr. XXXIII, 1; 2; 3; 4; Tr. XXXIV, 1; Tr. XLI, 4; 6; 7; 9; 10; Tr. XLIII, 5; Tr. XLV, 1; Tr. LI, 1; 2; 4; Tr. LIII, 6; Tr. LV, 2; 3; Tr. LVII, 3; 4; Tr. LVIII, 3.

<sup>355</sup> S. XII, 4; S. XXXI, 4; Tr. XXXIV, 1.

<sup>356</sup> S. XII, 4; Tr. XXXIV, 1.

<sup>357</sup> Tr. XXXIV, 1.

<sup>358</sup> Tr. XXXIV, 1.

<sup>359</sup> Tr. XXXIV, 1.

<sup>360</sup> S. II, 5; Tr. XXXIV, 1.

<sup>361</sup> S. XII, 4; S. XXXV, 4; Tr. XXXIV, 1.

<sup>362</sup> Tr. XXXIV, 1.

<sup>363</sup> Tr. XXXIII, 3.

<sup>364</sup> S. XII, 4; S. XXXV, 4.

<sup>365</sup> S. XII, 4.

<sup>366</sup> S. XII, 4; S. XXXV, 4.

<sup>367</sup> S. XX.

<sup>368</sup> S. XXXV, 4.

<sup>369</sup> Tr. LVII, 4.

<sup>370</sup> Tr. LVIII, 3.

<sup>371</sup> Tr. XXXIV, 1: *Incedunt omnes qui uoluptatis mundi et peccatis atque uitis seruietes sine alicuius difficultatis angustia duce diabolo ducuntur ad mortem.* En CCSL IX A, p. 365. La traducción es nuestra.

<sup>372</sup> Bajo términos como *diuitias mundi*, *thesauros terrenos*, *terrenis opibus*, *desideria domus terrena*, *concupiscentia saeculi*, etc., encontramos referencias al deseo de los bienes materiales en S. III, 5; S. V, 1; S. XV, 1; S. XIX, 6; S. XXXI, 4; S. XLI, 2; Tr. XIV, 6; Tr. XVII, V, 4; Tr. XXVIII, V, 1; Tr. XXX, I, 1; III, 1; Tr. XXXI, III, 3; Tr. XXXIII, 4; Tr. LV, 3.

hombre a disputar *de finibus, de possessionibus quasi nunquam morituri*<sup>373</sup> - y el deseo de la alabanza humana<sup>374</sup>, desviaciones que, motivadas por el demonio, son propias de los hombres que “no viven para Dios sino para el mundo”<sup>375</sup>.

En verdad propone con la tercera tentación la gloria del siglo y las riquezas del mundo, por las cuales, como dijo el Apóstol, hizo a muchos naufragar desde la fe y pasar de la gloria celeste a la terrena. Conduce al hombre a los honores terrenos para quitarle los honores celestes; lo exhorta hacia las riquezas del mundo para arrancarle las riquezas espirituales<sup>376</sup>.

Pero el espectro de acciones pecaminosas es sumamente amplio. El amor al mundo conduce al hombre a buscar sus placeres. Es así que la “malvada concupiscencia y el pensamiento del apetito carnal”<sup>377</sup> se constituyen también como objeto destacado de enérgicas y reiteradas sanciones.

Por su parte, el *Tractatus* LIII presenta una serie de estereotipos sociales que, junto al deseo de las riquezas, de la gloria y de los placeres mundanos, completa el cuadro de comportamientos y actitudes pecaminosas elaborado por Cromacio. En él quedan integrados sujetos tan dispares como “quienes rapiñan las cosas ajenas e indebidas y, acechando la muerte de los miserables, viven de sus recursos”<sup>378</sup>, los “hombres soberbios y jactanciosos que llevan la cerviz levantada”<sup>379</sup>, los “hombres erráticos y vagos [...] que vuelan en torno de cosas diversas con mente inestable”<sup>380</sup>, los “que acostumbran saquear a

<sup>373</sup> S. XXXI, 4. En CCSL IX A, p. 142.

<sup>374</sup> Bajo términos como *gloriam saeculi, honores saeculi, [tibi blandiri] de natalibus, de honoribus, etc.*, encontramos referencias al deseo de la gloria mundana en S. XV, 1; Tr. XIV, 6; Tr. XVII, 4; Tr. XXVII, I, 2; Tr. XXXII, 6; Tr. XXXIII, 4; Tr. LV, 3.

<sup>375</sup> Tr. XLI, 6: *Non Deo uiuunt sed saeculo*. En CCSL IX A, p. 394.

<sup>376</sup> Tr. XIV, 6: *Tertio uero temptatione gloriam saeculi et diuitias mundi proponit, per quas ut apostolus refert, aliquantos a fide naufragare fecit et a caelesti gloria ad terrenam transire. Suadet ad honores terrenos hominem, ut auferat caelestes honores; hortatur ad mundi diuitias, ut spiritalis diuitias adimat*. En CCSL IX A, p. 257. La traducción es nuestra.

<sup>377</sup> Tr. XXIII, II, 1: *Sensum malae concupiscentiae et carnalis desiderii*. En CCSL IX A, p. 305. Para más referencias a los deseos de la carne véase, por ejemplo, S. II, 6; S. III, 5; S. XII, 4; S. XV, 2; S. XIX, 6; S. XX; S. XXIV, 2; S. XXXV, 4; Tr. XVII, V, 4; Tr. XLI, 7; 9.

<sup>378</sup> Tr. LIII, 6: *Qui aliena atque indebita rapiunt, et qui miserorum morti insidiantes de eorum facultatibus uiuunt*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>379</sup> Tr. LIII, 6: *Homines superbos et elatos, erectam ceruicem habentes*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>380</sup> Tr. LIII, 6: *Homines erraticos et uagos [...], qui instabili mente per diuersa circumuolat*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

los inocentes”<sup>381</sup>, los “que ocupan las casas ajenas con ataques nocturnos, y con voz fatal amenazan a los miserables”<sup>382</sup>, los “que, huyendo de la luz de la verdad, permanecen en las tinieblas de sus pecados”<sup>383</sup>, los “hombres sucios [...] que expelen palabras inmundas de sus bocas”<sup>384</sup>, el “hombre que lleva una vida llena de manchas y un deseo inconstante”<sup>385</sup>, los “que recorren las cavernas de los errores, o corroen los escritos de la fe”<sup>386</sup>.

Ahora bien, al igual que *Iudaei, gentiles y haeretici*, a los *peccatores* corresponde el castigo de la muerte eterna;

Se alude al bieldo de la justicia divina, en el cual por el juicio de la equidad celeste se separará a los pecadores de los justos como las pajas del trigo. Así pues, con tal bieldo en el juicio futuro va a depurar la era de su Iglesia, cuando, por así decirlo, como a la semilla de trigo incorrupta, guardará a sus justos en graneros, es decir en la morada celestial. A los pecadores, en cambio, los entrega como pajas para ser quemados por el fuego inextinguible<sup>387</sup>.

Temamos al castigo de la Gehena, donde declaró el Señor que hay llanto y rechinar de dientes, donde enseña el profeta que todos los pecadores, con ardores perpetuos, serán consumidos por el fuego<sup>388</sup>.

---

<sup>381</sup> Tr. LIII, 6: *Eos [...] qui innocentes depraedari consuerunt*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>382</sup> Tr. LIII, 6: *Eos [...], qui nocturno incursu alienas domos occupant, ac ferali uoce mortem miseris comminatur*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>383</sup> Tr. LIII, 6: *Eos qui, lucem ueritatis fugientes, in peccatorum suorum tenebris commorantur*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>384</sup> Tr. LIII, 6: *Spurcos homines [...], qui de ore suo immunda uerba depromunt*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>385</sup> Tr. LIII, 6: *Hominem maculorum uitam et uariam uoluptatem gerentem*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>386</sup> Tr. LIII, 6: *Eos qui cauernas errorum sequuntur, uel fidei scripta corrodunt*. En CCSL IX A, p. 466. La traducción es nuestra.

<sup>387</sup> Tr. XI, 6: *Ventilabrum dicit diuini iudicii in quo peccatores a iustis, quasi paleas a tritico, diuinae aequitatis iudicio segregabit. Tali igitur uentilabro ecclesiae suae aream in futuro est iudicio purgaturus, cum iustos suos quasi incorrupta tritici grana uelut in horreis, id est in caelesti mansione recondet. Peccatores autem quasi paleas inextinguibili igni tradit urendos*. En CCSL IX A, p. 242. La traducción es nuestra.

<sup>388</sup> Tr. LI, 4: *Timeamus gehennae poenam, in qua fletum et stridorem dentium Dominus esse testatus est, in qua omnes peccatores perpetuis ardoribus concremari propheta demonstrat*. En CCSL IX A, p. 452. La traducción es nuestra.

Como vemos, los *peccatores* comparten con los *Iudaei*, los *gentiles* y los *haeretici* ciertas características: en primer lugar, como es muy claro en este caso, se trata de una categoría discursiva que pretende simplificar al máximo un conjunto de procederes evidentemente constatables en el cotidiano, es decir, toda acción que pareciera no ajustarse a las pretendidas pautas de comportamiento cristiano; en segundo lugar, se depara para quienes quedasen integrados en este colectivo el castigo de la muerte eterna. No dudamos, consecuentemente, en considerar a los *peccatores* como un cuarto colectivo de excluidos del nuevo orden cristiano y niceno: privados de los beneficios espirituales prometidos por la ortodoxia a los *fideles*, los *peccatores* constituirían una cuarta categoría de *homines profani* y, consecuentemente, de extranjeros al consorcio humano, como muy claramente se anuncia en el sermón II:

Permanece en la Iglesia del Señor sin la hiel de la maldad. Permanece sin la amargura del pecado y con justicia se te llamará paloma del Señor, pues la paloma naturalmente no tiene ni hiel ni amargura. Pero si permaneces en la suciedad de la carne o en la oscuridad de los pecados, como el cuervo, incluso si te ocultaras al interior de la Iglesia, estás fuera. Sin duda según los hombres estarás dentro, pero según Dios, a quien nada se oculta, estarás fuera<sup>389</sup>.

No obstante, como en el caso de los judíos y de los gentiles, el pecador puede obtener la salvación si, creyendo en Cristo, se hace digno de su misericordia:

El Señor concederá la salud a todos los pecadores que crean en Él; en primer lugar juzga digno elegir a Mateo, siendo publicano. En ello adelantó la obra de su consideración y el ejemplo de nuestra salvación, para que supiésemos que cada uno entre los pecadores debe ser elegido por Dios y puede arribar a la gracia de la salvación eterna si no le falta el espíritu religioso y el alma devota<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> S. II, 6: *In ecclesia Domini esto sine felle malitiae. Esto sine amaritudine peccati, et iure columba Domini nuncuparis; quia columba naturaliter nec fel, nec amaritudinem habet. Verum si in immunditia carnis, uel in nigritudine peccatorum, ut coruus, permanes, etiam si intus in ecclesia lateas, foris es. Intus quidem secundum hominem uideris, sed secundum Deum, quem nihil latet, foris inueneris.* En CCSL IX A, pp. 10-11. La traducción es nuestra.

<sup>390</sup> Tr. XLV, 1: *Omnibus peccatoribus in se credentibus salutem Dominus donaturus, primo Mathaeum ex publicano sponte dignatur eligere. In quo dignationis suae munus et nostrae salutis praecessit exemplum, ut*

Sin embargo, no alcanza al pecador sólo con la fe para redimirse. Necesita, además, el perdón de la Iglesia, dispensadora de la penitencia:

En verdad, quien está ligado a algún pecado grave, no habiendo hecho penitencia, no merecerá ser desatado por el juicio de la Iglesia en la vida presente; un hombre tal no podrá tener esperanza en el día del juicio, pues lo que la Iglesia no perdona, tampoco lo perdona el Señor, quien dio a su Iglesia esta gracia<sup>391</sup>.

Estas breves observaciones constituyen un firme sostén de las hipótesis que hemos propuesto, ya que la categoría de *peccator* resultaría sumamente funcional al objetivo cromaciano de reformulación de los criterios de sociabilidad en el marco del nuevo Imperio cristiano: al insistir en ella, Cromacio podría estar asumiendo la utilidad de la existencia de una cuarta categoría de excluidos lo suficientemente amplia y maleable como para albergar potencialmente en sí a todo sujeto, singular o plural, pretérito, presente o futuro, al que no pudiera apartarse de los beneficios terrenos y espirituales concedidos por el nuevo orden incluyéndolo ni en el conjunto de los *Iudaei*, ni en el de los *gentiles* ni en el de los *haeretici*.

Por otra parte, la figura del *peccator*, que, por supuesto, trascendería e incluiría a los colectivos antedichos, permitiría a la Iglesia oficial presentarse a sí misma como instancia última de determinación de la configuración social puesto que, si bien para los *haeretici* no habría posibilidad de redención, los *Iudaei*, los *gentiles* y los *peccatores* no podrían redimirse de sus culpas únicamente a partir de la reorientación de sus voluntades, sino que, reservándose la gracia del perdón, sería la Iglesia católica quien debería determinar la inclusión del sujeto en el nuevo orden cristiano niceno y concederle, consecuentemente, la vida eterna. La instancia del perdón eclesiástico, sin duda, potenciaba el poder simbólico y real de la Iglesia a la vez que derivaba en beneficios materiales.

---

*sciremus unumquemque ex peccatoribus a Deo eligendum esse et ad salutis aeternae posse gratiam peruenire, si religiosus animus ac mens deuota non desit.* En CCSL IX A, p. 417. La traducción es nuestra.

<sup>391</sup> Tr. LVIII, 3: *Verum qui aliquo graui peccato ligatus, non acta paenitentia, solui ecclesiae iudicio in praesenti uita non meruerit, in die iudicii huiusmodi homo spem habere non poterit, quia quod non remittit ecclesia, nec Dominus remittit, qui hanc gratiam ecclesiae suae donauit.* En CCSL IX A, p. 490. La traducción es nuestra.

## II.-Los *barbari* en el *corpus* cromaciano

Según lo dicho hasta aquí, Cromacio de Aquileia presenta en sus *Sermones* y en su *Tractatus in Mathaeum* un escenario social idealizado en el que, mediante la apelación a rígidas categorías discursivas *catholici* y *homines impii*, se anulan en el plano imaginario las ambigüedades existentes en el cotidiano, procurando disciplinar dogmática y prácticamente al auditorio a través del sistema de premios y castigos.

Ahora bien, como vimos, aún cuando los componentes del par negativo no encuentren significado en situaciones empíricas, la construcción de tales categorías presupone la existencia efectiva, si no de *Iudaei*, *gentiles*, *haeretici* y *peccatores* tal como son presentados por Cromacio, sí de unos sujetos que exhibirían unas creencias y/o prácticas acordes a lo que se esperaría que fueran las creencias y/o prácticas de los judíos, los gentiles, los herejes y los pecadores.

De tal modo, si el trazado del escenario social ideal se efectúa recurriendo a la reconstrucción discursiva de los elementos socio-religiosos más significativos de la realidad cotidiana, resulta sorprendente la práctica disolución que sufre a lo largo de la obra cromaciana la figura de los *barbari*, colectivo social trascendente en la coyuntura histórica imperial -y particularmente aquileiense- de las décadas finales del siglo IV y las primeras del V<sup>392</sup>.

Recorreremos a continuación las escasas alusiones a los *barbari*, tanto directas como indirectas, es decir, ya se aluda a ellos a través de la utilización de las diversas formas de los adjetivos *barbaricus* y *barbarus* o por medio de descripciones coyunturales en las que parece asomar su figura, para efectuar luego algunas reflexiones.

Entre las primeras, podemos contar el siguiente pasaje del sermón XII:

Por ejemplo, si alguien se procura un campo o un esclavo que antes no tuvo, se dice que lo adquiere. Si, en cambio, se procura uno que tuvo y perdió, no se dice que lo adquirió sino que lo rescató, porque recuperó lo que era suyo, y rescató aquello que había tenido. Por ello los romanos que, pagado el rescate, son

---

<sup>392</sup> La cronología de los contactos entre los pueblos bárbaros y el Imperio, así como la presentación y análisis de las múltiples problemáticas derivadas de tal interacción han sido expuestas por el historiador italiano Claudio Azzara en dos obras sintéticas pero efectivas: AZZARA, C., *Las invasiones bárbaras...*, *op. cit.*; *ID*, *L'Italia dei barbari*, Bologna, Il Mulino, 2002.

liberados de la cautividad bárbara no son llamados “adquiridos”, sino “rescatados”<sup>393</sup>.

En el mismo sentido se expresa Cromacio en ocasión del sermón de la noche de Pascuas:

Y porque ésta es la noche en la que hace algún tiempo los primogénitos de los egipcios fueron abatidos y liberados los hijos de Israel, oremos al Señor con todo el corazón, con toda la fe, para que se digne liberarnos de toda incursión de los enemigos, de todo temor de los adversarios. Que no mire nuestros méritos sino su propia misericordia quien también hace tiempo a los hijos de Israel, no por sus propios méritos sino por su propia misericordia, se dignó liberar. Que nos proteja con su acostumbrada compasión, que rechace a los pueblos bárbaros, que haga en nosotros lo que el santo Moisés dijo a los hijos de Israel: *el Señor luchará por vosotros y vosotros conservarán la calma*<sup>394</sup>.

Todas las alusiones a los bárbaros, como se aprecia en los dos fragmentos recientemente expuestos y como se verá en los subsiguientes, hacen de ellos enemigos peligrosos. De hecho, la continuidad del primer testimonio explícita de modo contundente lo difícil de las relaciones entre Aquileia y su población, por un lado, y los bárbaros, por otro, al equiparar el sometimiento al cautiverio germano con la dominación del hombre por parte del diablo:

Luego, porque también el hombre había sido obra de Cristo (ciertamente, el hombre fue formado por Él mismo juntamente con la voluntad del Padre en el comienzo del mundo), con razón se muestra al hombre rescatado antes que

---

<sup>393</sup> S. XII, 2. *Vt puta: Si quis agrum uel seruum comparet quem ante non habuit, emere dicitur. Si autem eum comparet quem habuit et amisit, non emere, sed redimere dicitur, quia suum redimit, et eum redimit quem habuerat. Vnde Romani qui de captiuitate barbarica, dato pretio, liberantur, non empti, sed redempti dicuntur.* En CCSL IX A, p. 53. La traducción es nuestra.

<sup>394</sup> S. XVI, 4: *Et quia haec est nox in qua dudum primogenita Aegyptiorum percussa sunt et filii Israhel liberati sunt, oremus Dominum toto corde, tota fide, ut nos de omni incursione hostium, de omni metu inimicorum liberare dignetur. Non respiciat ad merita nostra sed ad suam misericordiam, qui etiam dudum filios Israhel non pro merito ipsorum, sed pro sua misericordia liberare dignatus est. Tueatur solita miseratione, repellat barbaras nationes, faciat in nobis quod sanctus Moyses dixit ad filios Israhel: Dominus pugnavit pro uobis et uos tacebitis.* En CCSL IX A, p. 74. La traducción es nuestra.

adquirido por Cristo, porque éste rescató lo que había sido suyo, y lo que Él mismo había creado. En efecto, había caído el hombre hace algún tiempo en la dominación del diablo -por decirlo así, en la cautividad bárbara- pues, alejado del Señor original, había sido hecho prisionero por el engaño del enemigo<sup>395</sup>.

En otros casos, como dijimos, aunque no mencionados explícitamente, adivinamos la presencia del bárbaro en las plegarias cromacianas por el cese de la opresión, de la guerra y, principalmente, de la *captiuitas*. Adviértase que tal término, junto a expresiones como *liberare, toto corde, tota fide* se emplean también en los pasajes en que las referencias al bárbaro son claras y directas:

Verdaderamente, cada vez que somos oprimidos por las tribulaciones y las angustias como por las tempestades del mar, debemos movilizar a nuestro Señor y Salvador hacia la misericordia con el cumplimiento de las súplicas y la fe de los méritos, para que se digne prestar ayuda y auxilio a quienes esperan en su misericordia; como Él mismo dijo por el profeta: *invócame en los días de tu tribulación, yo te haré escapar y tu me glorificarás*. Por ello, invoquemos al Señor, con todo el corazón y toda la fe, para que se digne liberarnos de toda opresión, hambre, guerra, muerte, cautividad, de todo peligro, para que podamos glorificar su nombre en todas las cosas y, cargados con frutos dignos de obras buenas, merezcamos arribar a la puerta de la patria celeste<sup>396</sup>.

No hay en el conjunto del *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* ninguna otra alusión a los *barbari*<sup>397</sup>. Como se aprecia, en comparación con *Iudaei, gentiles, haeretici* y

---

<sup>395</sup> S. XII, 3: *Quia ergo et homo Christi opus fuerat (ab ipso enim iuxta uoluntatem Patris in exordio mundi figuratus est homo), recte homo redemptus potius quam emptus a Christo monstratur, quia eum redemit qui suus fuerat, et quem ipse creauerat. Incurrerat enim homo dudum dominationem diaboli, ueluti barbarica captiuitatem, ut recedens a Domino originali inimici fraude caperetur*. En CCSL IX A, p. 53. La traducción es nuestra.

<sup>396</sup> S. XXXVII, 2: *Nos uero, quotienscumque tribulationibus et angustiis, uelut maris tempestatibus premimur, Dominum ac Saluatorem nostrum, instantia precum et fide meritorum, ad miserandum excitare debemus, ut sperantibus in misericordia sua, opem auxiliumque ferre dignetur, ut ipse ait per prophetam: inuoca me in die tribulationis tuae, eripiam te et magnificabis me. Quapropter inuocemus Dominum toto corde et tota fide, ut nos ab omni pressura liberare dignetur, fame, bello, morte, captiuitate, ab omnique periculo, ut nomen ipsius per omnia magnificare possimus, et dignis bonorum operum fructibus onusti, ad portum patriae caelestis peruenire mereamur*. En CCSL IX A, p. 165. La traducción es nuestra.

<sup>397</sup> Si bien el S. XLIII hace alusión a las *gentes barbaras*, se trataría de un texto compuesto que, por retomar de modo casi literal ciertas expresiones cromacianas del S. XIX, indujo a pensar que habría sido elaborado

*peccatores*, los *barbari* no son más que actores de reparto en el conjunto del *corpus* cromaciano. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué su figura ha sido empujada casi hasta la desaparición en una coyuntura histórica en la que, sin duda, eran destacados protagonistas? Las respuestas parecen emerger al detenernos en la procedencia de los pasajes aludidos. Si bien se mira, todos ellos pertenecen a los *Sermones*. En efecto, la totalidad de las escasas referencias cromacianas a los *barbari* se encuentran contenidas en su obra oratoria. El silencio, en cambio, es absoluto en el marco del *Tractatus in Mathaeum*.

¿Cómo explicar la visibilidad y la invisibilidad que el colectivo asume en una y otra obra? Se ha sugerido que la divergencia responde simplemente a causas cronológicas: así, Cuscito entiende que el relieve que adquiere la figura del bárbaro en los *Sermones* sería un indicio de su composición en períodos de turbulencia: o bien tras el año 395 o bien más tarde, tras los acontecimientos del 401, años ambos en que los godos se convierten en una amenaza para la ciudad<sup>398</sup>.

Por nuestra parte, creemos que tales interrogantes hallan respuesta en el marco de las hipótesis que hasta aquí hemos presentado. Sugerimos que la causa debe buscarse en el carácter diverso de las dos obras del obispo aquileiense que han llegado hasta nosotros. El *Tractatus in Mathaeum* es una obra de corte horizontal que, compuesta por un hombre letrado, culto, iniciado en los debates no sólo teológicos, litúrgicos y doctrinales sino también político-religiosos del contexto histórico de producción, se dirige a un auditorio que comparte las mismas características. Tal circunstancia aflora claramente en el *Tractatus* XIX, donde se hace alusión no sólo al carácter letrado del auditorio sino que se vislumbra también la existencia de unos conocimientos compartidos, específicamente testimonios veterotestamentarios, en virtud de los cuales resultaría ocioso profundizar en determinadas cuestiones:

---

por el obispo de Aquileia. No obstante ello, es sumamente difícil establecer su autoría. Al respecto véanse los comentarios preliminares al S. XLIII en *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera...*, *op. cit.*, CCSL IX A Sup., p. 615.

<sup>398</sup> Dice Cuscito comentando el sermón XXXVII: "*Questi rilievi possono essere considerati come un elemento interno per la datazione dei due Sermoni [S. XVI y XXXVII], che il Lemarié colloca appunto dopo la morte di Teodosio (395), quando il problema dei barbari divenne di attualità e il pericolo si fece minaccioso, o al più dopo la prima invasione di Alarico (401)*", en CUSCITO, G., *Cromazio di Aquileia...*, *op. cit.*, p. 227, nota n° 9.

Y muchas cosas similares que hemos omitido, para no causar hastío a los lectores, especialmente cuando las cosas que fueron dichas bastan de modo suficiente y abundante como prueba de cuál es esta ciudad<sup>399</sup>.

Muy distinto es el carácter de los *Sermones*<sup>400</sup>. En primer lugar, por supuesto, reconocen su origen en situaciones signadas por la oralidad, como queda claramente establecido, además de por su propia naturaleza, por la presencia, prácticamente en la totalidad de ellos, de afirmaciones como las siguientes:

Qué dice sobre el pueblo de los judíos, ciertamente lo ha oído vuestra dilección en la presente lectura<sup>401</sup>.

Como escuchasteis, en la presente lectura...<sup>402</sup>

O aún más explícitamente en los sermones XVII y XL, en los que percibimos el carácter interactivo de las circunstancias de enunciación de lo que luego sería texto escrito:

Debemos celebrar este santo día con toda felicidad y júbilo y con el gozo del alma, para que podamos decir con derecho lo que respondimos en el salmo presente<sup>403</sup>.

---

<sup>399</sup> Tr. XIX, II, 3: *Et multa similia quae praetermissimus, ne taedium legentibus faceremus, maxime cum haec quae dicta sunt, ad probationem ciuitatis huius satis abundeque sufficiant.* En CCSL IX A, p. 286. La traducción es nuestra.

<sup>400</sup> De Reu a llamado la atención en torno a la singularidad del sermón como recurso heurístico y las consecuentes particularidades que implica su abordaje. Cuatro elementos, a su juicio, deben ser considerados al analizar un documento de este tipo: 1) el sermón en tanto que construcción discursiva, es decir, la doctrina que se pretende transmitir, la estructura y las imágenes a las que, a tal fin, se recurre, las citas y paráfrasis contenidas, su aspecto retórico, el vocabulario empleado; 2) el público, ameritando principal interés su carácter letrado o iletrado, su nivel educativo, su pertenencia profesional; 3) el predicador, indagando particularmente respecto de su formación intelectual, su nivel cultural y el repertorio heurístico al que haría recurso; 4) la sociedad, asumiendo que no sólo debe poseerse adecuado conocimiento de la coyuntura histórico-social en que un determinado sermón ha sido pronunciado sino que, en ciertos casos, el orador puede recurrir a sermones elaborados y pronunciados en unas cordenadas espacio-temporales que no son las propias, cuyas especificidades, consecuentemente, deben tenerse en cuenta [DE REU, M., "Divers chemins pour étudier un sermon", en HAMESSE, J., HERMAND, X., (Eds.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1993].

<sup>401</sup> S. IX, 2: *De populo uero Iudaeorum quid dicat, audiuit in praesenti lectione dilectio uestra...* En CCSL IX, A, p. 40. La traducción es nuestra.

<sup>402</sup> S. XXXV, 1: *In praesenti lectioni quam audistis...* En CCSL IX, A, p. 159. La traducción es nuestra.

Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, entre los demás preceptos salvadores, preguntando sus discípulos de qué modo deberían orar, les concedió esta forma de oración que también vosotros conocisteis plenamente en la presente lección. Escuche ahora vuestra dilección cómo enseña a orar Dios Padre omnipotente a sus discípulos<sup>404</sup>.

En segundo lugar, estas comunicaciones orales, pronunciadas en el marco de oficios religiosos, festividades, consagraciones de edificios sagrados, dejan entrever los resquicios de la vida diaria aquileiense. Así pues, un día de mercado en Aquileia brinda ocasión a Cromacio de presentar las virtudes cristianas como mercancías puestas a disposición del hombre:

Esta reunión del pueblo y los mercados concurridos nos dan ocasión, hermanos, de ofrecer las palabras del Evangelio [...] Por lo tanto, si el mercado mismo guarda este objetivo, que cada uno, en vista de sus intereses, o bien venda aquellas cosas que posee en exceso, o bien compre aquéllas de las que carece, no será inapropiado que también yo exponga una mercancía que el Señor me confió, la predicación celeste [...] Deseo, hermanos queridísimos, proponerles a partir del santo Evangelio aquellas perlas preciosas de las bienaventuranzas; por esto, abran los tesoros de vuestro corazón, compren, recojan con avidez, posean con felicidad<sup>405</sup>.

La misma realidad emerge en la amonestación de Cromacio a sus fieles por el incumplimiento del ayuno y por sus comportamientos inadecuados en los edificios

---

<sup>403</sup> S. XVII, 4: *Diem sanctum cum omni iocunditate et exultatione et alacritate animi celebrare debemus, ut congrue dicere possimus id quod in praesenti psalmo respondimus.* En CCSL IX A, p. 78. La traducción es nuestra.

<sup>404</sup> S. XL, 1: *Dominus et Saluator noster Iesus Christus inter cetera salutaria praecepta, discipulis suis petentibus quemadmodum orare deberent, eam formam eis orationis concessit quam etiam lectione praesenti et uso plenius cognouistis. Audiat nunc dilectio uestra quemadmodum doceat discipulos suos orare Deum Patrem onnipotentem.* En CCSL IX A, p. 172. La traducción es nuestra.

<sup>405</sup> S. XLI, 1: *Dat nobis, fratres, conuentus hic populi et mercatus frequentia occasionem proponendi sermonis euangelici [...] Si ergo mercatus hanc ipse continet rationem, ut unusquisque pro utilitate sua aut uendat quae sibi superflua sunt, aut emat quae desunt, non incondite et ego proponam mercem, quam mihi comisit Dominus, praedicationem utique caelestem [...] Cupio, fratres carissimi, proponere uobis illas beatitudinum margaritas ex sancto pretiosas euangelio; aperite itaque cordis uestri thesauros, emite, percipite auide, feliciter possidete.* En CCSL IX A, p. 175. La traducción es nuestra.

sagrados. Como consecuencia de tales inconductas, a diferencia de las plegarias del centurión Cornelio, dignas de ser oídas por el ángel del Señor, dice Cromacio a sus fieles:

No sé si alguno de nosotros, que no observamos ni los ayunos, ni las oraciones, ni las limosnas, es digno de oír esto del ángel. Recientemente fue indicado un ayuno regular; pocos ayunaron. Se viene a la Iglesia y hay más tiempo para las conversaciones o para los negocios terrenos que para las oraciones<sup>406</sup>.

O en las pocas palabras conservadas del sermón VII, que dejan ver un trasfondo de fiesta cívico-religiosa:

Hoy es el día del nacimiento al cielo de los santos mártires Félix y Fortunato, quienes honraron nuestra ciudad con su glorioso martirio...<sup>407</sup>

Podríamos multiplicar los fragmentos, pero los expuestos son suficientes para establecer el carácter primigeniamente oral de los *Sermones* así como también la impregnación del cotidiano en su contenido.

A estas dos características, debemos añadir una tercera: los *Sermones*, a diferencia de los *Tractatus* reconocen una dinámica vertical: su emisor es, como señalamos, un sujeto letrado y culto, pero el destinatario de sus locuciones es, en este caso, un auditorio iletrado<sup>408</sup> que, como tal, no posee ni sus competencias lingüísticas<sup>409</sup> ni sus inquietudes teológicas, litúrgicas, doctrinales y político-religiosas. Es por ello que, sin abandonar sus

---

<sup>406</sup> S. III, 1: *Sed nescio utrum hoc aliquis nostrum audire ab angelo meretur, qui neque ieiuniis, neque orationibus, neque eleemosynis deseruimus. Indictum est legitimum ieiunium nuper, pauci ieiunauerunt. Proceditur ad ecclesiam et fabulis potius uel terrenis negotiis quam orationibus uacatur.* En CCSL IX A, p. 13. La traducción es nuestra.

<sup>407</sup> S. VII: *Natale est hodie sanctorum martyrum Felicis et Fortunati, qui ciuitatem nostram glorioso martyrio decorarunt...* EN CCSL IX A, p. 31. La traducción es nuestra.

<sup>408</sup> Si bien su análisis comprende un período algo posterior en el tiempo (entre los años 500 y 950), siguiendo a Amos, entendemos que, en el curso de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media, aquello que establece la frontera demarcatoria entre el individuo letrado y el iletrado es la capacidad de leer y escribir en latín (AMOS, T. L., "Early medieval sermons...*op. cit.*, p. 2).

<sup>409</sup> Por "competencias lingüísticas" entendemos no sólo la capacidad de leer, escribir y hablar una o varias lenguas diferentes de la materna, sino también -y en este caso fundamentalmente- las habilidades cognitivas derivadas de la alfabetización. Amos presenta el siguiente listado de "categories of Non-Literate Thought": "1) no sense of the past; 2) difficulty in moving from particular to general; 3) importance of symbols; 4) inability in applying abstract concepts to one's own life; 5) oral culture dependent on memorization skills" (AMOS, T. L., "Early medieval sermons...*op. cit.*, p. 6).

objetivos de disciplinamiento social, en este tipo de comunicaciones el obispo no puede dejar de abordar aquellos temas que, seguramente, aquejarían a los fieles aquileienses más que las consideraciones cristológicas o unos infundados temores a la proximidad de los judíos, gentiles o herejes. Efectivamente, en la prédica cotidiana difícilmente se hubiera podido ignorar el tratamiento de aquellas cuestiones respecto de las cuales el auditorio reclamaría la asistencia espiritual de su pastor.

Y, en la coyuntura histórica descrita en la primera parte de este trabajo, sin duda la cercanía del bárbaro, la amenaza latente -muchas veces concreta- que representaba no podía dejar de constituir un asunto digno de principal importancia para la feligresía aquileiense.

Pero si lo dicho explica la visibilidad de los *barbari* en los *Sermones*, nada aclara acerca de su invisibilidad en el *Tractatus in Mathaeum*. Sugerimos que tal pérdida de entidad puede explicarse a la luz de las hipótesis que venimos proponiendo: en su afán de construcción de un imaginario social pos-constantinopolitano, Cromacio, como apuntamos, buscaría disciplinar el conjunto social reduciendo una realidad socio-religiosa compleja a dos categorías elementales, los *fideles* y los *infideles*, par de opuestos que vendría a sustituir los tradicionales parámetros de inclusión y exclusión social asociados al binomio romano-bárbaro. Si estas hipótesis son correctas, mientras que la visibilidad de los *barbari* en los *Sermones*, como dijimos, se debería a su carácter cotidiano y a las propias demandas de exégesis de los signos de los tiempos que la grey aquileiense reclamaría a su obispo respecto de las traumáticas consecuencias de la acción barbárica, la pérdida de su entidad en el *Tractatus in Mathaeum* no sería producto de la inexistencia de contactos o de incursiones: los *barbari* son invisibles no porque se encuentren materialmente ausentes, sino porque, arrianos y, consecuentemente *haeretici*, han quedado en el marco de la nueva configuración social cromaciana, como cualquier lector culto bien hubiera podido comprender, integrados en el conjunto de los *inimicos*<sup>410</sup>.

---

<sup>410</sup> A la luz de lo dicho se comprende no sólo la presencia de los *barbari* en los *Sermones* y su ausencia en el *Tractatus in Mathaeum*, sino también el escaso peso cuantitativo que el colectivo bárbaro adquiere aún en el marco de la obra oratoria cromaciana en comparación con *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici*. Los *barbari* en tanto que arrianos, son *infideles*, pero *infideles* externos. Por lo tanto, no representan todavía una amenaza para el proceso de cristianización. En consecuencia, sólo emergerán en la obra oratoria cromaciana ante situaciones de conflicto, ocasiones en que obispo no podría más que referirse a ellos en tanto que causa de preocupación de la población aquileiense. Como expresara Momigliano en su ya aludido trabajo en torno a la "caída" del Imperio romano en el año 476, los *barbari* no constituyen aún un problema principal para la intelectualidad eclesíastica: "l'eccitamento piú profondo nella vita del V e del VI secolo è dato non dal barbaro come tale, ma dalla costante tensione con il miracolo, con il diavolo, con il proprio passato pagano, con i vicini giudei o

## CONCLUSIÓN

No obstante su oficialización en el año 381 -y pese a la imagen que han querido transmitir los protagonistas eclesiásticos contemporáneos a los hechos y la historiografía confesional de todos los tiempos- el triunfo del cristianismo niceno en Constantinopla no significaría la cristianización del mundo clásico. Las creencias y prácticas propias del judaísmo, del paganismo, de las múltiples expresiones alternativas del cristianismo -oficialmente *haeresis* desde entonces- sobrevivirían y convivirían en estrecha relación con el cristianismo. En la práctica, entre los sectores populares urbanos -para no hablar de los rurales-, como evidencian los recursos heurísticos que hemos abordado, el cotidiano se caracterizaba por la ambigüedad: ser cristiano niceno o disidente, ser judío, ser gentil no implicaba apartarse de aquellas creencias y prácticas que, consideradas inapropiadas por la oficialidad eclesiástica, y acaso también por la oficialidad judía, gentil y cristiana disidente, permitían al sujeto sentirse seguro en una realidad que tradicionalmente había tolerado el sincretismo.

Se impone, luego, hallar en dicha coyuntura -y no en su supuesta condición de *topoi* de la literatura cristiana, de meras alusiones a situaciones del pasado o de significantes fieles de situaciones empíricas, como se ha sostenido- la razón de ser de las múltiples invectivas dirigidas contra los *Iudaei*, contra los *gentiles*, y contra los *haeretici* en el *corpus*

---

eretici, e con la propria salvezza eterna" (MOMIGLIANO, A., "La caduta senza rumore...", *op. cit.*, p. 379). En torno a la influencia que la instalación progresiva de los pueblos bárbaros tendría en el discurso y la acción episcopal, véase el ya citado trabajo de Liebeschuetz (LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Barbarians and bishops...*, *op. cit.*), en el que se analiza el proceder político-eclesiástico de Juan Crisóstomo a la luz de la nueva configuración espacial y política alumbrada por la instalación de los *barbari* en los territorios imperiales. La marginalización de los bárbaros en el curso de la Antigüedad Tardía, como ha señalado Mathisen, encontraría justificación, además, en la escasa capacidad intelectual que le atribuyen algunas de las fuentes procedentes del espacio romano (MATHISEN, R. W., "Les barbares intellectuels dans l'Antiquité tardive", en *Dialogues d'histoire ancienne*, 23/2, 1997), circunstancia que, creemos, bien podría explicar a los ojos de la intelectualidad cristiana su opción por el arrianismo.

cromaciano -colectivos a los que al pasar hemos añadido el de los cismáticos del mismo modo que podríamos añadir el de los maniqueos<sup>411</sup>.

Así, entendimos que la trascendencia adquirida en sus *Sermones* y en su *Tractatus in Mathaeum* por los términos *catholici*, *Iudaei*, *gentiles*, *haeretici*, a partir de los cuales se identifica un “nosotros” positivo beneficiado con la salvación y un “ellos” negativo castigado con la muerte eterna deben comprenderse como categorías discursivas funcionales al afán eclesiástico de reducir ante la feligresía a sus expresiones básicas un escenario social y religioso aquileiense complejo, difícilmente acomodable a las exigencias de tales conceptos. A partir de la construcción taxonómica y de la consecuente simplificación se esperaba que el individuo percibiera la desviación que representarían aquellas creencias y prácticas que, parte de su conducta habitual, se constituirían desde entonces en causa de condena de acuerdo a la autoridad oficial. El temor al castigo espiritual anunciado desde el púlpito, a la par que el castigo material predicado desde el Estado, contribuiría al disciplinamiento de los sujetos bajo parámetros oficialmente cristianos y, al hacerlo, contribuiría a sentar las bases del nuevo mundo cristiano en proceso de construcción.

Esta tesitura, lo hemos dicho, nos permite comprender el comportamiento del obispo aquileiense respecto de otros dos colectivos sociales, hasta hoy desatendidos: *peccatores* y *barbari*. Aquéllos constituirían una cuarta categoría discursiva de excluidos cuya destacada importancia en los *Sermones* y en el *Tractatus in Mathaeum* se explicaría a partir de la funcionalidad que encontraría la autoridad eclesiástica en tal figura, lo suficientemente indefinida y maleable como para contener en su seno excluyente a cualquier sujeto -individual o colectivo- al que no se pudiese apartar del nuevo mundo cristiano recurriendo a ninguna de las categorías tradicionales; por otra parte, la visibilidad de los *barbari* -sujetos históricos tangibles, de presencia tan continua como amenazante en el *limes* istriano- en el contexto de los *Sermones* encontraría su razón de ser en las inevitables manifestaciones de cotidianidad emergentes en composiciones de tal género, situación que impediría someterlos a la misma invisibilidad que los recubre en el *Tractatus in Mathaeum*, obra de corte erudito cuyo público lector bien comprendería que el silencio

---

<sup>411</sup> La figura de los maniqueos aflora en unos pocos textos cromaciano S. XXVI, 4; Tr. XXIV, I, 3; S. XXVI, 4.

en torno a ellos no era señal de inexistencia, sino de disolución, en tanto que herejes arrianos, en el conjunto de los *infideles*.

Es claro que las conclusiones a las que hemos arribado deberán ser corroboradas y profundizadas en trabajos posteriores. En primer lugar, será oportuno completar el análisis de los escritos pertenecientes a los más altos referentes eclesiásticos de los siglos III y IV en busca de indicios que nos permitan vislumbrar la génesis del proyecto político-religioso en que se inscribiría la acción de Cromacio de Aquileia. Nuestra atención, por lo tanto, deberá centrarse principalmente en la figura de Ambrosio de Milán, responsable de la designación de múltiples obispos nicenos en el espacio norditálico en las décadas finales del siglo IV, entre ellos del propio Cromacio. Junto a él, merecerán nuestra atenta mirada sujetos de destacada proyección como Jerónimo, Rufino y Agustín entre los occidentales, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianzeno y Juan Crisóstomo entre los orientales, artífices unos y otros, en mayor o menor medida, no sólo del viraje político-religioso imperial corroborado en Constantinopla, sino también del trazado general de los rasgos definitorios de la nueva realidad cristiana en proceso de construcción.

Junto a las epístolas, los sermones, los tratados doctrinales, los tratados exegéticos y, en general, el conjunto de los *corpora* de estos referentes principales del cristianismo tardoantiguo, deberemos abordar el análisis de lo poco que hasta nosotros ha llegado, de modo directo o indirecto, de la producción letrada de individuos de menor relieve histórico e historiográfico. Tales sujetos constituirán objetos de estudio ineludibles, pues la existencia de recurrencias en sus patrones de conducta, categorías discursivas, interlocutores, concepciones teológicas, doctrinales y litúrgicas, podrían dar cuenta de expresiones particulares de una acción conjunta tendiente a favorecer desde la prédica y el discurso lo que complementariamente se perseguía desde la letra de la ley: hacer del complejo paisaje político y religioso imperial un espacio niceno por medio de la desarticulación de las alternativas religiosas, del signo que fueren, y la difusión del dogma oficial.

Por otra parte, las peculiaridades presentes en cada caso permitirán comprender más ajustadamente la coyuntura local en que cada *hombre de Iglesia* ha operado, siendo posible, a partir de ello, elaborar una geografía socio-política más ajustada del Imperio tardoantiguo.

En el marco del proyecto político-religioso emprendido por Ambrosio de Milán en la región norte de la península Itálica pensamos, por supuesto, en los anteriormente mencionados Vigilio de Trento, Gaudencio de Brescia, Sabino de Piacenza, Constancio de Claterna, Félix de Como, Basiano de Lodi, Gaudencio de Novara, Honorato de Vercelli - todos ellos elevados a la cátedra episcopal de sus respectivas ciudades por designación del obispo milanés-, a los que bien se podrían añadir Zenón de Verona y Máximo de Turín, sujetos independientes de la voluntad ambrosiana pero significativos representantes episcopales de la geografía norditálica.

Resulta oportuno, de acuerdo a lo dicho, efectuar una reflexión final en torno a la ya aludida conceptualización de Cromacio de Aquileia como *pacificus*, término que las lenguas modernas han traducido como *pacifique*, *operatore di pace*, pacificador, reconciliador. El significado de tal expresión, surgida, por supuesto, del discurso evangélico de las Bienaventuranzas<sup>412</sup>, es comentado por Cromacio en el sermón XLI:

Luego, debemos comprender que existe una pacificación superior y más sublime: me refiero a aquélla por la cual los hombres gentiles, que son enemigos de Dios, son conducidos a la paz por medio de una instrucción constante; los pecadores son sanados y, a través de la penitencia, se reconcilian con Dios; los herejes rebeldes son corregidos; quienes están en desacuerdo con la Iglesia son enmendados para la unidad y la paz. Pues en verdad tales reconciliadores no sólo son bienaventurados, sino que, con justicia, serán llamados dignos hijos de Dios<sup>413</sup>.

Por supuesto, si así se desea, puede seguirse insistiendo en el “Cromacio de Aquileia *operatore di pace*”. Pero debe hacerse notar que, de haberlo sido, lo fue en el preciso sentido en que lo afirman sus propias palabras. Ha procurado una paz tal que, lejos de florecer en la convivencia de los opuestos, sólo podía cimentarse sobre la base de la imposición de las propias premisas, de las propias creencias y de las propias prácticas; una paz intolerante, incapaz de asumir y aceptar la disidencia y la disonancia; una paz que, en

---

<sup>412</sup> Mt. 5, 9.

<sup>413</sup> S. XLI, 7: *Potior ergo et sublimior pacificatio intelligenda est a nobis, illam dicam, qua homines gentiles, qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinae adducuntur ad pacem; qua peccatores emendatur et Deo per paenitentiam reconciliatur; qua rebelles haeretici corriguntur; qua ecclesiae discordantes ad unitatem pacemque formantur. Vere enim qui tales sunt pacifici, non solum beati sunt, sed digni merito filii Dei uocabuntur.* En CCSL IX A, p. 178. La traducción es nuestra.

última instancia, exigía la desaparición del otro, del *inimicus*. La metáfora del *operatore di pace*, entonces, resulta un sinsentido.

A partir del diálogo que hemos establecido entre el *corpus* cromaciano, los recursos heurísticos abordados y los más significativos estudios contemporáneos en torno a las figuras históricas y las cuestiones historiográficas pertinentes, hemos arribado a unas conclusiones acaso heterodoxas en el marco de los estudios sobre la vida y la obra de Cromacio de Aquileia. Creemos, sin embargo, que los argumentos presentados nos habilitan a recorrer tal senda. No pretendemos, con esto, vituperar su figura. No deseamos profanar su recuerdo. Sin desmerecer las caracterizaciones cromacianas de corte confesional, válidas en su espacio, apenas buscamos rescatar al hombre olvidado detrás del santo; al *homo ecclesiae* comprometido con las vicisitudes de su tiempo; eclesiástico y político; histórico y humano.

## BIBLIOGRAFIA

### I.- Recursos heurísticos

Autor	Obra	Edición
	<i>Codex Theodosianus</i>	<i>Les lois religieuses des empereurs romains. De Constantin à Théodose II (312-438). Vol. 1. Code Théodosien. Livre XVI, (Sources Chrétiennes, 497), texte latin THEODOR MOMMSEN; traduction JEAN ROUGE, Paris, Du Cerf, 2005.</i>
	<i>Series patriarcharum Aquilegiensium</i>	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Scriptores (in Folio), XIV.
	<i>Gesta concili Aquileiensis</i>	ZELZER, M. (Recensuit), <i>Sancti Ambrosi Opera, pars decima, epistulae et acta</i> , tom. III, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LXXXII/III, Vindobonae, Holder-Pichler-Tempsky, 1982.
ALCUINUS	<i>Aduersus haeresin Felicis</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 101.
AMBROSIUS MEDIOLANENSIS	<i>Epistulae</i>	FALLER, O., (Recensuit), <i>Sancti Ambrosi Opera, Pars X, epistulae et acta</i> , tom. I, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LXXXII/I), Vindobonae, Holder-Pichler-Tempsky, 1963; FALLER, O., ZELZER, M. (RECENSUIT), <i>Sancti Ambrosi Opera, Pars X, epistulae et acta</i> , tom. II, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LXXXII/II), Vindobonae, Holder-Pichler-Tempsky, 1990; ZELZER, M. (RECENSUIT), <i>Sancti Ambrosi Opera. Pars X: Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta Concili Aquileiensis</i> , (Corpus Christianorum Ecclesiastorum Latinorum 82/III), 1982.
CASSIODORUS	<i>Variarum</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Auctores Antiquissimi</i> , XII.

CHROMATIUS AQUILEIENSIS	<i>Sermones</i>	ÉTAIX, R. & LEMARIÉ, J. (cura et studio), <i>Chromatii Aquileiensis Opera</i> , (Corpus Christianorum Serie Latina IX A) Turnhout, Brepols, 1974; <i>Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera</i> , (Corpus Christianorum Series Latina IX A Supplementum), Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1977.
-----	<i>Tractatus in Mathaeum</i>	ÉTAIX, R. & LEMARIÉ, J. (cura et studio), <i>Chromatii Aquileiensis Opera</i> , (Corpus Christianorum Serie Latina IX A) Turnhout, Brepols, 1974; <i>Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera</i> , (Corpus Christianorum Series Latina IX A Supplementum), Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1977; ÉTAIX, R., "Un <i>Tractatus in Mathaeum</i> inédit de Saint Chromace d'Aquilée", en <i>Revue Bénédictine</i> , 1981, pp. 228-230.
DANDOLO, A.	<i>Chronica per extensum descripta, aa. 46-1280 d.C.</i>	<i>Rerum Italicarum Scriptores</i> , XII, parte I.
GELASIUS I	<i>Lettre contre les Lupercales</i>	<i>Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien</i> , (Sources Chrétiennes 65), introduction et note de POMARES, G., Paris, Du Cerf, 1959.
GREGORIUS I	<i>Epistulae</i>	NORBERG, D., (Ed.) <i>Registrum epistolarum: libri I-VII</i> , (Corpus Christianorum Series Latina CXL A), Turnhout, Brepols, 1982.
GREGORIUS TURONENSIS	<i>Historia Francorum</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 71.
HIERONYMUS STRIDONENSIS	<i>Epistulae</i>	HILBERG, I. (Ed.), <i>Sancti Eusebii Hieronymi, Epistulae</i> , (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LIV, LV y LVI/1), Vindobonae, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
-----	<i>Chronicon S. Hieronymi</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 27.

-----  -----	<i>Epistula Aduersus Rufinum</i>	LARDET, P. (edidit), <i>S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars III, opera polemica I, Contra Rufinum</i> , (Corpus Christianorum Series Latina LXXIX), Turnhout, Brepols, 1982.
-----  -----	<i>Commentariorum in Abacuc prophetam</i>	ADRIAEN, M. (Curavit), <i>S. Hieronnyimi Presbyteri Opera, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores</i> , (Corpus Christianorum Series Latina, LXXVI A), Turnhout, Brepols, 1970.
-----  -----	<i>Commentariorum in Abdiam prophetam</i>	ADRIAEN, M. (Curavit), <i>S. Hieronnyimi Presbyteri Opera, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores</i> , (Corpus Christianorum Series Latina, LXXVI), Turnhout, Brepols, 1969.
-----  -----	<i>Commentariorum in Ionam prophetam</i>	ADRIAEN, M. (Curavit), <i>S. Hieronnyimi Presbyteri Opera, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores</i> , (Corpus Christianorum Series Latina, LXXVI), Turnhout, Brepols, 1969.
-----  -----	<i>Liber Paralipomenon</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 28.
-----  -----	<i>Praefatio in libros Salomonis</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 28.
-----  -----	<i>Contra Rufinum</i>	LARDET, P., (edidit), <i>S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars III. Opera polemica I. Contra Rufinum</i> , (Corpus Christianorum Series Latina LXXIX), Turnhout, Brepols, 1982.
-----  -----	<i>Liber Tobiae</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 29.
-----  -----	<i>Commentaria in Matthaeum</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 26.
-----  -----	<i>De viris illustribus</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 23.
JOANNES CHRYSOSTOMUS	<i>Epistulae</i>	MIGNE, J. -P. (ed.), <i>Patrologia Cursus completus, Series Graeca</i> , Paris, 1857ss, tomo LII.

LEO I	<i>Sermones</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 54.
PALLADIUS HELENOPOLITANUS	<i>Lettre à Innocent</i>	<i>Palladios, Dialogues sur le vie de Jean Chrysostome</i> , III-IV, Introduction, texte critique, traduction et notes par MALINGREY, A. M, (Sources Chrétiennes, 341-342), Paris, Du Cerf, 1988.
PAULINUS MEDIOLANENSIS	<i>Vita S. Ambrosii</i>	MIGNE, J.-P., <i>Patrologia Cursus completus, Series Latina</i> , Paris, 1844ss, vol. 14.
TYRANNIUS RUFINUS	<i>Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum</i>	SIMONETTI, M. (Ed.), <i>Tyranni Rufini Opera</i> , (Corpus Christianorum Series Latina XX), Turnhout, Brepols, 1961.
-----	<i>In libros Historiarum Eusebii</i>	SIMONETTI, M. (Ed.), <i>Tyranni Rufini Opera</i> , (Corpus Christianorum Series Latina XX), Turnhout, Brepols, 1961.
-----	<i>Prologus in omelias Origenis super Iesum nave</i>	SIMONETTI, M. (Ed.), <i>Tyranni Rufini Opera</i> , (Corpus Christianorum Series Latina XX), Turnhout, Brepols, 1961.

## II.- Bibliografia general

AA. VV., *Agiografia altomedievale*, BOESCH-GAJANO, S. (a cura di), Bologna, 1976.

AA. VV., *Chromatius Episcopus 388-1988*, *Antichità Altoadriatiche*, 34, Udine, 1989.

AA. VV., *Cristianesimo e culture locali nei secoli II-V. VII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana*, (Augustinianum, XIX), 1979.

AA. VV., *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, (XXVIII Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 10-16 aprile 1980), 2 vol., Spoleto, 1982.

AA. VV., *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, POHL, W. (Ed.), Leiden - New York - Köln, 1997.

AA.VV., *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Incontro di studiosi dell' antichità cristiana, (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 53), 1996.

AA.VV., *L'Impero Romano-Cristiano: problemi politici, religiosi, culturali*, SORDI, M. (a cura di), Roma, 1991.

AA.VV., *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, (XLV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 3-9 aprile 1997), 2 vol., Spoleto, 1998.

AA.VV., *Religiosità popolare nel cristianesimo antico. IX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, (Augustinianum, XXI), 1981.

AA.VV., *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell'antica chiesa di Aquileia e del suo più grande vescovo* (a cura di DRIUSSI, G.), La Vita Cattolica, 2007.

AA.VV., *Storia dell'Italia Religiosa. I. L'Antichità e il Medioevo*, en DE ROSA, G., GREGORY, T., VAUCHEZ, A. (A cura di), Roma-Bari, Laterza, 1993.

AJA SÁNCHEZ, J. R., "El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana", en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, (Antigüedad y Cristianismo, VIII), Murcia, 1991.

AMENGUAL I BATLE, J., ORGILA, M., "Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos", en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M. (Eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*, (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, XVIII), Madrid, 2007.

AMOS, T. L., "Early medieval sermons and their audience", en HAMESSE, J., HERMAND, X., (Eds.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1993.

ARCE, J., *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, Alianza, 1982.

AZZARA, C., *L'Italia dei barbari*, Bologna, Il Mulino, 2002.

-----, *Las invasiones bárbaras*, Granada, Universidad de Granada - Universitat de València, 2004 (1999).

-----, *Venetiae. Determinazione di un'area regionale fra antichità e alto medioevo*, Treviso, Fondazione Benneton Studi Ricerche - Canova, 2002 (1994).

BARNES, T.D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge - London, Harvard University Press, 1993.

BARNISH, S. J. B., "Nature, divinity and the christianisation of the countryside in Late Antique Italy", *Journal of Early Christian Studies*, 9, 3, 2001.

- BARTHES, R., *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982
- BASCHET, J., SCHMITT, J. C. (dir), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'occident médiéval*, Paris, Cahiers du Léopard d'or, 1996.
- BÄUML, FR. H., "Varieties and consequences of Medieval Literacy and illiteracy", en *Speculum*, 55, 1980.
- BENEDETTO XVI, *Udiienza Generale. San Cromazio di Aquileia*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20071205\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071205_it.html), 2007.
- BENOIT, A., SIMON, M., *Giudaismo e cristianesimo*, Bari, Laterza, 2001.
- BLUMENKRANZ, B., *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris, Mouton & Co, 1960.
- BOESCH GAJANO, S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004
- BRISCOE, M. G., JAYE, B. H., *Artes praedicandi, (Typologie des Sources du Moyen Age occidental, 61)*, Turnhout, Brepols, 1992.
- BROWN, P., *Augustine of Hippo*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1967.
- , *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993 (1988).
- , *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997 (1996).
- , *Power and persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin, The University Wisconsin Press, 1992.
- , *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1989 (1982).
- , *The World of Late Antiquity. AD 150-750*, New York, W.W. Norton & Company, 1989 (1971).
- BROWN, P., CRACCO RUGGINI, L., MAZZA, M., *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino, Giappichelli, 1982.

BUENACASA, C., "La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395)", en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58/1, 1997.

CAMERON, A., *Christianity and the rhetoric of empire. The development of Christian discourse*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1994 (1991).

-----, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*, Barcelona, Crítica, 1998 (1993).

-----, *Il tardo impero Romano*, Bologna, Il Mulino, 1995.

-----, *Un impero. Due destini. Roma e Constantinopoli fra il 395 e il 600 D.C.*, Genova, ECIG, 1996 (1993).

CANTINO WATAGHIN, G., "Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie du Nord aus IVe.-VIIIe. Siècles", en BROGIOLO, G. P., GAUTHIER, N., CHRISTIE, N. (Eds.), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2000.

CAVALLO, G. (Comp.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma, Laterza, 2002 (1993).

----- (Dir.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995 (1975).

CECCONI, G. A., "Vescovi e maggiorenti cristiani nell'Italia centrale fra IV e V secolo", en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, vol. I (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 58), Roma, 1997.

-----, *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia Tardoantica. Problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, (Biblioteca di Athenaeum, 24), Como, 1994.

CERVERA BARRANCO, P., "Introducción", en *Rufino de Aquileya. Comentario al Símbolo Apostólico*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001.

CHAFFIN, C., "Christus Imperator. Interpretazioni della IV Egloga di Virgilio nell'ambiente di S. Ambrogio", en *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 8, 1972.

CIAN, V., *La catechesi aquileiese nel IV secolo*, Trieste, Vivarium in Context, 1993.

CICCARESE, M. P., "'Formam Christi gerere'. Osservazioni sul simbolismo cristologico degli animali", en *ASE*, 8/2, 1991.

-----, "Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I (Agnello-Gufo)", en *Biblioteca Patristica*, 39, Bologna, 2002.

-----, "Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica: criteri e contenuti ermeneutici", en *ASE*, 7/2, 1990.

COLEMAN NORTON, P. R., "The correspondence of S. John Chrysostom (with special reference to his epistles to Pope S. Innocent I)", en *Classical Philology*, 24, 3, 1929.

CRACCO RUGGINI, L., "The ecclesiastical histories and the pagan historiography: providence and miracles", en *Athenaeum*, 55, 1977.

-----, "Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia", en *Antichità Altoadriatiche*, XII, 1977.

-----, "Intolerance: equal and less equal in the Roman World", en *Classical Philology*, The University of Chicago Press, 82, 3, 1987.

-----, "Storia totale di una piccola città: Vicenza romana", en BROGLIO, A., CRACCO RUGGINI, L. (a cura di), *Storia di Vicenza, I: il territorio la preistoria l'età romana*, Vicenza, Neri Pozza, 1987.

-----, "Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico", en *Gli ebrei nell'Alto Medioevo* (Settimane di Studi XXVI), Spoleto, 1980.

CRIVELLI, L., *Aurelio Ambrogio. Un magistrato vescovo a Milano*, Milano, Cinisello Balsamo, 1997.

CROCE DA VILLA, P., "Aquileia e Iulia Concordia: evoluzione urbanistica di due città di frontiera", en *Simulacra Romae: Roma y las capitales provinciales del occidente europeo: estudios arqueológicos*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007.

CUSCITO, G., "Introduzione", en *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo. Sermoni*, Roma, Città Nuova, 1989.

-----, *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, Associazione Nazionale per Aquileia, 1980.

-----, *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*, Del Bianco, Università degli Studi di Trieste, 1987.

DE REU, M., "Divers chemins pour étudier un sermon", en HAMESSE, J., HERMAND, X., (Eds.), *De l'homélie au sermon. Histoire de la prédication médiévale. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 juillet 1992)*, Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1993.

DELOGU, P., "La fine del mondo antico e l'inizio del medioevo: nuovi dati per un vecchio problema", en *La storia dell'alto medioevo italiano (VI-X) alla luce dell'archeologia*, Atti

del Convegno Internazionale (Siena 1992) organizzato dall'École Française de Rome e dall'Università degli Studi di Siena, FRANCOVICH, R., NOYÉ, G. (a cura di), Firenze, 1994

-----, "Il passaggio dell'Antichità al Medioevo", en VAUCHEZ, A. (comp.), *Roma medievale. Storia di Roma dall'Antichità a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

DEVOTI, D., "Massimo di Torino e il suo publico, en *Religiosità popolare nel cristianesimo antico* (Augustinianum XXI), Roma, 1981.

DI BERARDINO, A. (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, 2 vol., Sígueme, Salamanca, 1991.

DUVAL, Y. M., "Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan", en *Antichità Altoadriatiche*, IV, 1973.

ERRINGTON, R. M., "Christian account of the religious legislation of Theodosius I", *Klio*, 79, 2, 1997.

-----, "The accession of Theodosius I", *Klio*, 78, 2, 1996.

ESCRIBANO PAÑO, M. V., "Usurpación y religión en el S. IV d. de C. Paganismo, cristianismo y legislación política", en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, (Antigüedad y Cristianismo, VII), Murcia, 1990.

-----, "Graciano, Teodosio y el Ilírico: la *constitutio Nullus (locus) haereticis* (C.Th. 16, 5, 6. 381)", en *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, LI, 2004.

-----, "La imagen del herético en la *constitutio XVI, 5, 6 (381)* del *Codex Theodosianus*", en *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, (Antigüedad y cristianismo, XXIII), Murcia, 2006.

-----, "Tryphé y cristianismo en Zósimo: la representación tiránica de Teodosio", en *Athenaeum*, 86, 2, 1998.

FABRIS, R., "Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei *Tractatus in Mattaheum*", en AA.VV., *Varietas Indivisa. Teologia della chiesa locale. Studi in onore di P. Bertolla e A. Moretti*, Brescia, 1983.

FELDMAN, L. H., "Reflections on Rutgers's 'Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period', en *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 86, 1-2, 1995.

-----, *Jew and gentile in the Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

FRASCHETTI, A., *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, Laterza, 2004 (1999).

GARCÍA-ALLEN, C. A., "Was Pelagius influenced by Chromatius of Aquileia?", en *Studia Patristica*, 17, 3.

GASCÓ, F., ALVAR, J. (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Salamanca, Universidad de Sevilla-Universidad Hispanoamericana de la Rábida, 1991.

GIBBON, E., *Decline and fall of the Roman Empire*, Londen, J. M. Dent, 1957.

GOFFART, W., *The narrators of Barbarian history (A.D 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

GÓMEZ-VILLEGAS, N., "Respuestas a la crisis de Adrianópolis: la subida al poder de Teodosio I", en *Iberia*, 2, 1999.

GONZÁLEZ BLANCO, A., "La configuración del cristianismo como religión cósmica (El testimonio de San Juan Crisóstomo)", en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano (Antigüedad y Cristianismo, VII)*, Murcia, 1990.

GONZÁLES SALINERO, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (Siglos IV-V)*, Trotta, Madrid, 2000.

-----, "La exclusión social de los judíos en el Imperio cristiano (ss. IV-V)", en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 4, 1999.

GRANADOS, J., y NIEVA, J., "Introducción", en *Cromacio de Aquileya. Comentario al Evangelio de Mateo*, Madrid, Ciudad Nueva, 2002.

GREENSLADE, S. L., "The Illyrian churches and the vicariate of Thessalonica, 378-395", en *Journal of Theological Studies*, 16, 1945.

GRYSON, *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*, (Sources Chrétiennes, 267), Paris, Du Cerf, 1980.

GUILLOU, A., "L'évêque dans la société méditerranéenne des VIe-VIIe siècles : un modèle", en *Bibliothèque de l'École des chartes*, 131, 1, 1973.

GUYON, J., "I primi secoli della missione cristiana en Italia", en DE ROSA, G., GREGORY, T., VAUCHEZ, A., *Storia dell'Italia religiosa I. L'Antichità e il Medioevo*, Bari, Laterza, 1993.

HANSON, R. P. C., "The Cristian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II. 23.2, 1980.

HAMMOND, C. P., "The last ten years of Rufinus' life and the date of his move South from Aquileya", en *The Journal of Theological Studies*, 28, 1977.

HUMPHRIES, M., *Communities of the blessed: social environment and religious change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford University Press, 2000.

KÜNZEL, R., "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode", en *Annales ESC*, 4-5, 1992.

LEMARIE, J., "Introduction", en *Cromace d'Aquilée. Sermons*, I, (Sources Chrétiennes 154), Paris, Du Cerf, 1969.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., *Barbarians and bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., HILL, C., *Ambrose of Milan: political letters and speeches*, Liverpool University Press, 2005.

LIZZI, R., "Ambrose's contemporaries and the Christianization of Northern Italy", en *The Journal of Roman Studies*, 80, 1990.

-----, "La politica religiosa di Teodosio I", en PÉREZ, C., TEJA, R., (Eds.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca, 1997.

-----, "Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (L'Italia annonaria nel IV-V secolo d. C)", en *Athenaeum*, 9, Como, 1989.

MACMULLEN, R., *Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven - London, Yale University Press, 1997.

-----, *Paganism in the Roman Empire*, New Heaven-London, Yale University Press, 1981.

MARCOS, M., "Ley y religión en el Imperio Cristiano (s. IV y V)", en ABUMALHAM MAS, M., (coord.) *Ley y Religión* (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejos, 11), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2004.

MARROU, H. I., *Décandence romaine ou antiquité tardive ? III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 1977.

-----, *L'Eglise de l'Antiquité Tardive*, Paris, Le Seuil, 1985 (1963).

MATHISEN, R. W., "Les barbares intellectuels dans l'Antiquité tardive", en *Dialogues d'histoire ancienne*, 23/2, 1997.

MAYEUR, J.-M., PIETRI, CH., PIETRI, L., VAUCHEZ, A., VENARD, M., (direc.), *Histoire du christianisme. 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, 1995.

MAYNO, P., "La *episcopalis audientia* durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca, 1997.

MCLYNN, N., "Theodosius, Spain and the Nicene Faith, en PÉREZ, C., TEJA, R., (ed.), *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca, 1997.

MESLIM, M., *Les ariens d'Occident (335-430)*, Paris, 1967.

MOMIGLIANO, A., "La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C.", en *Storia e storiografia antica*, Bologna, Il Mulino, 1987.

-----, "La regole del giuoco nello studio della storia antica", en *Storia e storiografia antica*, Bologna, Il Mulino, 1987.

MOMIGLIANO, A. & otros, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, The Clarendon Press, 1963.

MONTERO, S., "El papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas", en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, (Antigüedad y Cristianismo, VII), Murcia, 1990.

PADOVESE, L., "Ética sessuale e vita cristiana nella predicazione di Cromazio d'Aquileia", en *Laurentianum*, 21, 1, 1980.

-----, "Lo Spirito Santo nella predicazione di Cromazio d'Aquileia", en *Laurentianum*, 21, 1980.

PEÑA, R., "Fe y vida en la predicación de los Padres de la Iglesia. Cromacio de Aquileya y Paulino de Nola", en *Cuadernos Monásticos*, 108, 1994.

PIETRI, CH., "Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique", en *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal J. Danielou*, Paris, 1972.

PIETRI, CH., PIETRI, L. (dir.), *Prosopographie Chrétienne de Bus-Empire*, 2, Italia, 2 vol., École Française de Rome, 1999.

PLACIDA, F., *Aspetti catechistico-liturgici dell'opera di Cromazio di Aquileia*, Rubbetino, 2005.

PRICOCO, S., *Monaci, Filosofi e Santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Messina, Soveria Mannelli, 1992.

PUENTE OJEA, G., *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

QUACQUARELLI, A., "Tradizione di fede e testimonianza di vita nei presupposti di Cromazio", en *Vetera Christianorum*, 26, 2, 1989.

QUASTEN, J., *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, (B.A.C., 422), Madrid, La Editorial Católica, 1993.

RAPISARDA, G., "'Medicina terrena' e 'Medicina caelestis' (Chrom., *serm.* 12,5) in Cromazio di Aquileia", in *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Atti del II Convegno di cultura e promozione humana, Troina, 29 ottobre - 1 novembre 1997.

-----, "Ancora sull'esegesi biblica di Cromazio di Aquileia: le figure femminili", en *ASE*, 9/2, 1992.

-----, "Cielo e terra, angeli e demoni nell'esegesi biblica di Cromazio di Aquileia", en *ASE*, 8/2, 1991.

-----, "Continuità tra Antico e Nuovo Testamento in Cromazio di Aquileia", en *Augustinianum*, XXXX, 1, 2000.

-----, *Cromazio di Aquileia, operatore di pace*, Catania, C.U.E.C.M., 2006.

RAPP, C., *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 2005.

RASSINIER, J. P., "L'hérésie comme maladie dans l'œuvre de Saint Augustin", en *Mots. Les lengages du politique*, 26, 1, 1991.

RODA, S., "Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV-VI", en *Religiosità popolare nel cristianesimo antico*, (Augustinianum XXI), Roma, 1981.

ROSTOVITZEFF, M., *Historia económica y social del Imperio romano*, 2 vol., Madrid, Espasa Calpe, 1962.

ROUSELLE, A., "Sources iconographies perdues: les premiers images des martyrs", en *La discussione: Il culto dei santi*, (Cassiodorus, 2), 1996.

RUTGERS, L. V., "Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity", en *American Journal of Archaeology*, Archaeological Institute of America, 96, 1, 1992.

-----, "Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period: reflections on Feldman's 'Jews and Gentile in the Ancient World'", en *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 85, 3-4, 1995.

SAXER, V., "L'hagiographie ancienne d'Aquilée. À propos d'un livre récent", en *Mélanges de l'école française de Rome*, 92, 2, 1980.

SCHEID, J., *La religione a Roma*, Roma-Bari, Laterza, , 1998 (1983).

SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris, De Boccard, 1964.

SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, (Studia Ephemeridis "Augustinianum", 11), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1975.

SINISCALCO, P., "Gli imperatori romani e il cristianesimo nel IV secolo", en GAUDAMET, J., SINISCALCO, P., FALCHI, G. L., *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, (Sussidi Patristici, 11), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2000.

SOTINEL, C., "Le recrutement des évêques en Italie aux IVe et Ve siècles. Essai d'enquête prosopographique", en *Vescovi e pastori en epoca teodosiana*, (Studia Ephemeridis Augustinianum 58), Roma, 1997.

SOTOMAYOR, M., FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coord.), *Historia del cristianismo. I. El mundo Antiguo*, Madrid, Trotta, 2003.

STUDER, B., "Escritores de Italia hasta San León Magno", en QUASTEN, J., *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, (B.A.C., 422), Madrid, La Editorial Católica, 1993.

TEJA, R., "Invasiones de godos en Asia Menor antes y después de Adrianópolis", en *Hispania Antiqua*, 1, 1971.

-----, "La cristianización de los ideales del mundo clásico: el obispo", en FALQUE, E., GASCÒ, F. (eds.), *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, Universidad de Sevilla-UIMP, 1993.

-----, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Trotta, 1999.

TRETTEL, G., "Terminologia esegetica nei sermoni di san Cromazio di Aquileia", en *Revue des Études Augustiniennes*, 20, 1-2, 1974.

-----, *La Vergine Maria in S. Cromazio*, Trieste, 1991.

-----, *Mysterium et Sacramentum in S. Cromazio*, Trieste, 1979.

TRUZZI, C., *Zeno, Gaudenzio e Cromazio, Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.)*, Brescia, Paideia Editrice, 1985.

TURCAN, R., *Mithra et le mithriacisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 (1993).

-----, *The cult of the Roman Empire*, U.S.A., Blackwell, 1996.

UBRIC RABANEDA, P., "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad tardía", en FERNÁNDEZ UBIÑA, J., MARCOS, M. (eds), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano* (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo XXVIII), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007.

VAN DAM, R., *Leadership and Christianity in Late Antique Gaul*. Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California Press, 1985.

VAN UYTFANGHE, M. "L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères por un débat reuvert", en *La discussione: Il culto dei santi*, (Cassiodorus, 2), 1996.

VERA, D., "Dalla 'villa perfecta' alla villa di Palladio: sulle trasformazioni del sistema agrario in Italia fra principato e dominato", en *Athenaeum*, 83, I y II.

WILLIAMS, D. H., *Ambrose of Milan and the end of the nicene-arian conflicts*, Oxford University Press, 1995.

ZORZIN, A., "La percepción de los mecanismos de explotación económica en textos de Basilio de Casarea (c.330-379) y Ambrosio de Milán (c.339/40-397)", en ZURUTUZA, H., BOTALLA, H., *Paganismo y cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III-IX)*, Rosario, Homo Sapiens, 2000, pp. 33-47.

ZURUTUZA, H., "Fronteras étnicas e identidades religiosas en los 'Hombres de Iglesia' de la Italia del Norte durante el siglo IV, en MARCO SIMON, F., PINA POLO, F., REMESAL RODRÍGUEZ, J., (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo Antiguo*, (Instrumenta, 16), Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004.

-----, "Los 'hombres de Iglesia' en la Umbria tardoantigua", en *Atti del XV Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo* (Centro italiano di studi sull'altomedioevo), Spoleto, 2001.

ZURUTUZA, H., BOTALLA H. (Comps.), *Centros y márgenes simbólicos del Imperio Romano*, 2 vol., Buenos Aires, FFyL-UBA, 1998 y 2001.

----- (Comps.), *Gregorio Magno y su época. Homenaje al XIV centenario de su muerte*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2006.

-----, "Centro e margine imperiale in Santo Mazzarino". *Atti del Convegno Tarda antichità e "democratizzazione della cultura": verifica di un paradigma*. (Vercelli, giugno 2000), en *Antiquité Tardive*, 9, 2001.

-----, "La diocesi de Ravenna al tempo di Gregorio Magno: il vescovo *Marinianus*", en *Ravenna. Da capitale imperiale a capitale esarcale. Atti del XVII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo* (Ravenna, 6-12 giugno 2004), Centro Italiano di Stui sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2005.