

CAPÍTULO II

DE ERRORE PRISCILLIANISTARVM

II.1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo I de este trabajo hemos expuesto las razones que nos inducen a fijar la fecha del viaje de Orosio a África en el año 414 –o, como muy pronto, en el 413–. En consecuencia, hemos de señalar el mismo año como el de la redacción del *Commonitorium*. También hemos estudiado en la biografía de Orosio el motivo o los motivos de su traslado a Hipona, e indicábamos que el que nos parecía principal era el deseo de recibir instrucción religiosa de Agustín: «*dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus*»²⁰³. Sin embargo, no podemos ignorar que también hay una cierta ambigüedad en sus palabras: «*agnosco cur venerim: sine voluntate, sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum occulta quadam vi actus, donec in istius terrae litus allatus sum*»²⁰⁴. Pero asimismo se ha de tener en cuenta la delicada situación religiosa en la que se encontraba Galicia a consecuencia del priscilianismo. Como es de sobra conocido, en 385 Prisciliano y varios de sus seguidores fueron condenados a muerte en la ciudad de Tréveris por un tribunal civil bajo la acusación de practicar

203 Orosio, *Comm.* 1, 3: «hemos sido lacerados con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos».

204 Orosio, *Comm.* 1, 3: «sé por qué he venido: salí de mi patria sin quererlo, sin obligación, sin consentimiento, movido por una fuerza oculta, hasta que arribé al litoral de esta tierra». Y también : «non fugitivum servum eversa substantia reverti» («no alguien convertido, por un cambio de fortuna, en esclavo fugitivo»). Él mismo reconoce su facilidad para huir, *Hist.* V 2, 1: «mihi autem prima qualiscumque motus perturbatione fugienti» («yo mismo, que he huido al primer amago de cualquier perturbación»), y que su salida de Hispania fue precipitada (*Hist.* III 20, 6-7). Pero, por otro lado, tanto Agustín como Orosio insisten en el fundamento teológico del viaje. H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, p. 251.

la magia²⁰⁵ (*maleficium*). Sin embargo, las ejecuciones de Tréveris no pusieron fin a las enseñanzas de Prisciliano; al contrario, sabemos que después del 388, tras la caída de Máximo, los cuerpos de los ajusticiados en Tréveris fueron traídos a Hispania, probablemente a Galicia, donde fueron honrados como mártires²⁰⁶. Sabemos que las doctrinas calificadas de priscilianistas sobrevivieron dos siglos más en el noroeste peninsular²⁰⁷, por entonces bajo el dominio bárbaro. Tras la invasión de la península, a partir de 409, los vándalos asdingos y los suevos ocuparon Galicia. La confusión debió de ser grande, lo que sin duda benefició a los priscilianistas que, casi desaparecido el poder romano, podían escapar de los edictos del emperador Honorio²⁰⁸. Bajo el dominio de los suevos, de confesión arriana, los rescriptos antiheréticos de Honorio caían en saco roto. No es difícil deducir que la principal discusión teológica que hubo de darse en la Galicia de principios del siglo V giraba en torno a las doctrinas de Prisciliano, alentadas por la reciente tolerancia sueva. En este contexto nos podemos imaginar a Orosio, un joven católico recién ordenado presbítero, sediento de instrucción teológica para intervenir en las acaloradas discusiones doctrinales que el priscilianismo provocaba, y a las que se habían añadido las doctrinas platónicas de Victorino y Orígenes, traídas a Galicia por los Avitos. Por este motivo, su viaje a África no nos parece que pueda simplificarse solamente en una huida de los bárbaros. Orosio salió de su tierra como otros personajes de la época (los Avitos por ejemplo), y lo hizo en busca de la instrucción teológica que le permitiera hacer frente a la enorme conmoción que en Galicia causaban los errores de los priscilianistas. En medio de esta conmoción, Orosio quiso jugar un papel principal, y para ello buscó el magisterio de Agustín: «fue necesario –escribete– que tomara buena cuenta con rapidez, amontonara en uno solo todos los árboles de las perdiciones, con sus raíces y ramas, y los expusiera al fuego de tu espíritu»²⁰⁹, «si no hubiera comprendido que tú fuiste elegido y yo enviado para poner remedio..., por evidente juicio y orden de Dios, a un pueblo tal y tan grande»²¹⁰. Orosio parece estar convencido de que una fuerza providencial le

205 Entre otros cargos, Prisciliano fue acusado en Tréveris de practicar la magia, delito político penado con la muerte, ya que por medio de la magia se podía atentar contra la salud del emperador o influir en el destino del Estado. La magia fue prohibida bajo todas sus formas en 341 por una ley de Constancio II (*Cod.Theod.* XVI 10, 2) y, a partir de aquí, se repiten los dictados con Valentiniano y Valente, Teodosio, Arcadio, Honorio y Teodosio II. Véase M. SALINAS DE FRÍAS, «Tradicción y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos», *AntigCrist* 7, 1990, pp. 239-241.

206 Sulp. Severo, *Cron.* II 51.

207 El Concilio I de Toledo, celebrado del 1 al 7 de septiembre del año 400, quiso acabar con el problema priscilianista, sin lograrlo. Hacia 440, Toribio, recién nombrado obispo de Astorga, descubre que las doctrinas priscilianistas siguen teniendo vigencia en Galicia, e informa en 447 por medio de una carta privada (*epistola familiaris*) al papa León Magno, señalándole dieciséis proposiciones priscilianistas (M. SOTOMAYOR, «La Iglesia en la España romana», *Historia de la Iglesia en España*, 1979, pp. 261-264; J. VILELLA, «La correspondencia entre los obispos hispanos y el papado durante el siglo V», *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, pp. 457-480). De la larga duración de la polémica priscilianista es testimonio el hecho de que en 561, más de un siglo y medio después de la muerte de Prisciliano, el I Concilio de Braga (561), presidido por Martín de Dumio, recoja las acusaciones antipriscilianistas de Itacio, Orosio y Toribio de Astorga. En sus cánones se anatematiza largamente contra las doctrinas priscilianistas, algunas de las cuales no eran obra del propio Prisciliano, sino doctrinas gnósticas y maniqueas incorporadas por sus seguidores (v. Martín de Braga, *Obras completas*, versión castellana, edición y notas por U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1990, pp. 97-105).

208 H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, p. 250.

209 Orosio, *Comm.* I, 1: «necesse fuit me festinato edere et coacervare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis et offerre ignienti spiritui tuo».

210 Orosio, *Comm.* 4: «nisi evidenti iudicio et ordinatione dei ad illius tanti et talis populi... remedia proferenda te electum me missum esse cognoscerem».

condujo a África para, con la ayuda de Agustín, poner remedio a los problemas religiosos de su patria: «*ad te per deum missus sum*»²¹¹. Su celo llega al punto de que incluso parece invitar al obispo de Hipona a visitar con él su tierra: «*si eam (terram) ... tu ... visitaveris*»²¹².

En consecuencia, recién llegado a África, Orosio expuso a Agustín los males doctrinales de su patria, primero verbalmente y a continuación a través del *Commonitorium*. El dato de las conversaciones que precedieron al escrito lo deducimos del comienzo de la exposición del presbítero hispano.

*Comm. 1, 1: «Iam quidem suggesseram sanctitati tuae, sed commonitorium suggestae rei tunc offerre meditabar, cum te expeditum animo ab aliis dictandi necessitatibus esse sensissem»*²¹³.

1, 1: «Sin duda ya lo he expuesto a tu Santidad, pero ahora estoy meditando ofrecerte un Commonitorio de lo expuesto, al haber entendido que tal vez estés libre de otras obligaciones de gobierno»²¹⁴.

A continuación, tras declarar el motivo de su viaje, Orosio entra de lleno en la exposición de la doctrina priscilianista, que presenta al obispo de Hipona en busca de consejo y consuelo. Su postura es claramente antipriscilianista²¹⁵, pues, desde el principio, califica la doctrina de Prisciliano de herejía y le dedica encendidas palabras de condena.

Comm. 1, 1: «Sed quoniam domini mei, filii tui, Eutropius et Paulus episcopi, eadem qua et ego puer vester salutis omnium utilitate permoti commonitorium iam dederunt de aliquantis haeresibus, nec tamen omnes significarunt, necesse fuit me festinato edere et coaceruare in unum omnes perditionum arbores cum radicibus et ramis suis et offerre ignienti spiritui tuo, ut tu viso agmine perspectaque nequitia permetiaris, quam possis dispositionem adhibere virtutis.

1, 1: «Pero, puesto que mis señores, hijos tuyos, los obispos Eutropio y Paulo²¹⁶, llevados por el mismo servicio a la salvación de todos, por el que también yo, como hijo vuestro, soy llevado, ya informaron sobre algunas herejías, pero no las señalaron todas, fue necesario que tomara buena cuenta con rapidez, amontonara en uno solo todos los árboles de las perdiciones, con sus raíces y ramas, y los expusiera al fuego de tu espíritu²¹⁷, a fin de que, una vez hubieras visto el tropel y examinado su maldad, sopesaras qué disposición de firmeza podrías aplicar.

211 Orosio, *Comm. 1, 2*: «he sido enviado a ti por Dios».

212 Orosio, *Comm. 1, 2*.

213 *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, ed. K. D. DAUR, 1985, pp. 157-163. Sobre la numeración del *Commonitorium* nos atenemos a lo expuesto en P. MARTÍNEZ CAVERO, D. BELTRÁN CORBALÁN y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: «El *Commonitorium* de Orosio. Traducción y comentario», *Faventia* 21/1, 1999, pp. 65-83.

214 La traducción española que seguimos es: P. MARTÍNEZ CAVERO, D. BELTRÁN CORBALÁN y R. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: «El *Commonitorium* de Orosio...», 1999, pp. 65-83; no obstante, respecto a dicha traducción hemos introducido algunas modificaciones puntuales con objeto de intentar conseguir una mayor precisión.

215 Se han vertido algunas sospechas sobre si Orosio pudo estar tentado por el priscilianismo, ya que Braulio, obispo de Zaragoza, escribe que Orosio fue corregido por san Agustín. Creemos, empero, que no se puede aceptar esta insinuación, pues procede de una fuente tardía del siglo VII.

216 Sobre estos dos personajes véase el apartado I.7 de este trabajo.

217 Este texto recuerda la prevención de Jesús contra los falsos profetas: Mt 7, 19: «todo árbol que no da buen fruto, es cortado y arrojado al fuego». Y la misma sentencia en boca de Juan el Bautista, Mt 3, 10. Para las citas bíblicas seguimos la traducción de *Nueva Biblia de Jerusalén*, 1995.

1, 2: «*Tu tantum, beatissime pater, malignas aliorum plantationes vel insertiones erue atque succide et veram sparge sementem nobis de tuis fontibus rigaturis. Ego testem deum spondeo et incrementum operis tui spero, quia terra illa, quae nunc ingratos fructus insincere culta exhibet, si eam de manna illo recondito tu apud me mandando et replendo visiteris, usque in centesimum fructum profusa aliquando liberius ubertate proficiet. Per te dominus deus noster, per te, inquam, beate pater, quos castigavit in gladio, emendet in verbo*».

1, 2: Tú, santísimo Padre, arranca y siega por completo las malignas plantaciones²¹⁸ de éstos, o más bien sus injertos, y esparce la verdadera simiente sobre nosotros, que la regaremos de tus fuentes²¹⁹. Yo pongo por testigo a Dios y como resultado de tu obra espero que aquella tierra, que ahora, cultivada de forma poco adecuada, muestra ingratos frutos, si la visitas para aconsejarla y, junto con mi celo²²⁰, recuperar aquel maná escondido²²¹, algún día, pródiga hasta el centésimo fruto, progresará con más libertad gracias a su fertilidad. Ojalá a través de ti el Señor Dios nuestro, a través de ti, digo, santo Padre, a los que castigó con la espada, los enmiende con la palabra».

Como hemos señalado, en 414 Orosio dirigió a Agustín su *Commonitorium* y el obispo le respondió, algún tiempo después, con el *Ad Orosium contra Priscillianistas y Origenistas*, cuya fecha de redacción se prolonga hasta la primavera de 415, con anterioridad a la partida del presbítero hacia Palestina. Con todo, el *Ad Orosium* no fue acaso la respuesta que el hispano hubiera esperado, Agustín no aborda el tema del priscilianismo, la cuestión verdaderamente grave en la Gallaecia, y, dadas sus muchas ocupaciones y falta de tiempo, lo remite a otros escritos suyos contra los maniqueos: «en varios de mis opúsculos, que bien has leído o bien puedes leer, hay muchas cosas que sirven contra los herejes priscilianistas»²²². Es probable, por tanto, que Agustín desconociera por completo las doctrinas priscilianistas antes de la llegada de Orosio²²³.

En el momento de redactar su *Commonitorium*, Orosio debía de rondar la edad de treinta años y era un presbítero de la Iglesia bracarense recientemente ordenado, pero, pese a su juventud, debemos dejar constancia de la claridad con la que muestra las desviaciones teológicas del priscilianismo. Veamos a continuación su exposición de las doctrinas de los *doctores pravi*²²⁴ que tanto le inquietaban:

218 Mt 15, 13: «toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz». Agustín, *Ad Orosium* 1, hace una referencia clara al texto de Orosio: «quid autem opus est ire per amputandos ramos loquacissimi erroris, cuius radicem effodere atque exstirpare compendium est...?».

219 Cf. 1 Co 3, 7.

220 K. D. DAUR lee *apud me*, entendiendo así que Orosio ayudará a Agustín en su labor de corrección doctrinal. En cambio, G. Schepss prefiere la lectura *apud te*, esto es, la sola presencia de Agustín bastará para rectificar a los fieles.

221 Cf. Ap 2, 17.

222 Agustín, *Ad Orosium* 1, 1: «in quibusdam opusculis nostris, quae vel legisti, vel legere poteris, multa dicta sunt, quae valeant adversus haeresim Priscillianistarum». En concreto le remite a sus escritos contra los maniqueos.

223 J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 100, n. 77.

224 Orosio, *Comm.* 1, 3. El uso del título de doctor por personas ajenas a la jerarquía eclesiástica fue condenado en el concilio I de Zaragoza; M. V. ESCRIBANO, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista*, 1988, p. 79.

Comm. 1, 3: «Breviter ergo et quid ante male plantatum convalvit et quid postea peius insertum praevaluit, ostendam».

1, 3: «Así pues, te referiré brevemente qué enraizamiento del mal tomó cuerpo antes y qué injerto peor prevaleció después».

II.2. LA ACUSACIÓN DE MANIQUEÍSMO. ORIGEN Y DEVENIR DEL ALMA

La primera imputación contra Prisciliano es la de maniqueísmo. Es una acusación típica de la literatura antipriscilianista²²⁵. Sobre este punto, también Agustín remitió al presbítero a sus escritos antimaniqueos; esta indicación parece que pudo realizarse primero verbalmente, en las conversaciones previas al *Commonitorium* mantenidas con Orosio. En ese momento, en la exposición oral de los postulados priscilianistas, el obispo de Hipona habría reconocido su similitud con los mantenidos por los maniqueos, tal como aparece en el *Ad Orosium*²²⁶. No obstante, cuando el presbítero redacta el *Commonitorium*, incide en considerar a Prisciliano no ya como igual a los maniqueos sino incluso peor que ellos. La razón que se esgrime es que para sus fines Prisciliano utilizaba también el Antiguo Testamento. Como es sabido, los maniqueos rechazaban las asperezas del Antiguo Testamento, al que consideraban lleno de historias inmorales²²⁷. A partir de aquí Orosio explica la doctrina priscilianista sobre la génesis y naturaleza del alma²²⁸.

Comm. 2, 1: «Priscillianus primum in eo Manichaeis miserior, quod ex veteri quoque testamento haeresim confirmavit, docens animam quae a deo nata sit de quodam promptuario procedere, profiteri ante deum se pugnaturam, instrui adhortatu angelorum»²²⁹.

2, 1: «En primer lugar, Prisciliano fue más desgraciado que los maniqueos ya que confirmó su herejía también a partir del Antiguo Testamento, al enseñar que el alma, que nace de Dios, procede de un depósito (*promptuarium*), declara ante Dios que combatirá y es instruida con la exhortación de los ángeles».

225 Por lo que se deduce del contenido de los *Tratados*, dicha imputación se encuentra, antes que en Orosio, en las acusaciones de Hidacio de Mérida y de Itacio de Ossonoba, también en Filastro de Brescia; véase S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «Historia del pensamiento religioso hispano-romano», en *Historia de la Teología Española* I, 1983, pp. 141s. Agustín, en su respuesta a Orosio, no va más allá de considerar el priscilianismo como una versión del maniqueísmo –sin duda porque reconoció los abundantes elementos maniqueos contenidos en la exposición de Orosio–, y centra su interés en cuestionar el origenismo.

226 Agustín, *Ad Orosium* 1.

227 Cf. por ejemplo Agustín, *Conf.* III 7, 12.

228 La cuestión de la naturaleza y origen del alma es un misterio de preocupación constante para Agustín; véase L. ROBLES, «San Agustín y la cuestión priscilianista sobre el origen del alma», *Augustinus* 25, 1980, pp. 51-69: el obispo de Hipona evoluciona desde una opinión neoplatónica (*De quantitate animae*, año 388) a una posición escéptica y de incertidumbre. En *De libero arbitrio* (años 388-395) presenta cuatro posibles teorías, que recuerda en la *Ep.* 166 3, 6 (año 415) dirigida a Jerónimo: a) que las almas se propagan de la que se dio a Adán; b) que a cada hombre se le da un alma nueva; c) que preexisten antes de unirse al cuerpo por designio divino; y d) que preexisten antes de unirse al cuerpo por voluntad propia; pero duda sobre cuál de ellas es la adecuada para explicar la transmisión del pecado original. Así pues, en 415, cuando ha de responder a Orosio sobre la cuestión del origen del alma, tampoco Agustín tiene certezas sobre este asunto, aunque sí sabe señalar algunos errores.

229 *Instrui adhortatu angelorum* es la lectura de K. D. DAUR, mientras que la edición de G. SCHEPSS recoge *instrui adoratu angelorum* (esto es, el alma es instruida con la adoración de los ángeles).

Según la tradición antipriscilianista, los seguidores de Prisciliano consideran el alma humana como sustancia o parte de Dios²³⁰; éste es uno de los dieciséis errores que Toribio de Astorga encuentra a mediados del siglo v en el priscilianismo gallego²³¹. En el *Commonitorium*, Orosio muestra cómo, para los priscilianistas, el alma²³² tiene un origen divino («*animam quae a deo nata sit*»), aunque no aclara si es efectivamente de su misma sustancia; en todo caso, no hay referencia a la creación *ex nihilo* y sí parece estar referido al emanatismo de raíz gnóstica. A partir de aquí, podemos interpretar que el alma se guarda en un receptáculo o depósito (*promptuarium*)²³³, donde preexiste; siendo por tanto su existencia anterior a la del cuerpo humano. Desde este *promptuarium* parte el alma humana y emprende un proceso o recorrido –un «descenso» dice Orosio²³⁴– a través de los círculos celestes hasta manifestarse en la materia. Su primer acto es una declaración ante Dios de que combatirá, lo que creemos que debe entenderse como la realización de una especie de profesión de fe; la vida terrenal se presenta como una lucha para mantener la pureza primitiva. Tras esta declaración, los ángeles la instruyen («*instrui adhortatu angelorum*»²³⁵) en las doctrinas necesarias.

230 Agustín, *Conf.* IV 16, 31, muestra cómo, también para el maniqueo, el alma humana es considerada parte de la sustancia divina.

231 M. SOTOMAYOR, «La Iglesia en la España romana», 1979, p. 262. Algunas de las proposiciones condenadas por Toribio de Astorga resultan tan próximas a las indicadas por Orosio que parece probable su dependencia (H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, p. 278). El emanatismo fue condenado por el Concilio I de Toledo (año 400).

232 ¿El alma o las almas? Recientemente, Eszter SPÄT ha publicado un interesante artículo («The *Commonitorium* of Orosius on the teachings of the priscillianists», *AAnthHung* 38, 1998, 357-379) en el que considera la teoría priscilianista del alma, tal como la expone Orosio, como la plasmación del mito maniqueo del descenso y captura del alma. Señala que, en este primer texto, la alusión al alma no estaría referida a cada una de las almas de los hombres, sino a una única alma universal: «the idea of individual descent of the single human soul cannot be fitted into either the Gnostic or the Manichaean movement. Both the Gnostic and their spiritual heirs the Manichaeans taught the primal, pre-cosmic fall of the soul, speaking not of 'souls', but of a single Universal Soul, of 'divine substance' fallen from the eternal divine world through a chain of tragic events»; en p. 364 resume: «so if we carefully examine and consider the symbolism of the Manichaean myth and the exact words used by the Ecclesiastical Fathers (...) we have to realize, that the 'anima' of Orosius' *Commonitorium* is not the individual soul ready to descend and fight, but the weapon or soul of the Primal Man (...), that is the 'Universal Soul' whose fate it is to get stuck down here and be shut into bodies and which is the real protagonist of the Manichaean myth». En la exposición del significado del *Commonitorium* que hemos realizado en este trabajo no seguimos esta interpretación. Conviene señalar el carácter ambiguo del texto de Orosio en este punto, que efectivamente se expresa en singular (incluso: «animam... in corpora diversa contrudi»). En otros lugares, sin embargo, habla de diversas almas para diversos cuerpos: en la carta de Prisciliano se dice «tipos de almas» («in animarum typis») y en la cita de la parábola del sembrador de *Memoria apostolorum* se indica que este sembrador es «qui animas captas spargeret in corpora diversa». No obstante, dicho artículo presenta un buen número de paralelismos entre el texto orosiano y el mito maniqueo sobre el origen del alma, de lo que se deduce la presencia de abundantes elementos maniqueos en la fuente del texto de Orosio.

233 Podemos traducir *promptuarium* como «depósito». Otra interpretación posible es la que indica Jerónimo (*Ep.* 126, 1) quien, tras apuntar que Prisciliano considera el alma como una emanación de la sustancia de Dios, señala como errónea la creencia de que Dios, una vez creadas las almas, las guarda en un tesoro (*thesaurus*). En toda la obra de Orosio el término *promptuarium* sólo aparece en esta ocasión. E. SPÄT, «The *Commonitorium*...», 1998, p. 366 interpreta «animam... de quodam promptuario procedere» de la siguiente forma: «promptuarium is therefore presumably a Latin translation of tamiëion in Greek and Copt texts, and its original meaning was probably 'world', 'kingdom' or 'dwelling' (i.e. of the Light). The kingdom of Light is where the Primal Man and the Soul descended from fight».

234 La idea de descenso o caída es claramente una doctrina gnóstica, una inmersión en la condición humana, en la materia. No obstante, la idea de descenso es tradicional y también puede encontrarse referida al alma cósmica, arquetípica, del neoplatonismo.

235 Cf. n. 229. Una interpretación diferente es la de E. SPÄT, «The *Commonitorium*...», 1998, p. 367. El texto latino, según la lectura de Scheeps, dice: «et instrui adoratu angelorum»; Spät, que sigue esta edición, interpreta: «in the

El descenso de las almas a los cuerpos se realiza a través de los círculos celestes; en este lugar están situados los «principados malignos». Entre estos principados del mal se produce un enfrentamiento por la posesión del alma, del que sale un «príncipe vencedor». Éste se apodera del alma y la envía a un cuerpo. Bajo la jurisdicción del príncipe vencedor, el alma se impone en el cuerpo como la marca, el signo, el sello de un precepto (*chirographum*) negativo; pues se halla subordinada al poder de este príncipe del mal.

Comm. 2, 1: «dehinc descendentem per quosdam circulos a principatibus malignis capi et secundum voluntatem victoris principis in corpora diversa contrudi eis que adscribi chirographum».

2, 1: «Desde aquí, descendiendo a través de unos círculos, [el alma] es capturada por principados malignos, empujada hasta cuerpos diversos conforme a la voluntad del príncipe vencedor e inscrita en éstos como un precepto²³⁶ (*chirographum*)».

La hipoteca del quirógrafo supone, en cierto modo, la imposición de un destino. Su consecuencia es la afirmación de un fatalismo astrológico, la prevalencia del poder de los astros (*mathesis*²³⁷), toda vez que es el tránsito por los círculos celestes el que determina el carácter de las almas. No obstante, más tarde, la pasión y muerte de Cristo nos liberó para siempre de este *chirographum*.

Comm. 2, 1: «Vnde et mathesim praevalere firmabat asserens, quia hoc chirographum solverit Christus et affixerit cruci per passionem suam, sicut ipse Priscillianus in quadam epistula sua dicit:»

2, 1: «De lo que se servía para afirmar que el poder de los astros (*mathesis*) prevalecía, pretendiendo que Cristo saldó este precepto (*chirographum*) clavándolo en la cruz con su pasión, como el mismo Prisciliano dice en una carta suya:»

Este último pasaje de *Comm. 2, 1* es una clara referencia al texto de Col 2 14-15, según el cual Cristo «canceló la nota de cargo (=quirógrafo) que había contra nosotros, la de las prescripciones con sus cláusulas desfavorables, y las suprimió clavándolas en la cruz. Y, una vez

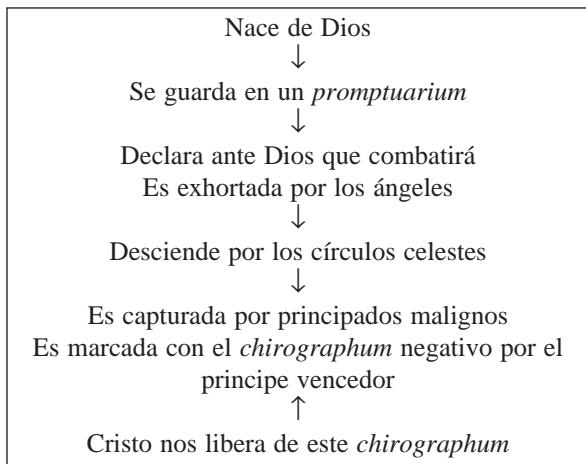
place of 'adoratu' presumably 'adornatu' was written originally... If we translate *adornatu* (*adoratu*) as armor (or equipment), the 'instrui adoratu angelorum' instantly gains sense (...) the Primal Man that 'is armed by the armor/equipment of angels (five virtues)' or 'by the act of putting on the angels as an armor'. Añade: «it is feasible that Orosius did not quite understand the written source he was using».

236 El término *chirographum* se encuentra tres veces en el *Commonitorium*, y no vuelve a aparecer en el resto de la obra de Orosio. Su significado equivaldría a «precepto escrito»; es decir, tendría por un lado el carácter de impronta o marca, y, por otro, el de orden o mandato de un superior; unas veces con consecuencias negativas, como en este caso; otras veces, como veremos, con consecuencias positivas. A. D'ALÈS, *Priscillien*, 1936, p. 17, lo traduce como «sentence écrite».

237 *Mathesis*: Astrología. Podría relacionarse con Rm 8, 1: «ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús», y Rm 8, 39: «ni la altura ni la profundidad...», en relación implícita con la prevalencia de esta liberación sobre las fuerzas cósmicas; aunque, ciertamente, la liberación que expresan estos textos es mucho más amplia. El término *mathesis* sólo aparece una vez en la obra de Orosio.

despojados los Principados y las Potestades, los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal»²³⁸. Pero no acaba aquí la doctrina del quirógrafo; por un lado, Orosio insiste en el poder de los astros; por otro, nos encontramos la mención de un «quirógrafo divino» en una carta del mismo Prisciliano.

ORIGEN Y DEVENIR DEL ALMA
(según la imputación de Orosio, *Comm.* 2, 1)



II.3. LA CARTA DE PRISCILIANO SOBRE EL ALMA

El *Commonitorium* contiene textualmente citada una problemática carta de Prisciliano, cuya efectiva autoría se discute²³⁹. Este texto atribuido a Prisciliano sólo lo conocemos por Orosio.

El contenido de este fragmento es difícil de interpretar, tan sólo parece quedar clara la existencia de diferentes tipos de almas y la presencia en el ser humano de elementos de origen opuesto: espirituales y materiales. Asimismo se nos dice que el primer círculo cósmico que atraviesan las almas que van a encarnarse está gobernado por los patriarcas, los cuales marcan las almas con un quirógrafo divino (*divinum chirographum*), y que el poder de los patriarcas sobre las almas se impone al de la milicia zodiacal (*formalis militiae*).

El texto de la carta de Prisciliano, y su posible traducción, es el siguiente:

²³⁸ Col 2, 14-15. La *Vulgata* traduce «*chirographum*». Agustín, *Ep.* 190, 24, señala también que la muerte de Cristo rompe el decreto de muerte del quirógrafo.

²³⁹ Sobre la problemática de su autenticidad y carácter herético, véase H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, p. 253. Su exégesis resulta difícil y su valoración ha sido muy diferente según haya sido interpretada por partidarios o detractores de la doctrina de Prisciliano. El vocabulario comparte términos con los tratados de Würzburg y el estilo no es muy diferente. Sobre su autenticidad, S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 151, señala: «por el análisis lingüístico hay que decir que el texto puede perfectamente ser de la misma mano que ha escrito los *Tratados*».

Comm. 2, 2: «Haec prima sapientia est in animarum typis divinarum virtutum intellegere naturas et corporis dispositionem. In qua obligatum caelum videtur et terra omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare»²⁴⁰. Nam primum dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum, angelorum et dei et omnium animarum consensibus fabricatum patriarchae tenent, qui contra formalis militiae opus possident, et reliqua».

2, 2: «“Esta es la primera sabiduría: reconocer, en los tipos de almas, las naturalezas de los poderes divinos y la disposición del cuerpo. En esto parece el cielo comprometido, y la tierra y todos los principados del siglo parecen, coaligados, superar las disposiciones de los santos. En efecto, el primer círculo de Dios y el precepto (*chirographum*) divino de las almas que se han de enviar a la carne²⁴¹ –fabricado con los consentimientos de los ángeles, de Dios y de todas las almas– lo tienen los patriarcas, que poseen el poder contra²⁴² la obra de la milicia zodiacal (*formalis militiae*²⁴³), y lo demás”».

A diferencia de *Comm. 2, 1*, en la carta de Prisciliano se introducen las figuras de los patriarcas²⁴⁴ y del «quirógrafo divino». Por lo tanto, habría que diferenciar entre las afirmaciones propias de Prisciliano –la carta– y las atribuidas a él por Orosio, quien utiliza sus fuentes con una clara tendenciosidad, interpretándolas de la forma más favorable a sus acusaciones.

La carta parece contener elementos gnósticos –como la referencia a la *prima sapientia*²⁴⁵– y maniqueos²⁴⁶. Por nuestra parte, no encontramos razones suficientes para impugnar que el autor

240 Sobre este punto hay una diferencia sustancial entre la lectura de G. SCHEPSS: «omnesque principatus saeculi videntur adstricti; sanctorum vero dispositiones superare»; y la de K. D. DAUR, que elimina el punto y coma y, siguiendo el códice B, omite *vero*: «omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare». La traducción en el primer caso sería: «todos los principados del siglo parecen coaligados; pero las disposiciones de los santos son superiores»; y en el segundo: «todos los principados del siglo parecen, coaligados, superar las disposiciones de los santos». La dificultad del texto, tanto manuscrita como por su propio contenido, permite diversas interpretaciones. Aquí seguimos la lectura de Daur.

241 Nótese la diferencia entre el texto propio de Orosio (*Comm. 2, 1*), que habla de «descenso» de las almas, y el texto de la carta, que habla de «enviarlas» a la carne; S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 149.

242 *Ibidem*, p. 148; Fernández Ardanaz interpreta *contra* como preposición, no como adverbio, lo que otorga sentido completo a la oración, que de no ser así quedaría interrumpida: «los que por el contrario poseen la obra de la milicia zodiacal..., y lo demás».

243 Para la traducción de *formalis militiae* seguimos la interpretación de H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, pp. 254-255, quien menciona suficientes ejemplos en los que el sustantivo *forma* aparece en un contexto astrológico.

244 En la carta también se les denomina «santos»; S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 152, recuerda que éste es el título dado a los patriarcas en los *Tratados* priscilianistas.

245 E. SPÄT, «The *Commonitorium*...», 1998, pp. 370s: «'Prima sapientia' is simply the knowledge necessary for salvation (for the liberation of the soul from the prison of matter, darkness), that is the redeeming Gnosis (...). The first step of the Gnosis is to be aware that man's soul is of divine origin, and that its constituents are the five divine virtues or spiritual qualities of the Kingdom of Light (...). The meaning of the text therefore is: "The Gnosis is... to understand... the disposition of the world (body), in which the sky, the earth and all the princes of the material world are seen to be bound"».

246 Sobre la presencia de elementos gnósticos y maniqueos, *Ibidem*, p. 373: «the phrase "sanctorum vero dispositiones superare" fits into these chain of thoughts: Gnosis is to understand the nature of the divine souls, the arrangement of the material world and (through this understanding) "overcome the arrangement of the holy elements (in matter)»». El autor de la carta –continúa Spät– debía conocer bien la tradición maniquea: «the composer was a Manichee or at least exceedingly familiar with Manichean teachings –much more than it could be supposed of Orosius»; lo que le lleva a excluir de su autoría a Prisciliano.

de la carta sea en efecto Prisciliano, tal como dice Orosio. El contenido del texto, según nuestra interpretación, resulta coherente; señalaría que la *prima sapientia* consiste en *intelligere* dos cosas: a) respecto de las almas, reconocer en ellas la variedad de las virtudes-poderes divinos («...in animarum typis divinarum virtutum intellegere naturas»), y que el poder superior de los patriarcas es el que impone el quirógrafo divino en las almas que han de ser enviadas a la carne («*primum dei circulum et mittendarum in carne animarum divinum chirographum... patriarchae tenent*»); b) en oposición a esto, respecto de la disposición del cuerpo, habría que reconocer la intervención de cielo y tierra, no sólo de los santos (=los patriarcas) sino también de los principados del siglo («*obligatum caelum videtur et terra omnesque principatus saeculi videntur adstricti sanctorum dispositiones superare*»); quedando sin dilucidar la prevalencia de unas u otras fuerzas²⁴⁷.

La carta nos presenta, pues, una antropología dualista, que distingue y contrapone influencias diferenciadas para el cuerpo y el alma humana. ¿Cuál es entonces el poder de los principados del siglo? Podemos interpretar que la venida de Cristo nos liberó del quirógrafo maléfico que pesaba sobre las almas, mencionado en *Comm.* 2, 1. Desde entonces, sólo desde entonces, los principados malignos no tienen poder sobre las almas, que pertenecen a la jurisdicción de las fuerzas divinas; y son los patriarcas los que disponen ahora del poder de imponer a las almas el quirógrafo divino. Todo esto nos indicaría un cambio sustantivo en el destino de las almas, que ahora se hallan facultadas para obrar el bien. Con todo, parece que no ha desaparecido completamente el poder de los astros sobre el ser humano, pues al menos queda por dilucidar la jurisdicción del ámbito material: el cuerpo humano.

Insistiendo en esta cuestión, Orosio prosigue su exposición de los postulados priscilianistas. A continuación de la carta, el presbítero aborda el tema de la influencias externas sobre el alma y el cuerpo humano. El texto que sigue en el *Commonitorium* permite pensar en un dualismo de raíz gnóstico-maniquea, ya que tanto los patriarcas como las estrellas influyen para bien y para mal en el hombre.

II.4. SUJECIÓN DE LAS PARTES DEL ALMA A LOS PATRIARCAS Y DE LAS PARTES DEL CUERPO AL ZODIACO

Como consecuencia de esta influencia de la astrología (*mathesis*), Orosio acusa a los priscilianistas de afirmar una cierta supeditación del hombre al poder de las estrellas. El tema no es nuevo. Distintas correspondencias entre los doce signos del Zodiaco, las doce partes del cuerpo, los doce apóstoles, los doce patriarcas, los doce meses del año, etc., se pueden rastrear en escritos muy diversos, desde textos clásicos a la especulación rabínica, el gnosticismo, el maniqueísmo, Filón, Clemente, Zenón de Verona, etc., e incluso en Agustín²⁴⁸. Orosio nos presenta una doctrina dualista en la que los miembros del alma (que, por tanto, se compone de partes) están supeditados al poder de los Patriarcas y, a su vez, los miembros del cuerpo se supeditan al Zodiaco.

247 La inclusión u omisión en el texto de la partícula *vero* modificaría, claro está, el significado del párrafo en otro sentido.

248 Agustín, *Exp. Psalm.* 55, 5. Véase también J. DANÉLOU, «Les douze apôtres et le zodiaque», *Vigiliae Christianae* 13, 1959, pp. 14-21. Como precedente pagano podemos citar, entre otros, a Manilio, quien compuso a comienzos del siglo I d. C. un poema latino titulado *Astronomica* en el que, entre otras cosas, trata la influencia en el hombre de los doce signos zodiacales (cf. por ejemplo, *Astron.* IV 121-293).

Comm. 2, 3: «Tradidit autem nomina patriarcharum membra esse animae, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Levi in corde, Benjamin in femoribus, et similia. Contra autem in membris corporis caeli signa esse disposita, id est arietem in capite, taurum in cervice, geminos in brachiis, cancrum in pectore et cetera, volens subintellegi tenebras aeternas et ex his principem mundi processisse».

2, 3: «Así, [Prisciliano] transmitió la doctrina de que los nombres de los patriarcas eran las partes del alma, porque Rubén estaba en la cabeza, Judá en el pecho, Leví en el corazón, Benjamín en los muslos, y así sucesivamente. Por otro lado, enseñó que los signos del cielo han sido dispuestos en las partes del cuerpo, es decir, el carnero en la cabeza, el toro en la cerviz, los gemelos en los brazos, el cangrejo en el pecho, etcétera, pretendiendo que las tinieblas se comprendieran en cierto modo como eternas y que de ellas surgió el Príncipe del mundo».

Un esquema de la doctrina atribuida a Prisciliano es el siguiente: a) Los patriarcas gobiernan las partes del alma; b) Los signos zodiacales gobiernan las partes del cuerpo.

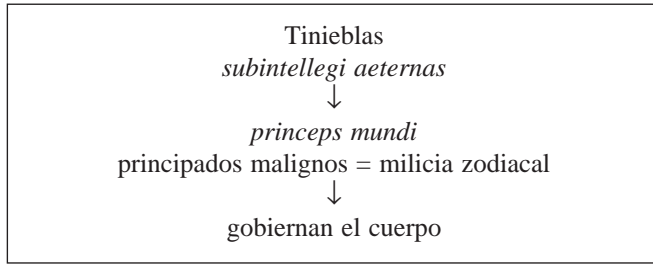
<p>Patriarcas → <i>Alma</i> Rubén (cabeza), Judá (pecho), Leví (corazón), Benjamín (muslos), etc.</p>
<p>Zodiaco → <i>Cuerpo</i> Aries (cabeza), Cáncer (pecho), Tauro (cerviz), Géminis (brazos), etc.</p>

Nos encontramos aquí ante una antítesis alma-cuerpo, que sin duda es propiamente el antagonismo que enfrenta el bien y el mal, el mundo de la luz y el mundo de las tinieblas. Vemos un esquema dualista de origen maniqueo: la oposición entre dos principios. El mal procede de la invasión del «reino de la luz» por el «reino de las tinieblas», el alma pertenece al primero y debe liberarse de la acción coactiva a la que se ve sometida. Para el gnóstico-maniqueo el alma debía desprenderse, destilarse de la maldad material que la encadena para fusionarse de nuevo con el reino de la luz, al cual pertenece por naturaleza.

Finalmente, esta doctrina atribuida a Prisciliano termina con una afirmación contundente y misteriosa: «*volens subintellegi tenebras aeternas et ex his principem mundi processisse*». El mundo de las tinieblas es el del Zodiaco. En cuanto a su naturaleza y origen, se afirma su eternidad. Se presenta la figura del *princeps mundi*, el «Señor de este mundo», es decir el propio Satanás²⁴⁹, señor de un número indefinido de poderes maléficos, de demonios, que ejercen su poder sobre el *mundus*. A continuación Orosio explica cómo el priscilianismo apoya estas doctrinas acudiendo a los apócrifos.

249 Jn 12, 31; 16, 11; Ap 12, 9-10.

INFLUENCIAS MALÉFICAS SOBRE EL SER HUMANO
(según la imputación de Orosio, *Comm.* 2, 3)



II.5. MEMORIA APOSTOLORVM: LA DOCTRINA SECRETA DEL SEMBRADOR DE LAS ALMAS

La valoración como inspirados de algunos libros no incluidos en el canon es una de las principales acusaciones dirigidas contra Prisciliano y sus seguidores. En realidad muchos de los elementos característicos del priscilianismo tienen un antecedente en la literatura apócrifa. *Memoria apostolorum*²⁵⁰ es un evangelio gnóstico-maniqueo; en él se relata la parábola del sembrador pero se le da un significado sorprendente:

Comm. 2, 4: «et hoc ipsum confirmans ex libro quodam, qui inscribitur “*memoria apostolorum*”, ubi salvator interrogari a discipulis videtur secreto et ostendere de parabola evangelica quae habet: *Exiit seminans seminare, quia non fuerit seminator bonus, asserens quia, si bonus fuisset, non fuisset negligens, non vel secus viam vel in petrosis vel in incultis iaceret semen, volens intellegi hunc esse seminantem, qui animas captas spargeret in corpora diversa quae vellet*».

2, 4: «Y probando esto mismo en un libro que se titula *Memoria apostolorum*, donde, al parecer, el Salvador es interrogado en secreto por los discípulos y, de la parábola evangélica que dice *salió el sembrador a sembrar*²⁵¹, enseña que no fue bueno el sembrador, ya que si hubiese sido bueno, no habría sido negligente, ni habría arrojado la semilla junto al camino, en pedregales o en lugares incultos, queriendo dar a entender que éste era el sembrador que esparcía las almas cautivas por los diversos cuerpos según su arbitrio».

Esta interpretación de la parábola de Mateo se presenta como una doctrina secreta, perteneciente al círculo de los discípulos de Cristo, a quienes Él se la habría revelado. Su contenido tiene, por tanto, un carácter privado, iniciático. Estamos ante una leyenda gnóstica, ante una doctrina esotérica sobre la inclusión en el mundo del alma humana, originalmente buena, que se ve influida por unas fuerzas ajenas e incontroladas procedentes del mal. Contiene la alusión a un mensaje más profundo y secreto sólo accesible a un grupo de «elegidos».

250 Ver A. de SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 1996, pp. 64s, y H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, p. 256, quien detalla los elementos maniqueos del texto. La utilización de apócrifos fue condenada por el canon 12 del Concilio I de Toledo (año 400). *Memoria apostolorum* es considerado por Toribio de Astorga como un libro *blasphemissimus*.

251 Parábola del sembrador: Mt 13, 1-9.

Pero ¿quién es este sembrador negligente señalado por Cristo-Salvador? El contexto conduce a identificarlo con el *princeps mundi*²⁵² (=Satanás) mencionado en *Comm.* 2, 3. Su labor («*qui animas captas spargeret in corpora diversa*») daría lugar a los diferentes tipos de almas. La captura de las almas permitiría la imposición del quirógrafo por el «príncipe del mal» mencionado en *Comm.* 2, 1. Su siembra descuidada («*si bonus fuisset, non fuisset negligens, non vel secus viam vel in petrosis vel in incultis iaceret semen*») es imagen de la desigualdad de las condiciones en el nacimiento y, por extensión, de la diversidad de los destinos humanos.

II.6. MEMORIA APOSTOLORVM: ORIGEN DE LA LLUVIA Y EL TRUENO

Hemos visto hasta ahora que, entre las influencias negativas sobre el ser humano, Orosio menciona genéricamente la de los «principados malignos», entre éstos habría que incluir el *princeps ignis* y el *princeps humidorum* que son mencionados a continuación. La segunda información que nos da Orosio sobre el contenido de *Memoria apostolorum* se refiere al origen de la lluvia y el trueno. Se trata de un mito de origen maniqueo²⁵³, aunque la idea general de que las tormentas eléctricas tienen una causa demoníaca puede ser aceptada comúnmente²⁵⁴. Orosio menciona un *princeps humidorum* y un *princeps ignis* cuyo rango debemos situarlo entre los poderes zodiacales que gobiernan el cuerpo humano.

Comm. 2, 5: «*In quo etiam libro de principe humidorum et de principe ignis plurima dicta sunt volens intellegi arte, non potentia dei omnia bona agi in hoc mundo. Dicit enim esse virginem quandam lucem, quam deus volens dare pluuiam hominibus principi humidorum ostendat, qui dum eam apprehendere cupit, commotus consudet et pluuiam faciat et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet*».

2, 5: «En este libro también se dicen muchas cosas del Príncipe de las sustancias húmedas y del Príncipe del fuego, queriendo dar a entender que todas las cosas buenas se hacen en este mundo con el artificio de Dios, y no con su poder. Dice así que la luz es una virgen que Dios, queriendo dar la lluvia a los hombres, muestra al Príncipe de las sustancias húmedas, para que éste, al desear cogerla, excitado, sude copiosamente y produzca la lluvia y, al haber sido rechazado, de su mugido surja el trueno».

El texto contiene además otros elementos. Es ambiguo cuando dice: «*arte, non potentia dei omnia bona agi in hoc mundo*». ¿Qué significa esto? Quizá podamos interpretarlo como que todas las cosas sirven a Dios en cuanto que son permitidas por Él, pero que no todas han sido hechas por Él. Asimismo contiene elementos antitéticos tradicionales de origen maniqueo: una clara contraposición entre la luz y las tinieblas, que es la misma del alma y el cuerpo, y entre pureza (Virgen-Luz) y maldad. Si anteriormente hemos visto cómo de las tinieblas procede el *princeps mundi*, debemos establecer el mismo origen para el *princeps ignis* y el *princeps humidorum* que producen el fuego y la lluvia.

252 P. M. SÁENZ DE ARGANDOÑA, «El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano ¿Una nueva antropología?», *Compostellanum* XXXV, 1990, pp. 333 y 341.

253 E. SPÄT, «The *Commonitorium*...», 1998, pp. 374s.

254 H. CHADWICK, *Prisciliano*, 1978, pp. 256s: «Porfirio trata esta creencia (*De abstinentia* II 40) como verdad universalmente aceptada».

II.7. DOCTRINA TRINITARIA

Finalmente, la relación de doctrinas atribuidas a Prisciliano termina refiriéndose al recurrente tema de la Trinidad²⁵⁵. Ésta es una de las tesis centrales del priscilianismo, pero su complejidad es resumida habitualmente en las palabras que aquí le atribuye Orosio. Éste afirma que el priscilianismo rechaza la existencia separada de las tres personas de la Trinidad, proclamando a su vez que las tres (Padre, Hijo y Espíritu Santo) eran uno solo: Cristo.

Comm. 2, 6: «Trinitatem autem solo verbo loquebatur; nam unionem absque ulla existentia aut proprietate asserens sublato “et” patrem, filium, spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat»

2, 6: «Además mencionaba la Trinidad con un solo nombre, pues sostenía la unión sin existencia ni propiedad algunas, y, quitado el “y”, enseñaba que este Padre, Hijo, Espíritu Santo era Cristo único»

Hay que señalar que la imputación orosiana es diferente de la teología trinitaria priscilianista. Como alternativa al arrianismo y como rechazo a toda posible idea de subordinación, Prisciliano concentra la Trinidad en Cristo. Cristo es único Dios y Espíritu Santo. Por su parte, Agustín, en su respuesta a Orosio, lo acusa de sabelianismo: «*Priscillianus Sabellianum antiquum dogma restituit, ibi ipse Pater qui Filius, qui et Spiritus sanctus perhibetur*»²⁵⁶. Esta imputación, sin embargo, es una simplificación interesada de la doctrina de Prisciliano, quien proclama la igualdad de las personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, como único Dios, y su comprensión de Dios a través de Cristo²⁵⁷. Pero esta explicación no se encuentra ni se podría deducir del texto de Orosio. Hay que tener presente que el objetivo del presbítero hispano no es la apreciación de los contenidos exactos de la doctrina trinitaria priscilianista, sino el realizar un escrito incriminatorio, y esta doctrina, tal como aparece expuesta por Orosio y tal como éste probablemente la explicó a Agustín, no es ortodoxa²⁵⁸.

255 Sobre el concepto trinitario de Prisciliano, cf. A. ORBE, «Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista», *Gregorianum* 49, 1968, pp. 510-562, que estudia el escrito priscilianista *De trinitate Fidei catholicae*, el cual revela una concepción mucho más compleja que la despachada en una frase por Orosio. Sobre la doctrina trinitaria priscilianista, concluye, p. 562: «la lógica es perfecta; y no por errónea merece el veredicto de superficial. Nadie entre los modalistas ha descubierto mejor que él las fronteras entre la Binidad (Padre e Hijo, *sensus et verbum*) y el tercer miembro. Ninguno apura con tanto nervio los argumentos del IV evangelio».

256 Agustín, *Ad Orosium* 4: «Prisciliano había restituido el antiguo dogma de Sabelio, según el cual es el mismo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo». Y la misma opinión en *De haeresibus* 70, 2: «de Christo Sabellianam sectam tenent eundem ipsum esse dicentes, non solum Filium, sed etiam Patrem, et Spiritum sanctum» («adoptan la secta de Sabelio en lo referente Cristo, diciendo que éste mismo es a la vez no sólo el Hijo, sino también el Padre y el Espíritu Santo»).

257 Sobre la importancia de la cuestión trinitaria en el pensamiento de Prisciliano, véase S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, pp. 73-75, que analiza el cambio de perspectiva que representa la visión cristológica y trinitaria de Prisciliano: «Prisciliano proyecta una visión igualitaria de las personas divinas, rechazando todo elemento que sepa a subordinacionismo o jerarquismo» y concentra «la Trinidad entera en la persona de Cristo»; «lo divino se ha revelado en Cristo, por lo tanto, para conocer lo divino hay que partir de Cristo-Jesús»; esta nueva visión es un giro copernicano: «los griegos partían del concepto de lo divino y lo aplicaban a Cristo, Prisciliano parte de la realidad de Cristo Jesús, y desde ahí entiende lo divino».

258 U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* I, 1998, p. 561: «según este documento, la enseñanza de Prisciliano es bien clara: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres, ya que no hay ni subsistencia ni propiedad personal en virtud de lo cual puedan distinguirse. No hay más que un único Dios, que es Cristo, y este Cristo es el Padre, es el Hijo y es el Espíritu Santo. Doctrina netamente monarquiana, si la información que nos ofrece Orosio es fiel».

II.8. OROSIO Y LA TRADICIÓN ANTIPRISCILIANISTA

Hasta aquí la exposición de las doctrinas priscilianistas por parte de Orosio. Hemos visto cómo, envolviendo su viaje en un ambiente providencial («he sido enviado a ti por Dios... movido por una fuerza oculta, hasta que arribé al litoral de esta tierra»²⁵⁹), Orosio se presentó ante el obispo de Hipona para exponer las controversias doctrinales que sufría su tierra: «que ahora, cultivada de forma inadecuada, muestra ingratos frutos»²⁶⁰. En cierto modo, se ve a sí mismo como aquél que lo deja todo para buscar un tesoro: «hazme para mi dilecta dueña el mercader idóneo tras haber encontrado la perla»²⁶¹. No obstante, nunca llega a considerarse como representante ante Agustín de la Iglesia de su patria: «salí de mi patria... sin obligación, sin consentimiento...»²⁶². Por lo tanto, realizó el viaje a África a título personal, tal vez aprovechando la ocasión que le ofreció la persecución de los bárbaros hasta la playa²⁶³.

Orosio realiza en el *Commonitorium* una interpretación de las doctrinas de Prisciliano y sus seguidores que se inserta de lleno en la tradición antipriscilianista. Pero, ¿qué conocimiento tiene de dichas doctrinas? Por un lado, hay que reconocerle una considerable preparación; de la lectura del *Commonitorium* podemos deducir que Orosio, a pesar de ser sólo un joven presbítero, muestra un conocimiento amplio de las doctrinas imputadas a Prisciliano y, sobre todo, un conocimiento de primera mano, resultado de su enfrentamiento personal con los «falsos doctores» priscilianistas²⁶⁴: «*dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus*»²⁶⁵. Esta afirmación sola explicaría su interés y buena documentación a la hora de hacer su relación de errores priscilianistas: maniqueísmo, doctrina de que las almas preexisten en un *promptuarium*, fatalismo astrológico, doctrina trinitaria de tendencia sabeliana, utilización de apócrifos, como el libro titulado *Memoria apostolorum*.

Un tema importante es saber si cuando Orosio redacta sus acusaciones priscilianistas y originistas en el *Commonitorium* lo hace de memoria o si, por el contrario, dispone de algún tipo de fuente delante de sus ojos. La respuesta a esta cuestión es problemática. Por una parte, es conocida la tesis que hace depender la información de Orosio del *Apologético* (perdido) de Itacio de Ossoyoba, libro redactado en una fecha imprecisa del conflicto y que estaba destinado a probar el carácter herético de las doctrinas priscilianistas. Según esta hipótesis, Orosio habría dispuesto en

259 Orosio, *Comm.* 1, 3: «ad te per Deum missus sum... occulta quadam vi actus, donec in istius terrae litus allatus sum».

260 Orosio, *Comm.* 1, 2: «quae nunc ingratos fructus insincere culta exhibet».

261 Orosio, *Comm.* 1, 3: «fac me ad dilectam dominam meam idoneum negotiatorem inventa margarita». Mt 13, 45-46: «también es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra». Esta imagen, aplicada a sí mismo, también la emplea Agustín, *Conf.* VIII 1, 2.

262 Orosio, *Comm.* 1, 3: «sine necessitate, sine consensu de patria egressus sum».

263 Orosio, *Hist.* III 20, 6-7.

264 En relación con esto, cabe preguntarse si el *Commonitorium* es una fuente fidedigna sobre el priscilianismo de las primeras décadas del siglo V, o si, por el contrario, recoge únicamente imputaciones antipriscilianistas anteriores. En nuestra opinión, Orosio da testimonio de la enorme dimensión contemporánea del problema en su enfrentamiento personal contra los *doctores* priscilianistas, pero, sus acusaciones no son siempre originales; utiliza, como es lógico en un escrito de controversia, todos los argumentos de que pudo valerse y, entre éstos, las acusaciones recogidas por la tradición literaria antipriscilianista. Otras denuncias sí las argumenta personalmente: así, la utilización de apócrifos y, particularmente, el libro *Memoria apostolorum*. Igualmente la doctrina sobre la génesis del alma es objeto particular de su interés; preocupa a Orosio como también en esos momentos a Agustín, y le conducirá hasta Jerónimo.

265 Orosio, *Comm.* 1, 3: «hemos sido lacerados con más gravedad por doctores depravados que por cruentísimos enemigos».

algun momento de esta obra y sus acusaciones estarían cargadas de la animosidad personal contra Prisciliano que poseería su fuente²⁶⁶. Sin embargo, por otra parte, el texto del *Commonitorium* parece indicar que su autor escribe de memoria: «he expuesto con brevedad esto, como pude retenerlo»²⁶⁷. Según este texto, Orosio habría hecho su relación de postulados priscilianistas de memoria, sin fuentes de ningún tipo²⁶⁸. No obstante, es razonable preguntarse si esta falta de documentación fue total, particularmente en el caso de la carta que cita parcialmente en *Comm.* 2. En nuestra opinión, Orosio habría leído en Galicia algunos escritos antipriscilianistas y origenistas que posiblemente no pudo llevar a África dadas las circunstancias apresuradas de su viaje. Sin embargo, en dicho viaje, ocasional pero preparado desde hacía algún tiempo, debió de conseguir transportar en su equipaje algunas notas personales, propias de un joven interesado en su formación teológica, las cuales podían incluir citas más o menos amplias, como la de la famosa carta atribuida a Prisciliano. El contenido terminológico de la carta revela una autoría diferente al resto del texto orosiano, y esto no se puede confiar únicamente a la memoria. Por otra parte, la carta perfectamente puede incluirse entre los *multa opuscula* escritos por Prisciliano²⁶⁹.

* * *

En resumen, antes de su encuentro con Agustín, hallamos un Orosio entusiasta y apasionado, tal vez también exaltado hasta cierto punto: «deseando ser un instrumento útil en la casa del Señor»²⁷⁰, que llegó a África «inflamado sólo por la pasión de las Santas Escrituras»²⁷¹. Tras un primer encuentro con Agustín redactó el *Commonitorium*, rogando al obispo de Hipona que corrigiera las desviaciones doctrinales de su patria²⁷², que considera una lacra peor que la irrupción bárbara («las falsas y perniciosas doctrinas que han quebrantado a las almas de los hispanos con mucho más daño que la espada bárbara a sus cuerpos»²⁷³). La pugna contra los priscilianistas, contra los *doctores pravi* con los que se había enfrentado –probablemente sin demasiado éxito–, le preocupaba más en ese momento que la crueldad de los bárbaros; aquéllos y no éstos eran entonces sus auténticos, sus peores enemigos. El deseo de responderles adecuadamente le llevó junto al más famoso doctor de la Iglesia: Agustín.

266 B. VOLLMANN, «Priscillianus», *RE* 15, 1974, cc. 531-534. M. SOTOMAYOR, «La Iglesia en la España romana», 1979, p. 267: «del examen de algunos escritos antipriscilianistas, como el anónimo *Indiculus de haeresibus* y el *Commonitorium* de Orosio, se deduce una fuente común, que debió de ser la obra de Itacio». Por su parte, S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, «Historia del pensamiento religioso...», 1983, p. 149, señala: «en el comentario de Orosio se descubren numerosos rasgos de un esquema prefabricado, que el autor proyecta sobre el pensamiento de Prisciliano: basta observar los rasgos paralelos con el *Indiculus* (que a su vez se remontan a Ireneo) y con las acusaciones de la *Apología* de Itacio».

267 Orosio, *Comm.* 4: «hoc, sicut retinere potui, breuiter expositum est».

268 Así lo entiende J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 96, quien señala que «el presbítero galaico llegó indocumentado a África», fruto de su repentina huida, y que, por tanto, «ha redactado su opúsculo a partir de lo que ha podido recordar»; y n. 32: «tiene poca consistencia el considerar que, para la redacción de su *Commonitorium*, Orosio se apoye en una fuente antipriscilianista que sería seguramente la misma en la que se ha basado el *Indiculus de haeresibus* en su parte dedicada a los gnósticos».

269 Jerónimo, *De vir. illus.* 121.

270 Agustín, *Ep.* 166, 2: «utile vas in domo Domini desiderans».

271 Agustín, *Ep.* 169, 13: «solo sanctorum Scripturarum ardore inflammatus».

272 Orosio, *Comm.* 1, 1.

273 Agustín, *Ep.* 166, 2: «falsas perniciosasque doctrinas quae animas Hispanorum multo infelicius quam corpora barbaricus gladius trucidarunt».

CAPÍTULO III

DE ERRORE ORIGENISTARVM

III.1. DIFUSIÓN DEL ORIGENISMO EN HISPANIA: LOS AVITOS

1. Introducción. En la segunda parte del *Commonitorium*, Orosio se enfrenta al tema del origenismo. La enorme producción literaria de Orígenes fue fuente de multitud de controversias, particularmente por su exposición de los dogmas cristianos en el *Perí Arjôn*²⁷⁴, obra escrita en Alejandría entre los años 220 y 230. El texto original está prácticamente perdido, tan sólo se conservan fragmentos en la *Filocalia* y en los dos edictos condenatorios del emperador Justiniano. En cambio, se conserva íntegra la traducción latina que realizó y difundió en Occidente Rufino de Aquileya (*De principiis*), que sólo en parte es fiel al original, pues suprimió o modificó los aspectos más controvertidos respecto al dogma. La obra literaria de Orígenes es la de un exegeta y teólogo especulativo; no ofrece un pensamiento teológico cerrado sino que, a menudo, propone varias soluciones fruto de una reflexión llena de matices. Su pensamiento no se puede juzgar por un texto aislado, que podría resultar heterodoxo, ya que Orígenes, sobre cuestiones que la Iglesia no había definido, no impone sus soluciones, sino que las ofrece como una posibilidad. Este procedimiento, sin embargo, le acarrearía numerosos detractores en los siglos siguientes, cuando se lean sus textos en función de problemas dogmáticos distintos de aquéllos para los cuales fueron escritos. Sobre todo a partir de la controversia arriana, cuando apremia la necesidad de definir los dogmas católicos.

El origenismo generó importantes controversias²⁷⁵, destacamos las acontecidas en torno a los años 300, 400 y 550. En la primera, Orígenes fue defendido por Pánfilo de Cesarea frente a

274 Sobre la valoración del *Perí Arjôn* en los siglos IV al VI, véase H. CROUZEL, «Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des Principes?*», *BLE* 76, 1975, pp. 161-186.

275 Sobre la polémica origenista: H. CROUZEL, «Origène e l'origénisme: le condanne di Origène», *Augustinianum* 26, 1986, pp. 297-303, distingue seis fases en el origenismo, desde la época del propio Orígenes hasta la intervención de Justiniano.

Metodio de Filipos y Pedro de Alejandría. Este enfrentamiento fue meramente literario y no produjo ninguna intervención oficial. En cambio, la crisis de finales del siglo iv fue particularmente apasionada. Las ideas de Orígenes fueron atacadas por Epifanio de Salamina y Teófilo de Alejandría, mientras que su defensa corrió a cargo de Juan de Jerusalén. A la discusión doctrinal y exegética se añadió el conflicto personal entre Jerónimo y Rufino, antiguos amigos enfrentados ahora tras el cambio de actitud del primero, que se puso del lado de Epifanio. Entre Jerónimo y Rufino la disputa fue áspera y ni la muerte del segundo en 411 le puso fin. Los antiorigenistas consiguieron la condena de las ideas del teólogo alejandrino en un sínodo celebrado cerca de Constantinopla (400) y, ese mismo año, recibió también la condena del papa Anastasio I.

Finalmente, la última controversia contra Orígenes tuvo lugar en tiempos del emperador Justiniano. Un durísimo edicto del emperador, en enero de 543, condenó su persona y doctrinas. El documento fue posteriormente firmado por el papa Vigilio y por todos los patriarcas. En él se lanzan quince anatemas: contra la preexistencia de las almas; contra la doctrina que afirma que el cuerpo de Cristo se formó en el seno de María y que sólo después se unió al Verbo; contra la idea de que Cristo tomó la forma de los distintos espíritus a los que predicó la remisión; contra la idea de que el sol, la luna y las estrellas son seres racionales; contra la doctrina de la apocatástasis, etc. Diez años después, el V Concilio Ecuménico, celebrado en Constantinopla (553) para tratar la cuestión de los Tres Capítulos, también considera erróneas las doctrinas origenistas, si bien no se ocupa del tema expresamente.

Pero volvamos a comienzos del siglo v. Orosio nos informa de la llegada a la Gallaecia de algunas doctrinas origenistas. No podemos saber sino someramente qué parte de la obra de Orígenes llegó a Galicia pues sólo nos queda constancia de los *errores* que Orosio le atribuye: preexistencia del mundo en la Sabiduría de Dios, interpretación de la naturaleza común y destino de ángeles, almas y demonios, doctrina de la expiación en el mundo del pecado cometido en la preexistencia, negación de la eternidad de las penas del infierno y rehabilitación final del diablo, doctrina de la redención de los espíritus y adopción de su apariencia por el Hijo de Dios, y doctrina de la racionalidad de los astros.

2. Los Avitos. Siguiendo la narración del *Commonitorium*, lo primero que nos encontramos es que la llegada del origenismo a Galicia se produjo por medio de los Avitos («*Avitus et alius Avitus*»), conciudadanos de Orosio («*duo cives mei*»²⁷⁶). El primero de éstos regresó de Jerusalén y trajo consigo la doctrina filosófica de Orígenes; el segundo Avito marchó a Roma y trajo a Victorino. La simultaneidad de sus viajes parece indicar la trascendencia de las controversias doctrinales que entonces se debatían en la Gallaecia, probablemente relacionadas con los postulados priscilianistas sobre el alma.

Comm. 3, 1: «Tunc duo cives mei, Avitus et alius Avitus, cum iam tam turpem confusionem per se ipsam veritas sola nudaret, peregrina petierunt. Nam unus Ierosolymam, alius Romam profectus est. Reversi unus rettulit Origenem, alius Victorinum».

3, 1: «Entonces, dos conciudadanos míos, Avito y el otro Avito, cuando ya la verdad sola había desnudado por sí misma tan torpe confusión²⁷⁷, partieron en peregrinación. Uno marchó a Jerusalén y el otro a Roma. A la vuelta, uno trajo a Orígenes y el otro a Victorino».

²⁷⁶ Orosio, *Comm. 3*.

²⁷⁷ La doctrina trinitaria priscilianista.

Así pues estos dos Avitos realizaron de forma simultánea, y tal vez de mutuo acuerdo²⁷⁸, sendos viajes en busca de la información y de los libros necesarios para intervenir decisivamente en los debates teológicos que, en un ambiente de hostilidad y competencia, parecen desarrollarse en Galicia a principios del siglo v. Vamos a detenernos en estos personajes para distinguir mejor de quiénes se trata. Conviene anticipar que en la vida de Orosio podemos encontrar tres Avitos, los dos mencionados y un tercero con el que Orosio tropezará más tarde. Como hemos visto en el capítulo biográfico, lo hallará en su viaje a Palestina y se servirá de él como intérprete en la asamblea de Jerusalén de julio de 415. Por los tanto, los tres *Aviti* relacionados con Orosio son:

– **Avito origenista** (o también «jerusalimitano», por proceder de Jerusalén) (*Avitus*). Viajó a Palestina a finales del siglo iv o en los primeros años del siglo v, aproximadamente entre 395-405. Su regreso a Galicia se produjo, en todo caso, antes de la partida de Orosio en 413/414. Avito introdujo en Galicia la doctrina de Orígenes. Cabe suponer que, dadas las fechas de su viaje, pudo conocer de forma más o menos directa la polémica origenista que enfrentó a Jerónimo y Rufino.

– **Avito romano** (*alius Avitus*). Viajó a Italia por los mismos años que su homónimo. Procedente de Roma, introdujo la filosofía de Victorino²⁷⁹, pero en seguida abandonó su filosofía en favor de la origenista, sin duda por influencia del primero. Estos dos Avitos son los que aparecen en el *Commonitorium*.

Comm. 3, 1: «ex his duobus alter alteri cessit; Priscillianum tamen ambo damnarunt. Victorinum parum novimus, quia adhuc paene ante editiones suas Victorini sectator cessit Origeni».

3, 1: «de estos dos, uno cedió a favor del otro, pero ambos condenaron a Prisciliano. Conocemos poco a Victorino, porque, incluso casi antes de la edición de sus obras, el partidario de Victorino se pasó a Orígenes».

Así pues estos dos Avitos eran antipriscilianistas. Es presumible que fuera su oposición a los postulados de Prisciliano, y entre ellos particularmente el del origen del alma, el motivo de sus respectivos viajes. Ambos parecen actuar conjuntamente y, por esta razón, resulta razonable la rápida cesión de uno en favor del otro. Tras su regreso a Galicia, los dos Avitos, ya puestos de acuerdo sobre el valor superior de la doctrina origenista frente a la de Victorino, debieron de proceder simultánea-

278 J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 94: «posiblemente se ponen de acuerdo para emprender una acción doctrinal conjunta»

279 No encontramos base segura para la identificación de «Victorino». Por un lado, podría tratarse de Mario Victorino, filósofo neoplatónico convertido al cristianismo hacia el 355 (cuya conversión menciona Agustín, *Conf. VIII 2*), así lo cree M. SOTOMAYOR, «La Iglesia en la España romana», 1979, p. 365, n. 225. Mario Victorino había traducido a Plotino y a otros neoplatónicos al latín, Agustín leyó a Plotino posiblemente en traducción latina de M. Victorino; para un cristiano platónico, el platonismo desembocaba con naturalidad en el cristianismo, pues ambos revelaban un mundo superior (véase la introducción de P. HADOT a Mario Victorino, *Traitées théologiques sur la Trinité*, Sources chrétiennes 68, 1960, pp. 7-76). Por otro parte, también podría identificarse con Victorino de Petovio (Ptjud), quien sufrió martirio bajo Diocleciano; algunos elementos, si bien mínimos, permitirían asociar el Victorino del *Commonitorium* con el obispo de Petovio: así, su predilección por la exégesis alegórica de tipo origenista explicarían la facilidad de la conversión del Avito romano a dicha tendencia.

mente contra el priscilianismo, consiguiendo que algunos adeptos priscilianistas abandonaran esta doctrina en favor de la de Orígenes²⁸⁰. Su difusión del origenismo debió de hacerse oralmente y también por escrito²⁸¹, pues no parece lógico limitar a la copia de libros su trabajo literario.

– **Avito de Braga** (llamado «jeronimiano» por aparecer en las cartas de san Jerónimo, *Epp.* 79, 106, 124). Presbítero bracarense. Salió de Galicia antes de las invasiones (409) y estaba en Jerusalén en 415, donde participó, junto con Orosio, en la asamblea convocada por Juan de Jerusalén. Este Avito fue quien entregó a Orosio las reliquias del protomártir Esteban y tradujo del griego al latín el relato del hallazgo (*Epistula de inventione corporis S. Stephani martyris*). Por tanto, además de los dos Avitos mencionados en el *Commonitorium* en el año 414, contamos con un tercero encontrado por Orosio en Jerusalén en 415. Este último Avito no puede ser identificado con ninguno de los dos Avitos herejes del *Commonitorium*²⁸².

El *Commonitorium* dedica a priscilianismo y origenismo prácticamente la misma extensión y los trata con parecida relevancia, por lo tanto, es de suponer que, al menos inicialmente, los Avitos tuvieron algún éxito en su predicación origenista. Sus respectivos viajes los habrían dotado de una cierta autoridad y predicamento entre sus paisanos²⁸³, un prestigio que habrían cimentado con la aportación de pruebas tangibles en las que basar sus enseñanzas. Para conseguir sus propósitos, uno y otro Avito trajeron de sus destinos libros con los que combatir a sus oponentes. Según Orosio difundieron algunas doctrinas erróneas extraídas «*ex libris ipsius Origenis*»²⁸⁴, y Agustín corrobora que «*ad vos libros Origenis attulerunt*»²⁸⁵. ¿Qué libros son éstos? Es difícil precisarlo. Avito origenista debió conocer el *Perí Arjôn*, bien directamente,

280 Agustín, *Ad Orosium* 4, 4: «ex Priscilliani haeresi ad errorem Origenis apud vos homines fuisse delapsos».

281 Así lo defiende de forma razonable A. GARCÍA CONDE, «Los *Tractatus Origenis* y los origenistas gallegos», *CEG* 4, 1949, pp. 40-41. No obstante, esos escritos realizados por los Avitos no son los *Tractatus Origenis*, que son obra de Gregorio de Elvira. Cf. sobre este último autor J. A. MOLINA GÓMEZ, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, 2000.

282 Distinta es la opinión de C. TORRES, *Paulo Orosio...*, 1985, pp. 21-24, quien identifica al Avito origenista con el Avito que conocemos por las cartas de Jerónimo, es decir, con el que Orosio se encuentra en Jerusalén en 415: «coinciden en el nombre, en la patria, en la fecha, en el conocimiento del griego... Parece una generación más vieja que Orosio, circunstancia que favorece su identificación». Analicemos, sin embargo, otros datos. Conocemos, efectivamente, un Avito que aparece en la correspondencia con Jerónimo y al que llama «hijo» en sus cartas 79 y 106; en esta última, y especialmente en la 124, Avito se muestra interesado por la doctrina de Orígenes, sobre la que Jerónimo le previene ampliamente señalando los errores contenidos en el *Perí Arjôn*. Este Avito de la correspondencia de Jerónimo es sin duda el que Orosio encuentra en 415 cuando visita Jerusalén y es el mismo que le hace entrega de las reliquias de san Esteban. Pero, de identificarlo con el Avito origenista del *Commonitorium*, debemos aceptar que viajó por segunda vez a Jerusalén inmediatamente después de la partida de Orosio en 413-414, pues éste lo encontraría allí en 415. A esta dificultad se une el silencio de Orosio respecto a un conciudadano sobre el que ha escrito en 414 y al que hallaría de nuevo en 415 junto a Jerónimo, y, por lo tanto, una vez rechazados sus anteriores errores origenistas. En estas circunstancias es difícil aceptar la opinión de C. Torres. No establecen la identificación: M. SOTOMAYOR, «La Iglesia en la España romana», 1979, pp. 365-366; E. CORSINI, *Introduzione...*, 1968, p. 14, n. 14; ni tampoco lo hizo en su momento M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II, 1917, p. 138, pues escribe que el Avito que en 415 se encontraba en Jerusalén es «distinto de los dos Avitos herejes. El Avito traductor del opúsculo de las reliquias de San Esteban no conocía aún en 409 el libro *De principiis* de Orígenes, puesto que en dicho año se lo envió San Jerónimo con una carta, en que mostraba los errores introducidos en dicho tratado». También ALTANER, *Patrología*, 1962, 443-445, distingue tres Avitos.

283 Probablemente un prestigio y notoriedad que Orosio pretendió a su vez alcanzar cuando inició su propio viaje, tal vez imitando la experiencia de los Avitos.

284 Orosio, *Comm.* 3, 3.

285 Agustín, *Ad Orosium* 4, 4.

bien a través de Rufino; o tal vez, dada su presencia en Jerusalén, por medio de Jerónimo²⁸⁶, quien sin duda le habría señalado los errores dogmáticos contenidos en este libro. No obstante, la mención de un nuevo personaje en el *Commonitorium*, Basilio, nos puede dar una pista sobre qué parte de la obra de Orígenes fue conocida en Galicia a principios del siglo v.

– **Basilio el Griego.** Además de los Avitos anteriores, un poco más adelante Orosio introduce un nuevo personaje en su exposición del origenismo: *sanctus Basilius Graecus*.

Comm. 3, 3: «Isti vero Aviti duo et cum his sanctus Basilius Graecus, qui haec beatissime docebant, quaedam ex libris ipsius Origenis non recta, ut nunc perintellego, tradiderunt»:

3, 3: «Esos dos Avitos, y con ellos San Basilio el Griego, que enseñaban estas doctrinas con muchísima fortuna, divulgaron algunas no ortodoxas de los libros del mismo Orígenes, como ahora comprendo bien»

Nos faltan datos para conocer con exactitud qué enseñanzas son las divulgadas por «Basilio el Griego» en este contexto gallego, pero, en cuanto a su personalidad, encontramos indicios suficientes para identificarlo con Basilio el Grande, uno de los tres Padres Capadocios. Basilio Magno, junto con Gregorio Nacianceno, compilaron hacia el 360 la *Filocalia*, una especie de antología de las obras del teólogo alejandrino en la que suprimen algunas de sus doctrinas particularmente escabrosas. Es posible que una copia de este escrito fuera conocida por el Avito origenista y de ahí la cita del nombre de Basilio por parte de Orosio. Dentro del terreno de las hipótesis cabe suponer que dicha copia de la *Filocalia* pudo ser uno de los libros traídos a Galicia por Avito. Nótese que, aunque se trata de uno de los autores de esa antología origenista, Basilio no es considerado negativamente por Orosio, sino que, al contrario, lo califica de *sanctus*. Por otra parte, en otro lugar Orosio reconoce: «todo esto fue recogido al punto por los sabios, con una purga exhaustiva de lo original»²⁸⁷, lo que puede ser una alusión a Basilio.

Seguidamente, añade:

Comm. 3, 1: «Coeperunt ergo ex Origene magnifica plura proponi, quae ex modica occasione veritas ipsa praecideret».

3, 1: «Así, tomadas de Orígenes, comenzaron a ser propuestas numerosas teorías jactanciosas, que, a la menor ocasión, la verdad misma cercenaba».

Veamos a continuación cuáles son estas propuestas.

286 J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 95. El Avito que marchó a Jerusalén debió de copiar textos entre los que debía de hallarse el *De principiis* origenista, probablemente en la versión latina de Jerónimo (sólo conservada en algunos extractos), a la que tuvo acceso no antes del 399, y en la que, frente a la versión de Rufino, se enfatizan los contenidos heterodoxos del autor alejandrino.

287 Orosio, *Comm. 3, 2*: «omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt».

III.2. DOCTRINA DE LA CREACIÓN

La teología de Orígenes es un intento de dar respuesta a las dudas e inquietudes de la fe; sobre todo va dirigida a los cristianos que, conocedores de la filosofía griega, buscaban una réplica cristiana de carácter intelectual²⁸⁸. Su intento es especulativo, no dogmático; Orígenes ofrece sus respuestas pero a menudo manifiesta sus dudas y vacilaciones. H. Crouzel señala que buscar en él un «sistema» es renunciar a las tres cuartas partes de su pensamiento²⁸⁹. Por otra parte, Orígenes trató de combatir los errores de su tiempo, de ofrecer una alternativa a las herejías de su época, y, en este marco, debe entenderse su especulación. Posteriormente, en las controversias de los siglos IV-VI, se le reprocharon unas respuestas que no estaban destinadas a las cuestiones que el desarrollo del dogma de estos siglos planteaba, cuestiones y herejías diferentes a las que el teólogo alejandrino había combatido. Sus respuestas generaron pues en los siglos siguientes grandes malentendidos, que fueron la fuente del antiorigenismo. En este contexto debemos situar la posición de Orosio.

Antes de ocuparse de las desviaciones dogmáticas de Orígenes, Orosio, siquiera de pasada, menciona otras doctrinas difundidas por el alejandrino que considera ortodoxas. Alude mínimamente a la doctrina origenista de la Trinidad, que no trata y considera correcta. Seguidamente se ocupa de la doctrina de la creación²⁹⁰, también ortodoxa. Orígenes, basándose en la Escritura, defiende los principios de la *creatio ex nihilo*, es decir, de que la materia no es coeterna a Dios, y de la bondad de lo creado (Gn 1, 31), frente a las doctrinas gnósticas que afirmaban la maldad de la materia.

Comm. 3, 2: «Didicimus enim de trinitate doctrinam satis sanam omnia, quae facta essent, a deo facta esse et omnia bona valde et facta de nihilo, tunc deinde scripturarum solutiones satis sobrias. Omnia haec statim a sapientibus fidei pristinorum expurgatione suscepta sunt».

3, 2: «En efecto, aprendimos sobre la Trinidad una doctrina bastante sana; que todo lo que se ha creado, ha sido creado por Dios, que todo era muy bueno y que ha sido hecho de la nada, y a partir de aquí explicaciones de las Escrituras bastante prudentes. Todo esto fue recogido al punto por los sabios, con una purga exhaustiva de lo original»²⁹¹.

La doctrina de la bondad de todo lo creado se relaciona con la que vamos a tratar a continuación: la preexistencia de las almas. La hipótesis de la preexistencia le permite a Orígenes anular la crítica de los marcionitas a la bondad de Dios: la desigualdad de las condiciones humanas al nacer. Dicha desigualdad, según Orígenes, obedece a una falta anterior al nacimiento, a un pecado situado en la preexistencia.

288 Orígenes, *De Principiis* IV, 4, 5: «para aquellos que, compartiendo nuestra fe, acostumbran buscar razones para creer y para aquellos que nos combaten en nombre de las herejías». Cit. H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, 1998, p. 216.

289 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 346.

290 Orígenes, *De Principiis* I 3, 3; II 1, 5 y IV 4, 6-8.

291 Este texto puede describir y resumir la purga y variedad de interpretaciones que han sufrido los textos originales de Orígenes, además de las traducciones libres de que fue objeto. También, como hemos indicado, en este caso puede tratarse de una referencia a la compilación de los textos origenistas realizada por Basilio.

III.3. DOCTRINA DE LA PREEXISTENCIA DE LAS ALMAS

Relacionada con la doctrina de la creación del mundo está la de la preexistencia de las almas²⁹², una de las cuestiones más criticadas del origenismo. Como dato histórico, Orosio afirma que este credo mantenía su vigencia en Galicia a principios del siglo v, lo que no resulta extraño, aparte de la afirmación general de que el alma es creada por Dios, la Iglesia no tenía una doctrina definida sobre la cuestión específica del origen del alma. Dicha creencia la presenta Orosio en forma de sofisma: el alma no puede crearse de la nada porque la voluntad de Dios no puede ser la nada.

Comm. 3, 2: «Remansit sola offensa de nihilo. Credere enim persuasum erat esse animam, non tamen persuaderi potuerat factam esse de nihilo argumentantes, quia voluntas dei nihil esse non possit. Hoc paene usque ad nunc manet».

3, 2: «Permaneció sólo la ofensa sobre “de la nada”. Tenían la convicción de que el alma existía, pero no se les podía persuadir de que había sido creada de la nada, ya que argumentaban que la voluntad de Dios no puede ser la nada. Esta creencia aún hoy tiene alguna vigencia».

La cuestión del origen del alma, en cualquier caso, resulta ardua no sólo para Orosio, también por entonces era uno de los problemas teológicos sobre los que Agustín no tiene una solución satisfactoria. Aunque, en su respuesta a Orosio, el obispo de Hipona desentraña el sofisma planteado²⁹³, no añade una respuesta al problema de fondo: el origen del alma; sobre el que afirma no tener una opinión definida²⁹⁴. La dificultad de esta doctrina había enfrentado en diferentes ocasiones a distintos autores, cuando Orígenes formuló su opinión no había una regla de fe segura respecto del origen del alma²⁹⁵. Dos siglos después la cuestión seguía sin estar resuelta. Precisamente para dilucidar esta cuestión –entre otros asuntos– Agustín envió a Orosio a Palestina para consultar con Jerónimo.

292 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 289, señala que ésta es para Orígenes una hipótesis, pero «una hipótesis favorita».

293 Agustín desenmascara este sofisma: primero señala que el alma no es sustancia de Dios y que ha sido hecha de la nada, pero que no podemos afirmar que la voluntad de Dios es la nada, sino que, al contrario, su voluntad es suficiente y no necesita materia alguna. *Ad Orosium 2*: «utrum eam Deus (quoniam particulam vel defluxionem eius non esse iam constat) ex nihilo creasse dicendus sit, eo quod durum et impium videatur voluntatem Dei dicere nihil esse, quo volente creata est», 3: «...quia voluntas creantis etiam sine materia sibi sufficit».

294 Agustín, *Ep.* 166 a Jerónimo. En 7 resume cuatro propuestas sobre el origen del alma, en 9 dice: «nam ut doceam multi a me flagitant, eis que me sicut alia multa, et hoc ignorare confiteor» («muchos me piden que les enseñe ese punto, y yo les confieso que lo ignoro con otros mil»). Jerónimo defiende el «creacionismo» de las almas, y Agustín le preguntaba si esta doctrina era compatible con la transmisión del pecado original.

295 Orígenes, *De principiis* I pref. 5: «¿Nace el alma por intermedio del semen, de suerte que su principio y sustancia estarían contenidos en las simientes corporales, o tiene otro origen? En este caso, ¿es engendrada o no, es introducida en el cuerpo desde el exterior o no? Esto no está suficientemente precisado en la predicación apostólica». Cit. H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 290. Pánfilo señala que no puede acusarse a Orígenes de herejía porque nada cierto hay en la Escritura, simplemente ha expuesto su criterio.

III.4. PRESENCIA DEL MUNDO EN LA SABIDURÍA DE DIOS

La utilidad de la filosofía pagana, aun subrayando su insuficiencia, representa una tradición constante en Alejandría. Filón y Clemente son el precedente inmediato de Orígenes, quien, a pesar de destacar la importancia de la Sagrada Escritura frente a la filosofía griega, conforma muchos aspectos de su pensamiento en función de ésta y trata de adaptarla a los dogmas de la fe. El mejor ejemplo de dicha adaptación es la utilización de la teoría platónica de la contemplación de las ideas. Por lo tanto, no nos debe extrañar que Orígenes presente el mundo de las «ideas» como coeterno a Dios, pues éstas son asumidas por el Hijo²⁹⁶.

En consecuencia, como reflejo de la filosofía platónica, Orígenes afirma la presencia real en la Sabiduría de Dios de todas las cosas materiales antes de su manifestación en el mundo, es decir, la preexistencia del mundo en la Sabiduría de Dios²⁹⁷. De esto no se deriva un origen temporal previo a la creación, pues dicha presencia no ocurrió en un momento del tiempo. El mundo creado por Dios desde la eternidad es el de las ideas platónicas, mundo contenido en el Hijo, creado por el Padre eternamente en su Verbo.

Comm. 3, 4: «Primum omnia antequam facta apparerent, semper in dei sapientia facta mansisse dicentes hoc uerbo: Deus enim quaecumque fecit faciendo non coepit».

3, 4: «En primer lugar, que todas las cosas, antes de que aparecieran creadas, siempre lo estuvieron en la sabiduría de Dios, y lo decían con esta frase: cualquier cosa que hizo Dios, no comenzó haciéndola».

III.5. ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS ESPÍRITUS

Orígenes afirmaba la existencia original de espíritus perfectos iguales²⁹⁸. Todas las criaturas racionales (inteligencias) habían sido creadas conjunta y absolutamente iguales: «*unum principium et unam esse substantiam*»²⁹⁹. Las criaturas permanecían absortas en la contemplación de Dios. La caída se produjo como consecuencia de la *sacietas* de la contemplación divina, entendida como una decisión del libre arbitrio de la criatura³⁰⁰. Esto produjo su degradación y les confirió una jerarquía en la medida de sus culpas (ángeles, almas y demonios). Por lo tanto, su diferencia no es de naturaleza, sino de disposición interior.

296 Orígenes emplea los términos Sabiduría, Logos, Imagen de Dios como títulos de Cristo. Col 1, 15-16: «Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él». También naturalmente Jn 1, 1: «en el principio era el Logos», y 1, 3: «todas las cosas fueron hechas por él». El Hijo es modelo (Sabiduría) e instrumento (Logos) de la creación. Esta doctrina guarda numerosos paralelismos con la de Plotino.

297 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 265, explica esta posición de Orígenes: «el argumento esencial del Alejandro es que Dios no ha podido comenzar a ser creador como si no lo hubiese sido antes... Metodio se escandalizó porque creyó que esa creación coeterna a Dios es la de las “inteligencias preexistentes”, mientras que Orígenes afirma con toda claridad que estas últimas tuvieron un comienzo»; Orígenes se refería al «Mundo Inteligible de las “ideas”... Esta explicación dada en función de las filosofías platónica y estoica nada tiene contrario a la fe... La Sabiduría, que es el Hijo, puede ser participada por las criaturas racionales».

298 Orígenes, *De principiis* II 8-9.

299 Orosio, *Comm* 3, 5.

300 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, pp. 294-295.

Comm. 3, 5: «Deinde dixerunt angelorum, principatum, potestatum, animarum ac daemonum unum principium et unam esse substantiam et vel archangelo vel animae vel daemone locum pro meritorum qualitate datum esse utentes hoc verbo: Maiorem locum minor culpa promeruit».

3, 5: «Después dijeron que el origen de ángeles, principados, potestades, almas y demonios era uno solo, y era también una sola su sustancia, y que al arcángel, al alma o al demonio les fue concedido un grado por la cualidad de sus méritos, sirviéndose de esta otra frase: la culpa menor mereció mayor grado».

Orígenes insiste en que la diversidad de grados no se debe a la parcialidad de Dios en la creación³⁰¹, sino a los propios méritos de la criatura³⁰². Fue el pecado cometido por la criatura el que la hizo merecer un mayor o menor lugar en el mundo, en proporción a la culpa cometida: «*maiolem locum minor culpa promeruit*». Agustín, por su parte, rebatirá este postulado, señalando que todas las criaturas han sido creadas igualmente buenas pero distintas, cada una de acuerdo con su propia naturaleza³⁰³.

III.6. PURIFICACIÓN DE LOS ESPÍRITUS EN EL MUNDO

En el comienzo del libro II del *De Principiis*, Orígenes trata el tema del mundo sensible. Establece una relación de dependencia entre la caída original y la manifestación en el mundo. La inmersión en la materia es consecuencia del pecado. Pero, a la vez, esta correlación no es para Orígenes un acto de necesidad –por ejemplo, no se ha realizado en el caso del mayor pecador, el diablo–, es un acto libre de la benevolencia de Dios. El mundo terrestre se presenta como una prueba, un castigo misericordioso, una posibilidad de redención. En la exposición de Orosio parece subrayarse que el motivo por el que Dios creó el mundo fue para establecer un lugar adecuado en el que purgar los pecados de la preexistencia: «*ut in eo animae purgarentur quae ante peccaverunt*». Según esto, el mundo tangible queda como un ámbito de expiación, es decir, un lugar de purgación y purificación de las almas por los pecados cometidos con anterioridad en una esfera superior.

Comm. 3, 6: «Mundum novissime ideo esse factum, ut in eo animae purgarentur quae ante peccaverunt».

3, 6: «Dijeron también que el mundo fue hecho lo último, para que en él se purificaran las almas que con anterioridad habían pecado».

Por lo tanto, podría deducirse que sin ese pecado de las almas cometido en la preexistencia, el mundo tangible no habría sido creado³⁰⁴.

301 Orígenes, *De principiis* I 5, 3; 9, 1.

302 1 Co 6,3: «¿No sabéis que hemos de juzgar a los ángeles?».

303 Agustín, *Ad Orosium* 8.

304 Agustín, *Ad Orosium* 10, rechaza de lleno esta teoría, que presenta el mundo visible como un lugar de prisión de las almas caídas; véase R. J. O'CONNELL, «St. Augustine's criticism of Origen in the "Ad Orosium"», *REAug* XXX, 1984, pp. 84-99.

III.7. APOCATÁSTASIS

El componente más genuino de la escatología de Orígenes es su doctrina de la apocatástasis, es decir, la restitución (*restitutio*) de todas las cosas a su pureza espiritual originaria³⁰⁵. El final es el retorno a la unidad, pues el final ha de ser como el principio. Cuando todas las cosas hayan sido reducidas a la unidad, «Dios será todo en todos»³⁰⁶. La restitución de todas las cosas en Dios suprime la eternidad de las penas del infierno gracias a la misericordia divina³⁰⁷. Según el relato de Orosio, las almas pecadoras serán sometidas a un fuego purificador, tras el cual se salvarán. La purificación –más o menos duradera, pero no perpetua– se realizaría en la conciencia. Se trataría de una nueva conversión, de un reconocimiento libre de la bondad. En esta purificación todo vuelve al seno de Dios y el mal queda relegado a la nada absoluta. La consumación de todas las cosas es la destrucción del mal³⁰⁸.

Comm. 3, 7: «Ignem sane aeternum, quo peccatores puniantur, neque esse ignem verum neque aeternum praedicaverunt dicentes dictum esse ignem propriae conscientiae punitio-nem: aeternum autem iuxta etymologiam Graecam non esse perpetuum, etiam Latino testimonio adiecto, quia dictum sit: in aeternum et in saeculum saeculi postposuerit aeterno: ac sic omnes peccatorum animas post purgationem conscientiae in unitatem corporis Christi esse redituras».

3, 7: «Predicaron que el fuego, indudablemente eterno, con el que los pecadores son castigados, ni es fuego verdadero ni eterno, al decir que se llamó fuego al castigo de la propia conciencia, y en cuanto a “eterno”, según la etimología griega³⁰⁹, no significa “perpetuo”, incluso se añadió un testimonio latino, porque se dijo: detrás de eterno se puso *in aeternum et in saeculum saeculi*³¹⁰; y que así, todas las almas de los pecadores, después de la purificación de la conciencia, han de volver a la unidad del cuerpo de Cristo».

La apocatástasis es universal; según el texto de Orosio, incluso el diablo será redimido en el momento de la restauración final³¹¹, pues su naturaleza original, creada por Dios, no es mala.

305 El principal texto en el que se basa es 1 Co 15, 23-28: «cada cual (resucitará) en su rango: Cristo como primicias; luego, los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar *hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies* (Sal 8,7). El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque *ha sometido todas las cosas bajo sus pies*. Mas cuando diga que “todo está sometido”, es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo». También Hch 3, 21.

306 Orígenes, *De principiis* III 6. Sin embargo, la apocatástasis origeniana no es panteísta, la unión con Dios no anula las criaturas. H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, pp. 366-368.

307 Orígenes, *De principiis* I 8, 3.

308 Orígenes, *Contra Celso* 8, 72.

309 En *Ad Orosium* 5-7, Agustín delimita y comenta el significado latino de los términos griegos correspondientes. El obispo concluye que las penas del infierno son eternas en el sentido de que no tendrán fin. Así lo expresa también en *Civ. Dei* XXI 23: «quia vita aeterna sanctorum sine fine erit, supplicium quoque aeternum quibus erit, finem procul dubio non habebit» («como la vida eterna de los santos no tendrá fin, tampoco el suplicio eterno de los condenados lo tendrá, sobre esto no hay la menor duda»).

310 Sal 9, 6 y 10, 16.

311 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 369. No está claro que ésta haya sido verdaderamente la posición de Orígenes, sino sólo que es una acusación de sus detractores. Por una parte, en el *De princ.* III 6, 5, aunque no de forma

Comm. 3, 7: «Voluerunt etiam de diabolo asserere, sed non praevaluerunt, eo quod cum substantia in eo bona facta perire non possit exusta in totum malitia diaboli aliquando salvandam esse substantiam».

3, 7: «Quisieron incluso aseverarlo del diablo, pero no pudieron, ya que afirmaron que, como la sustancia buena que hay en él es imperecedera, una vez consumida totalmente su malicia, la sustancia del diablo alguna vez podrá salvarse».

III.8. RENOVACIÓN DEL SACRIFICIO DE CRISTO

Se acusó a Orígenes de establecer cierta subordinación³¹² entre Dios Padre, Dios verdaderamente absoluto, origen de la divinidad, y el Hijo, manifestación del Logos. Esta recriminación fue formulada con posterioridad al arrianismo y al concilio de Nicea y, por tanto, está fuera de los planteamientos del alejandrino. No obstante, Orígenes defiende que tanto el Hijo como el Espíritu poseen la divinidad como bien propio, de forma perfecta, sin posibilidad de crecimiento o mengua³¹³. También se encuentra en Orígenes la frase que será utilizada contra los arrianos: «no existe momento en que el Hijo no fuese»³¹⁴. Sobre la humanidad de Cristo explica que del pecado cometido por los espíritus en la preexistencia sólo se libró el alma humana asumida por el Verbo, y que Cristo-Hombre existe antes de la Encarnación. Junto a esto, Orígenes afirma que el sacrificio de Cristo se produjo una sola vez, que su valor es cósmico, que afecta a cielo y tierra, y que, por tanto, no ha de ser renovado. Sin embargo, por una interpretación abusiva de sus detractores (Jerónimo, Teófilo de Alejandría), se le atribuye la doctrina de la renovación del sacrificio de Cristo para la salvación de los demonios³¹⁵. Ésta es la tradición que recoge Orosio; según su interpretación, la labor de Cristo se presenta relacionada con la necesidad de expiación de los espíritus caídos, de tal modo que adquiriría la apariencia (*qualitas formae*) de aquellos espíritus que visitaba (*angeli, potestates, universi superiores...*), a los que predicó la remisión. A continuación, se produjo la Encarnación, para repetir esta misión entre los hombres; y, tras la Pasión, su retorno al Padre.

rotunda, encontramos una referencia clara a la salvación del diablo; pero, por otra parte, en su *Carta a los amigos de Alejandría*, Orígenes se queja de que se le haya atribuido esta opinión. En cuanto a la naturaleza del Diablo, Orígenes se pregunta si la permanencia en la maldad no se tomaría naturaleza; se pregunta, con el neologismo *péphysiômenon*, si el diablo se ha «naturizado» en la maldad (p. 370).

312 Sin duda por una exageración de Jn 14, 28: «El Padre es más grande que yo».

313 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 253. Sobre el Hijo señala que es engendrado de forma libre, pero al mismo tiempo necesaria, «porque en Dios libertad y necesidad coinciden. Dios es Padre desde toda la eternidad, porque en él no hay cambio: por lo tanto engendra a su Hijo desde toda la eternidad» (p. 258).

314 Orígenes, *De Principiis* I 2, 9, IV 4, 1; *Com. a la Ep. a los Romanos* I 5. Cit. H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 261: «es inconcebible que el Padre haya existido jamás sin su Sabiduría, su Razón, su Palabra, expresiones todas que designan al Hijo».

315 H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998, p. 275. Orígenes distingue una doble resurrección: una parcial, la del bautismo, y otra perfecta, la resurrección final. Esta afirmación «fue entendida en sentido contrario por Jerónimo (...) Jerónimo lo entiende como si Orígenes afirmara una dualidad de sacrificios, ya que Cristo debería ser crucificado nuevamente en el cielo a favor de los demonios». Por otra parte, para los prenicenos, las teofanías del Antiguo Testamento (por ejemplo, Abraham en la encina de Mambré y luego en el sacrificio de Isaac) son «apariciones del Hijo, agente de la Trinidad *ad extra*... Es en este contexto donde Orígenes declara que Cristo se hizo hombre entre los hombres y ángel entre los ángeles» (p. 270). Este testimonio le sirve a Jerónimo para confirmar su teoría, incluyendo expresamente a los demonios.

Comm. 3, 8: «*De corpore vero domini sic tradiderunt, quia cum usque ad nos veniens filius dei post tot milia annorum otiosus eo usque non fuerit, sed praedicans remissionem angelis, potestatibus atque universis superioribus, cum qualitatem formae eorum, quos visitaret, assumeret, usque ad palpabilitatem carnis assumptionis specie crassuisse: hoc passione et resurrectione determinans rursus donec usque ad patrem veniret ascendendo tenuasse; ita neque depositum usquam fuisse corpus nec in corpore ullo regnantem circumscribi deum*».

3, 8: «Sobre el cuerpo del Señor divulgaron que el Hijo de Dios, como hasta llegar a nosotros después de tantos miles de años no estuvo ocioso³¹⁶, sino que predicó la remisión de ángeles, potestades y todos los seres superiores, asumiendo la cualidad de la forma de aquellos a los que visitaba, tomó consistencia mediante la apariencia de la ascensión de la carne hasta hacerse palpable, poniendo fin a esto con su pasión y su resurrección, hasta que, al volver de nuevo al Padre, con la ascensión lo atenuó; así, ni su cuerpo fue jamás abandonado, ni el reinado de Dios se circunscribe a ningún cuerpo».

III.9. RACIONALIDAD DE LOS ASTROS

Platón había expuesto en el *Timeo* su cosmogonía y, entre otras cosas, había señalado que las esferas celestes estaban dotadas de alma³¹⁷. Siguiendo esta tradición, Orígenes presentaba a los astros como seres animados y racionales³¹⁸, criaturas espirituales caídas de su primera condición de espíritus puros a causa del pecado. Orosio también recogió este postulado origenista; sin embargo, su explicación es contradictoria, pues si de un lado señala su posibilidad de corrupción, de otro indica su falta de libertad, por estar al servicio del hombre³¹⁹.

Comm. 3, 9: «*Creaturam quoque subiectam corruptioni non volentem intellegendam esse dicebant solem et lunam et stellas; et haec non elementarios esse fulgures, sed rationales potestates, praeberere autem servitium corruptioni, propter eum, qui subiecit in spe*».

3, 9: «Decían también que el sol, la luna y las estrellas debían comprenderse como criaturas sujetas a corrupción y sin voluntad; y que éstas no eran fulgures elementales, sino racionales potestades y, sin embargo, ofrecían servicio a la corrupción *a causa de aquél que las sometió en la esperanza*³²⁰».

316 El concepto de «Dios ocioso» es una exageración de la impasibilidad de Dios, y se suele aplicar al Padre.

317 Platón, *Timeo* 38e.

318 Orígenes, *De principiis* I 7, 2-5

319 Se trata de una nueva hipótesis de Orígenes. H. CROUZEL, *Orígenes*, 1998: los astros, «cuyas almas preexistían y fueron sometidas a la vanidad de los cuerpos visibles para servicio de los hombres. Ellos también son susceptibles de pecar. ¿Su entrada en el cuerpo es la consecuencia de una falta, como parecen pensarlo muchos intérpretes de Orígenes, antiguos y modernos, u ocurrió sólo para el servicio de los hombres, sin demérito de su parte? El texto de Rufino parece más bien estar a favor de la segunda solución».

320 Rm 8, 20. Por otra parte, Agustín, *Ad Orosium* 11, 14, toca el tema pero no da una respuesta clara sobre el carácter animado de los astros, pues manifiesta su ignorancia en ese punto.

III.10. REPERCUSIÓN DE LA EXPOSICIÓN ORIGENISTA. AGUSTÍN

En contraste con lo mucho que se ha escrito sobre el priscilianismo, el tema de la recepción de las doctrinas origenistas en Galicia, tratado en la segunda parte del *Commonitorium*, ha despertado una menor atención historiográfica. Resulta obvio señalar que la repercusión social que el priscilianismo mantuvo durante varios siglos en el noroeste peninsular explicaría su interés y prevalencia; pero, por otro lado, está igualmente claro que Orígenes y sus interpretaciones exegéticas han sido y siguen siendo un tema siempre atractivo para el estudioso de la historia del cristianismo de los primeros siglos. Lo cierto es, en todo caso, que la exposición de Orosio en *Commonitorium* 3 ha sido poco tratada por la historiografía.

Según hemos visto, pidiendo ayuda y consejo a Agustín sobre todas estas cuestiones, termina el presbítero su doble exposición de las herejías de su patria. Priscilianismo y origenismo eran dos males que dañaban a sus fieles y que motivaron su partida hacia África, para recibir allí la medicina de las enseñanzas del doctor de Hipona: «he expuesto con brevedad esto, como pude retenerlo, para que, una vez hayas conocido todas las enfermedades, te apresures a suministrar el remedio»³²¹.

Sabemos que la primera información amplia de los postulados priscilianistas que conoce Agustín es la que le proporciona Orosio; de la misma forma, también sospechamos que sobre las doctrinas origenistas no parece que Agustín tuviera un gran conocimiento antes de 414, pues reiteradamente pide a Jerónimo información sobre las mismas. Agustín había escrito en 392 a Jerónimo pidiéndole una traducción de diversos comentarios bíblicos y de la obra de Orígenes³²², pero no recibió respuesta. Jerónimo estaba molesto, entre ambos eruditos se había producido un distanciamiento que Jerónimo juzgó con acritud³²³ y que duró más de una década. Por otra parte, a los ojos de Jerónimo la obra de Orígenes había caído en desgracia al iniciarse su enemistad con Rufino. A Agustín le disgustó profundamente este enfrentamiento entre los dos antiguos camaradas: ¿qué amigo en el presente –se preguntó– no será temido como un enemigo futuro?³²⁴. Agustín, pues, no recibió de Jerónimo la información sobre Orígenes que deseaba. En consecuencia, es probable que el *Commonitorium* fuese su primera puesta al día sobre el origenismo y la causa de su primera oposición a éste³²⁵.

En contraste con la agria disputa en la que se encontraba inmerso Jerónimo frente a los defensores de la exégesis origenista, Agustín parece mostrar en este momento una actitud mucho más prudente y matizada, y, si califica sin reparos de herejía al priscilianismo, mide sus palabras sobre las doctrinas origenistas, señalando que rechaza algunas de sus opiniones que la Iglesia no admite, tal vez como resultado de la exposición que en este sentido encuentra en el

321 Orosio, *Comm.* 4: «hoc, sicut retinere potui, breviter expositum est, ut perspectis omnibus morbis medicinam adhibere festines».

322 Agustín, *Ep.* 28, 2, 2.

323 Jerónimo, *Ep.* 72 del epistolario agustiniano.

324 Agustín, *Ep.* 73, 3, 6.

325 R. J. O'CONNELL, «St. Augustine's criticism...», 1984, p. 84: «Augustine's repeated pleas in his letters to Jerome for illumination on the specifics of Jerome's developing opposition to Origen's views, show two things quite clearly: Augustine's own ignorance in respect to Origen's views, and Jerome's near-total unresponsiveness to his requests for that information. It begins to appear more and more evident that Augustine had to await the arrival of Paul Orosius from Spain before he obtained the clarifications he had long desired. The signs are that Orosius brought him his acquaintance with Origen's views, and elicited from him his first expression of opposition to those views».

Commonitorium. Así, por ejemplo, en la *Ep.* 169, a Evodio, comenta que ha respondido a Orosio en «*uno libro non grandi*» (el *Ad Orosium*) sobre «*Priscillianistarum haeresi, et Origenis quibusdam opinionibus quas no recepit Ecclesia*»³²⁶.

También la exposición de Orosio contraponen la falsedad integral del priscilianismo frente a las proposiciones origenistas, que contienen alguna *doctrina sana*, como la propugnada sobre la Trinidad –precisamente, en contraste con la priscilianista–, o la doctrina de la creación *ex nihilo*; pero, junto a éstas, el origenismo difundía también numerosos *errores*. Éstos son los que, en una especie de sumario³²⁷, le imputa Orosio:

1. Sobre la creación *ex nihilo*, Orosio presenta a Agustín un reparo origenista que adopta la forma de un sofisma: si Dios lo hizo todo de la nada, entonces, su voluntad era la nada. Agustín solventa esta argucia dialéctica que confunde la capacidad de crear con la materia creada.

2. Sobre el tema de los universales, Orosio atribuye a los origenistas la creencia en que todos los seres existen *realmente* en la Sabiduría de Dios (Logos) antes de su manifestación en el mundo visible, lo que éstos declaraban con la frase: «*Deus enim quaecumque fecit faciendo non coepit*»³²⁸. Hay aquí una adaptación cristiana de la teoría platónica de las «ideas», que a los origenistas los lleva a afirmar una existencia real del mundo en el Logos. Agustín comenta al respecto: «*in Dei sapientia omnium faciendarum rerum rationes esse poterunt, non tamen factae*»³²⁹. Respecto a las razones ideales presentes en el Logos, el obispo de Hipona puntualiza que Dios crea porque conoce, pero no que conoce porque crea, es decir, la existencia no precede al conocimiento, pues la existencia del mundo no añade nada a la sabiduría de Dios. Agustín niega, pues, la doctrina de la preexistencia: «*noverat ergo ea facienda, non facta: noverat ut facere, non quia fecerat*»³³⁰.

3. Los origenistas afirmaban el origen único y la naturaleza común («*unum principium et unam esse substantiam*») de los seres espirituales: ángeles, principados, potestades, almas y demonios. Éstos se encontraban originalmente en una especie de estado de éxtasis divino; su desobediencia a Dios produjo su caída –nótese la similitud con la doctrina priscilianista del descenso de las almas–, asumiendo, en la medida de sus pecados, una jerarquía. Su rango le fue dado por la diversidad de sus méritos, lo que afirmaban con la frase: «*maiozem locum minor culpa promeruit*»³³¹. Esta proposición origenista es considerada errónea por Agustín, señalando que, por la bondad de Dios, todas las cosas del mundo han sido creadas buenas, cada una según su naturaleza: «*in quo fierent omnia bona valde secundum naturam*»³³².

326 Agustín, *Ep.* 169: «herejía de los priscilianistas y sobre algunas opiniones de Orígenes no admitidas por la Iglesia». Y con el mismo sentido en *Retractationes* II 44: «consultationi de Priscillianistis, et de quibusdam Origenis sensibus quos catholica fides improbat» («sobre los priscilianistas y sobre las opiniones de Orígenes que rechaza la fe católica»).

327 R. J. O'CONNELL, «St. Augustine's criticism...», 1984, p. 85, señala que Orosio habría propocionado a Agustín una información más amplia de forma oral: «Orosius may well have composed that *Commonitorium* as kind of *aide-mémoire*, or written summary of conversations that fleshed out the views he put down more tersely in writing: the *Commonitorium*, then, tells us the minimum of what he communicated to Augustine».

328 Orosio, *Comm.* 3, 4: «cualquier cosa que hizo Dios, no comenzó haciéndola».

329 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «las razones de las cosas que han de ser hechas pueden existir todas en la sabiduría de Dios, pero no las cosas hechas».

330 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «así, pues, Dios conocía lo que había de hacer, no por ser hecho; conocía para hacerlo y no porque lo hizo».

331 Orosio, *Comm.* 3, 5: «la culpa menor mereció mayor grado».

332 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «en el cual [el mundo] se hicieron todas las cosas verdaderamente buenas según su naturaleza».

4. La proposición origenista anterior conduce a la doctrina de la metempsicosis. Las almas, según esta proposición, debían de purificar sus culpas anteriores, para lo cual se señala un lugar: el mundo visible; en consecuencia, ha sido, en cierto modo, el pecado previo de las criaturas racionales el motivo por el cual el mundo ha sido creado. La doctrina de la preexistencia de las almas es una de las más apreciadas por Orígenes porque, frente a los marcionitas, le permitía afirmar la bondad del Creador. El mundo y la materia aparecen creados como el lugar en el que las almas purgan sus pecados anteriores. Según los origenistas, el mundo fue hecho lo último («*novissime*»³³³), porque es el lugar de expiación de las almas que habían pecado en existencias anteriores. Agustín se pregunta: «*qua tandem affirmatur audacia, non futurum fuisse mundum, id est, caelum et terram, nisi propter necessitatem purgandorum spirituum rationalium, qui vel in caelo vel in terra non essent nisi pro meritis peccatorum?*»³³⁴.

5. Mucho más complicada para Agustín es la propuesta sobre el origen del alma³³⁵. Este asunto –que es común al priscilianismo–, sobre el que la Iglesia no tenía una doctrina establecida –salvo la afirmación general de que el alma es creada por Dios–, había preocupado a Agustín, que lo había tratado en *De libero arbitrio* (391-395) sin dar una respuesta segura, y continuaba siendo objeto de su cuidado en 414; por eso aprovecha el viaje de Orosio para preguntar su opinión a Jerónimo y trasladarle sus propias reflexiones. Sobre el origen de las almas, el obispo niega el emanatismo, niega su preexistencia en un *promptuarium*, niega también la metempsicosis, pero desconoce aún muchas cosas. En la *Ep.* 116, a Jerónimo, reconoce no haber resuelto sus propias dudas: «*doce ergo, quod doceam, nam ut doceam, multi a me flagitant eisque me sicut alia multa et hoc ignorare confiteor*»³³⁶.

6. Una de las cuestiones más conocidas de Orígenes es su doctrina escatológica de la apocatástasis: la restitución final de todas las criaturas a la pureza espiritual originaria, una vez purgadas sus culpas. Orosio también incluye este postulado en su consulta, señalando que los partidarios del teólogo alejandrino negaban la eternidad de las penas del infierno, por lo que aseveraban incluso la rehabilitación final del diablo, afirmando que el fuego eterno (*ignis aeternus*) no es más que el castigo de la propia conciencia. Sobre este tema, Agustín se mueve con comodidad y contundencia; considera absurda la apocatástasis origenista, pues señala que,

333 Orosio, *Comm.* 3, 6.

334 Agustín, *Ad Orosium* 8, 9: «¿con qué audacia afirman que el mundo, es decir, el cielo y la tierra, no existiría si no fuera por la necesidad de purificación que tienen los espíritus racionales, los cuales no estarían en el cielo o en la tierra si no fuera a causa de sus pecados?».

335 R. J. O'CONNELL, «St. Augustine's criticism...», 1984, precisa el contenido de la posición agustiniana en el *Ad Orosium* respecto a la hipótesis origenista de las almas caídas. O'Connell concluye que Agustín «in no way expressly rejects the precise feature of Origenism that held we were all "fallen souls"» (p. 97), sino, más bien, la proposición de que Dios creó el mundo como lugar adecuado de purificación de las almas caídas.

336 Agustín, *Ep.* 166, 9: «enseñame pues lo que tengo que enseñar; sobre este asunto muchos me piden que les enseñe y yo confieso que, como otras muchas cosas, lo ignoro». L. ROBLES, «San Agustín y la cuestión priscilianista sobre el origen del alma», *Augustinus* 38, 1980, pp. 56 y 59, señala: esta carta es, en el fondo, «una crítica o refutación de la *Epístola* 126 de Jerónimo», en la que éste mantiene «firmemente la tesis de que Dios crea un alma para cada cuerpo», «Agustín no acaba de ver cómo puede entenderse que puedan ser condenadas las almas de los (niños) que mueren sin bautismo, si éstas son creadas directamente por Dios»; en p. 68 resume: «Agustín no sabrá qué posición adoptar, después de haber defendido la preexistencia en sus primeros años, para sostener posteriormente el traducianismo. Pero, a medida que la firme adhesión de san Jerónimo al creacionismo se va haciendo más notoria, terminará por suspender su juicio, para quedar en una eterna duda».

si las penas del infierno no son eternas, tampoco lo es la recompensa de los justos: «*si misericordia nos provocat credere, non futurum impiorum sine fine suppliciu; quid de praemio iustorum credituri sumus (...)? An iterum etiam iustos ex illa sanctificatione et vita aeterna in peccatorum immunditiam atque in mortem relapsuros esse dicemus?*»³³⁷.

7. Sobre la naturaleza de Cristo, Orosio recoge la tradición que atribuye a Orígenes la afirmación de que el cuerpo de Cristo no había estado ocioso antes de su encarnación, sino que había asumido la apariencia (*qualitas formae*) de los espíritus (ángeles, potestades y seres superiores) a los que había redimido con anterioridad, y que, de la misma forma, Cristo había adoptado el cuerpo humano sólo temporalmente y en apariencia, abandonándolo tras su pasión y resurrección. Agustín no toca este tema en su respuesta a Orosio.

8. Finalmente, la doctrina sobre los astros origenista afirmaba que eran potestades racionales sujetas a corrupción. Agustín manifiesta su desconocimiento sobre este tema, sobre el que la Escritura no se pronuncia, y sobre el que no muestra gran interés, pues, sea de una forma u otra, no afecta a nuestra salvación. Sobre este punto, aconseja preferir la prudencia a la irreflexión.

* * *

Realmente, las proposiciones aquí expresadas no volvieron a tener relevancia en España. Sin duda, el problema acuciante del priscilianismo diluyó las doctrinas origenistas de los Avitos. Ningún escritor eclesiástico posterior dará una noticia tan amplia de la presencia de doctrinas origenistas en la Península, por más que el origenismo continuara siendo en Oriente fuente de discordias.

337 Agustín, *Ad Orosium* 6, 7: «si, movidos por la misericordia, creemos que el suplicio de los impíos tendrá fin, ¿qué hemos de creer sobre el premio de los justos? (...) ¿Diremos también que los justos en estado de santidad y en posesión de la vida eterna pueden recaer en la inmundicia del pecado y en la muerte?».

CAPÍTULO IV

CONTRA PELAGIVM

IV.1. LA CUESTIÓN PELAGIANA

1. Introducción. En los primeros meses de 415 Orosio viajó a Palestina. Su llegada debió de producirse a finales de la primavera. Enseguida, de acuerdo con sus planes, se instaló en Belén, junto a Jerónimo, que lo acogió con cordialidad: «según su merecimiento y tu mandato, he recibido al presbítero Orosio, hombre honorable, hermano mío e hijo de tu dignación»³³⁸.

Según la *Ep.* 166, Orosio visitó a Jerónimo para consultarle la cuestión teológica del origen del alma, buscaba una respuesta ortodoxa que oponer a las interpretaciones que habían sembrado en Galicia el priscilianismo y el origenismo. Sin embargo, como hemos señalado en el capítulo biográfico, en el fondo de su viaje latía la cuestión del pelagianismo, tal y como nos demuestra el *Sermón* 384A³³⁹. Al emprender su ofensiva antipelagiana, Agustín buscó el apoyo de Jerónimo; en este contexto, el viaje de Orosio fue la *ocasio*³⁴⁰ que permitió el restablecimiento de la concordia entre los dos eruditos y la creación de un pacto antipelagiano. En Jerusalén, en julio de 415, el joven presbítero hispano intervino en la polémica enfrentándose personalmente al propio Pelagio.

Éste era un monje de origen britano³⁴¹. Su nacimiento fue humilde, lo que suplió con constancia y talento. En una larga estancia de varios años en Roma (384-410), había alcanzado

338 Jerónimo, *Ep.* 134, 1, *ad Augustinum*.

339 F. DOLBEAU, «Le sermon 348A...», 1995, p. 45.

340 Agustín, *Ep.* 166, 2.

341 Pelagio nació en Britania hacia el 354, llegó a Roma entre 380 y 384, siendo entonces bautizado. Entre sus obras destacamos su *Epistula ad Demetriadem*; sus célebres *Expositiones XIII epistularum Pauli*, su *De natura*, su *De libero arbitrio* (415) –estas dos últimas, conservadas fragmentariamente en la refutación de Agustín, son fundamentales para comprender su polémica sobre el tema de la gracia–; y, por último, su *Liber testimoniorum*, conservado, también en parte, en la réplica de Jerónimo, *Dialogi contra Pelagianos* (416). Cf. J. QUASTEN, *Patrología* III, 1993, 557-582.

fama de hombre virtuoso, pues Paulino de Nola y Agustín –en ese tiempo– le tenían en gran estima. En Roma, Pelagio había ejercido una notable influencia religiosa, incluso había trabado amistad con la poderosa familia de los Anicios. Tras el saqueo de Roma por Alarico en 410, emigró a África. En otoño de 410 Pelagio desembarcó en Hipona, pero no pudo entrevistarse con Agustín, que estaba ausente de la ciudad³⁴²; se intercambiaron, eso sí, breves cartas de cortesía³⁴³. Algún tiempo más tarde, Agustín alcanzó a verlo una o dos veces en Cartago (tal vez en mayo de 411), pero, dedicado por entero al conflicto donatista, no llegó a conversar con él³⁴⁴. Seguidamente, Pelagio partió de Cartago y marchó a Tierra Santa (412/413), donde fue bien acogido por su obispo, Juan de Jerusalén. En Palestina debió de encontrarse con Jerónimo –quizás recordaron la época en el que ambos habían coincidido en Roma– pero si hubo amistad, duró poco tiempo, pues Jerónimo en su *Epístola a Ctesifonte*³⁴⁵ (414) refuta sus postulados. Asimismo, la buena relación de Pelagio con Juan de Jerusalén debió de despertar enseguida la suspicacia de Jerónimo³⁴⁶.

Pelagio había ganado una sólida reputación de hombre ascético, por lo que convirtió en doctrina el patrón de su propia vida. La fuente más segura de su pensamiento está en su *Comentario a las epístolas de San Pablo* y en su *Epístola a Demetriade*³⁴⁷ (413), donde desarrolla su doctrina sobre la naturaleza humana y la gracia. El mensaje rigorista de Pelagio era duro pero sencillo, toda su doctrina se podría tal vez resumir en dos puntos: la bondad sin mengua de la naturaleza humana y el valor del esfuerzo personal. A partir de estos principios cabía extraer algunas conclusiones. Así, en la relación entre gracia y libre albedrío, Pelagio considera la libertad humana como una gracia de creación, otorgada por Dios a todos los hombres; como contrapartida

342 Anterior a su llegada a Hipona, se ha supuesto una estancia de dos o tres años de Pelagio en Sicilia, donde habría compuesto el *De natura* (*Dictionnaire de théologie catholique* 12, «Pélagianisme», col. 680); pero es más probable que, como consecuencia del saqueo de Roma, se embarcara directamente para África, como otros refugiados, y que sólo el azar le hiciera descender en Hipona. Aquí, sin embargo, no coincidió con Agustín, que estaba ausente. También en esta época el balear Consencio tuvo que desistir de encontrarse con Agustín, *Ep.* 119, 1.

343 Una de estas cartas podría ser la *Ep.* 146 de Agustín, que Pelagio empleará a su favor en el concilio de Dióspolis (Agustín la cita textualmente en *De gestis Pelagii* 27-28, 52); si no es ésta la carta que en 415 Orosio llevó a Palestina de parte de Agustín para entregar a Pelagio (véase F. DOLBEAU, «Le sermon 348A...», 1995, pp. 45-46). En *De gestis Pelagii* 26, 51 y 27-28, 52, Agustín afirma que en esta relación epistolar además de las alabanzas de cortesía ya insinuó discrepancias sobre la doctrina de la gracia.

344 Agustín, *De gestis Pelagii* 22, 46.

345 Jerónimo, *Ep.* 133. Ctesifonte era un rico protector de Pelagio.

346 Entre los escritos polémicos de Jerónimo está su *Ep.* 51 (traducción de una carta de Epifanio) y su *Contra Juan de Jerusalén* (año 397), en el que siembra dudas sobre el origenismo del obispo jerosolimitano. La reconciliación entre Jerónimo y Juan no fue del todo sincera. Cf. Y.-M. DUVAL, «Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arrianisme à l'origenisme», *RHE* 65, 1970, pp. 353-374.

347 Esta carta circulaba sin firma y fue denunciada por Agustín, *Ep.* 188 (a. 417/418). Demetriade fue una joven romana (398-c.460), perteneciente a la ilustre familia de los Anicios, que había rechazado un matrimonio muy ventajoso para consagrarse como virgen de la Iglesia. El acontecimiento tuvo gran repercusión, ya que lo recogen el papa Inocencio I (PL 20, 518-519), Agustín, Pelagio y Jerónimo. Jerónimo escribió en Belén un tratado *Ad Demetriadem* (*Ep.* 130) sobre la virginidad. Igualmente, Pelagio, en su *Ep. ad Demetriadem*, desarrolló su doctrina sobre la naturaleza y la gracia: señaló que la naturaleza humana es buena, que el hombre cuenta con la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, e incluso que, ante el pecado, cuenta con la ayuda de la gracia; pero ésta no se presenta en forma de ayuda interna sino a modo de ejemplo a seguir; esta ayuda es la Ley antes de Cristo y, tras su venida, la imitación de Cristo. Cf. K. C. KRABBE, «*Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary», *Patristic Studies* 97, 1997. Por su parte, Agustín escribió una breve carta (*Ep.* 150; a. 413/414), en estilo elevado, a su abuela Proba y a su madre Juliana, destacando la importancia de la consagración de Demetriade.

a esa iniciativa divina, exige del hombre un esfuerzo personal para obrar el bien, un esfuerzo moral contra el pecado. Señalaba igualmente que la ayuda de Dios se precisa constantemente para guiar la razón y la voluntad; pero ésta es una ayuda externa que facilita el cumplimiento de la ley divina³⁴⁸. Esta concepción le llevó también a negar el pecado original, al que calificaba como una falta personal de Adán. Pelagio consideraba absurda la noción de pecado original pues hacía a los hombres incapaces por sí mismos de conseguir una vida virtuosa. Otro de sus escritos fundamentales es su tratado *Sobre la naturaleza*³⁴⁹, en el que expone una concepción de la naturaleza humana radicalmente distinta de la agustiniana, una concepción optimista que carga sobre el hombre toda la responsabilidad de luchar contra sus propios pecados, pues su naturaleza, creada originariamente buena e inmutable, se halla libre de cualquier debilidad heredada.

Su principal discípulo, Celestio, había marchado también a África, donde permaneció cuando Pelagio continuó su camino hacia Jerusalén. Su suerte fue bien distinta; mientras Pelagio era bien acogido en Tierra Santa, Celestio, en Cartago –al tratar de ingresar en el presbiteriado–, fue acusado de herejía por Paulino, diácono de Milán, ante el obispo Aurelio y condenado en un sínodo local reunido en 411³⁵⁰. Como abogado, Celestio difundió con vehemencia sus postulados sobre el pecado original y el bautismo de los niños, de los que probablemente había sacado conclusiones más allá de las del propio Pelagio. La acusación contra Celestio se basó en seis puntos entre los que destacan su consideración de la muerte corporal como un hecho natural y no consecuencia del pecado de Adán, su negación de la transmisión del pecado original y, por tanto, de la necesidad del bautismo de los niños para la remisión de los pecados³⁵¹. Celestio negó la doctrina del pecado original y, en consecuencia, consideró innecesario el bautismo de los

348 Pelagio señaló la necesidad de las obras y de los méritos personales para la salvación; pero, junto a esto, mantuvo doctrinas polémicas que ponen en un plano de igualdad la gracia y la libertad humana. Es célebre su distinción entre posibilidad de hacer el bien (donación gratuita que Dios otorga a la naturaleza humana) y voluntad y acción del bien (cuya fuente es sólo del libre arbitrio humano, sin nuevo auxilio divino).

349 La fecha de composición del *De natura* es problemática. Se suele fijar en 414; sin embargo, Y.-M. DUVAL, «La date du “De nature” de Pélagie», *REAug* 36, 1990, pp. 257-283, la sitúa en 405/406.

350 Celestio fue abogado en Roma, donde conoció a Pelagio, a quien acompañó a África. Celestio fue acusado por el diácono milanés Paulino –amigo de Agustín, a quien pedirá más tarde una *Vita Ambrosii*–, ante el obispo de Cartago, Aurelio. El sínodo reunido en octubre/noviembre de 411 condenó sus doctrinas. De África, Celestio marchó a Éfeso, donde fue ordenado presbítero, y después a Constantinopla. Reapareció en Roma durante el papado de Zósimo (417-418). Partió de nuevo al exilio, volviendo a aparecer en Roma y en Constantinopla en 423-424 con el grupo de Julián de Eclano. Fue condenado en la *Tractoria* de Zósimo (418) y en el concilio de Éfeso de 431 (cf. J. QUASTEN, *Patrología* III, 1993, pp. 582-584; G. BONNER en *Augustinus-Lexicon* 1, 1994, col. 693-698).

351 En el sínodo de Cartago de 411 Celestio leyó primero un resumen de su pensamiento, a continuación, su acusador, Paulino, le atribuye seis postulados: 1, que Adán fue creado mortal, por tanto, la muerte corporal no es consecuencia del pecado original; 2, su pecado fue personal y no extensible a todo el género humano; 3, los niños nacen libres de todo pecado, en la misma situación en la que se hallaba Adán antes de su caída; 4, el género humano no muere enteramente por Adán ni, por tanto, resucita enteramente por Cristo; 5, el cumplimiento de la Ley permite la salvación en igual medida que el Evangelio; 6, antes de la venida de Cristo ha habido hombres libres de pecado. Sobre estas proposiciones, véase Agustín, *De gestis Pelagii* 11, 23. Se han conservado fragmentos de los escritos de Celestio en Jerónimo, en Zósimo y principalmente en Agustín: en *De gestis Pelagii* y en *De gratia Christi et de peccato originali* Agustín refuta el *Libellus brevissimus* que Celestio difundió tras el sínodo de 411; en *De perfectione iustitia hominis* (415) refuta las *Definitiones ut dicitur Caelstii* que defendían la *impeccantia*. Las *Definitiones* que conservamos de Celestio son más radicales que las de Pelagio, aunque probablemente también más coherentes desde un punto de vista lógico. En diversas ocasiones Pelagio se aparta de las opiniones de Celestio. En el concilio de Dióspolis (415), Pelagio no acepta la definición de la gracia de Celestio y lo mismo puede decirse del bautismo de los niños pequeños y de la *impeccantia*. La investigación actual se pregunta si lo que entendemos por pelagianismo es más la obra de los seguidores de Pelagio que de él mismo.

niños recién nacidos, a los que consideraba libres de toda culpa, pues no se transmitía a ellos la pena de la que sólo Adán se hizo acreedor. Esta postura despertó indudablemente la hostilidad de un tribunal episcopal que tradicionalmente había defendido los beneficios del bautismo y ante el que se intentaba rebajar la importancia de la Iglesia como dispensadora legítima del perdón de los pecados. La sentencia de Cartago en 411 fue fundamental en la evolución del pelagianismo, pues a ella se remitieron una y otra vez todos los pronunciamientos posteriores. Después de la condena de Celestio, sus partidarios en Cartago dejaron de expresar públicamente sus opiniones contrarias a la que Agustín llama *fundatissima fides* de la Iglesia católica³⁵². Por otra parte, la táctica del obispo de Hipona contra Pelagio será en lo sucesivo hacerle partícipe de los postulados defendidos por Celestio y, por lo tanto, de su condena.

Frente a Celestio y Pelagio, Agustín y Jerónimo. El primero con el tiempo será considerado el *Doctor gratiae*. Si a Pelagio su propia trayectoria le había llevado a valorar el esfuerzo personal contra el pecado, también en el caso de Agustín su experiencia personal le iba a conducir a poner el acento en la necesidad íntima de la gracia³⁵³. Conocedor de la debilidad de la naturaleza humana, Agustín entendía que sólo la gracia divina le había sacado, en su juventud, del maniqueísmo; en consecuencia, sólo la gracia de Dios puede hacer virtuoso a un hombre, lo que Agustín entiende en el sentido de que es la gracia la que otorga la libertad al hombre al liberarlo de sus pasiones. En el libro X de las *Confesiones* había escrito: «Dame lo que ordenas, y ordena lo que quieras»³⁵⁴; toda su teología de la gracia está encerrada en este principio. La gracia toma la iniciativa, incluso la preparación del hombre para acoger la gracia es, en sí misma, obra de la gracia³⁵⁵. Agustín, por otra parte, destaca que la gracia del bautismo restablece la imagen y semejanza de Dios en el hombre y nos libera del pecado original. La gracia otorga la salvación, supera cualquier albedrío humano y se convierte –en algunos textos de Agustín– en una especie de predestinación. Agustín ve la humanidad como una *massa damnata*, la elección de los predestinados es prueba de la misericordia de Dios, el castigo de los pecadores prueba de su justicia³⁵⁶.

352 Agustín, *Ep.* 157, 22: «sed iam occulte mussitant timentes ecclesiae fundatissimam fidem». Esta carta, de finales de 414 o principios de 415, fue empleada por Orosio en la asamblea de Jerusalén.

353 É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1929, p. 200: «le pélagianisme était la négation radicale de l'expérience personnelle d'Augustin, ou, si l'on préfère, l'expérience personnelle d'Augustin était... la négation même du pélagianisme».

354 Agustín, *Confesiones* X 29, 40.

355 Agustín insiste en la necesidad y gratuidad de la gracia en el inicio de la fe (*De gratia Christi et de pecc. orig.* II 28). Cf. también *Ep.* 194, a Sixto, en el que se ocupa ampliamente de este tema. En el momento de escribir esta carta (418/419) su interlocutor es un presbítero romano, posteriormente Papa (432-440). Sixto, antes de la *Tractoria* de Zósimo, había mostrado algunas simpatías hacia los pelagianos.

356 En su *Ep.* 157, Agustín comenta ampliamente Rm 5, 12. Para el obispo de Hipona la humanidad está dividida entre los elegidos por la gracia y los castigados por sus pecados; por ejemplo, *Civ. Dei* XXI 12: «hinc est universa generis humani massa damnata: quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur; atque ita dispertiat genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta» («de aquí que todo el género humano se haya convertido en una *massa damnata*. El primer hombre fue castigado junto con todo su linaje, del que es la raíz. Desde entonces nadie escaparía de este justo y merecido castigo sino por la misericordia e inmerecida gracia. Así, el género humano queda dividido entre aquéllos en los que prevalecerá la gracia misericordiosa y los restantes, sometidos a la justicia vindicativa»). Éste ha sido uno de los temas más debatidos del santo, la aparente contradicción entre la predilección por los elegidos y la universalidad del amor de Dios, o también entre la omnipotencia y prescencia divina y la libertad humana.

No sólo Agustín, también Jerónimo participó decisivamente en la querrela pelagiana. Sus discrepancias con el obispo Juan, defensor de Pelagio, suscitaron pronto su animadversión contra este último. En realidad, fue Jerónimo el primero en escribir directamente contra el monje britano: en 414 lo atacó en su *Ep.* 133, a Ctesifonte, y, en 415, en sus *Dialogi contra pelagianos*³⁵⁷, libro que estaba redactando cuando fue visitado por Orosio y que acabó antes de su regreso³⁵⁸. Jerónimo acusó a Pelagio de mantener paralelismos con la doctrina de Orígenes. La respuesta del lado pelagiano fue contundente y sobrepasó desmesuradamente el ámbito literario: en marzo-abril de 416 algunos partidarios de Pelagio incendiaron los monasterios de Jerónimo e incluso llegaron a causar una muerte³⁵⁹. En ellos residían el propio Jerónimo y Eustoquia, hija de Paula. El altercado no fue producido sólo por motivos doctrinales, en el fondo se trataba de una reacción griega en contra de los latinos.

2. La polémica pelagiana en los años 411-418. La victoria de las tesis agustinianas fue resultado de un largo proceso que acabó convirtiendo al obispo de Hipona en una figura intelectual de escala mundial. En otoño de 411, cuando se produjo la primera intervención de Aurelio de Cartago contra Celestio, Agustín estaba aún alejado del conflicto, pues ocupaba sus energías en la total supresión del donatismo. Sin embargo cuando, algún tiempo después –ya desde el tratado *De peccatorum meritis* (411/412)–, se ocupe del pelagianismo parecerá que conoce mejor que sus propios defensores todas las implicaciones y consecuencias teológicas a las que conduce la rígida moral pelagiana. Agustín comenzó su refutación de los postulados pelagianos sin nombrar a su autor. En un principio admiraba su austeridad, según escribió más tarde a Paulino de Nola³⁶⁰; pero después, al examinar sus escritos, hubo de variar su valoración del monje britano.

En realidad, la primera intervención antipelagiana de Agustín se produjo a instancias de Flavio Marcelino³⁶¹, quien estaba preocupado por el avance de las ideas pelagianas en Cartago. En 411, el obispo de Hipona le remitió unos *libri* sobre el bautismo de los niños que le fueron devueltos más tarde por alguna razón que Agustín no recordaba³⁶²; algunos meses más tarde el obispo escribió el *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, su primera obra antipelagiana, en la que trata sobre el destino de los niños que mueren sin bautizar y del tema de la *impeccantia*³⁶³. También a principios de 412 Agustín dirigió a Honorato –amigo de su juventud– un tratado en forma de carta titulado *Liber de gratia Novi Testamenti*, en el que

357 Jerónimo, *Ep. 133 ad Ctesiphontem* (año 414), y *Dialogi contra Pelagianos libri* (año 415).

358 Orosio llevó este libro a Agustín, *Serm. contra Pelagium* 6 (F. DOLBEAU, «Le sermon 348A...», 1995, p. 56).

359 Agustín, *De gestis Pelagii* 35, 66.

360 Agustín, *Ep.* 186, 1 (año 417).

361 El tribuno y notario Flavio Marcelino, como representante del emperador Honorio, presidió las sesiones de la conferencia de Cartago en la que se condenó a los donatistas (mayo 411). Marcelino fue amigo de Agustín, a él le dedica los primeros libros de su *De Civitate Dei*. Las cartas de Agustín nos informan de sus cordiales relaciones con Marcelino, *Epp.* 128, 129, 133, 136, 138, 139, 143 y 151.

362 Agustín, *Ep.* 139, 3.

363 *De peccatorum meritis et remissione* fue escrito entre finales de 411 y principios de 412. Agustín trata el tema del bautismo de los niños en el libro I. En el libro II analiza varios puntos que serán tratados posteriormente por Orosio en el *Liber apologeticus*: posibilidad teórica de que el hombre viva sin pecado, aunque asistido por la gracia; históricamente se pregunta si ha vivido algún hombre sobre la tierra que no haya pecado, la respuesta a esta cuestión es negativa, señala incluso que, aunque pueda existir supuestamente algún justo sin pecado personal, pesa sobre él el pecado original, del que sólo Cristo está exento. El libro III, que completa en la intención de su autor a los dos anteriores, tiene su origen en una carta dirigida por Agustín a Flavio Marcelino y estuvo motivado por la lectura de los comentarios de Pelagio a los escritos de Pablo, en los que se negaba el pecado original. Agustín, *Retract.* II, 33.

examina cinco cuestiones planteadas por su interlocutor y añade una sexta sobre la gracia en el Nuevo Testamento, pues, en ese tiempo –escribe– estaba muy preocupado por la que llamó «nueva herejía, enemiga de la gracia de Dios»³⁶⁴. La lectura por parte de Marcelino del *De peccatorum meritis et remissione*, particularmente del libro II, le llevó a solicitar del obispo de Hipona nuevas aclaraciones teológicas³⁶⁵. Agustín escribió entonces *De spiritu et littera* (verano de 412), obra en la que examina la relación entre la letra (la Ley del Antiguo Testamento) y el espíritu (la gracia propugnada en el Nuevo)³⁶⁶.

En 414 el obispo de Hipona recibió una breve carta de parte de Hilario de Siracusa³⁶⁷ (*Ep.* 156). Su corresponsal le informaba sobre el éxito que tenían en Sicilia cinco proposiciones pelagianas: la posibilidad de la *impeccantia*, la salvación de los niños que mueren sin bautizar, la condena de los ricos aunque utilicen su fortuna para obras piadosas, la prohibición de jurar y la indispensable santidad de la Iglesia en la tierra. Hilario quería saber particularmente la opinión de Agustín sobre este último punto. El obispo le respondió a todas estas cuestiones mediante la *Ep.* 157 –que es una especie de continuación (o libro IV) del *De peccatorum meritis*–. Una copia de esta carta fue llevada a Palestina por Orosio y empleada por éste en la asamblea de Jerusalén de julio de 415³⁶⁸.

Igualmente, el obispo de Hipona había recibido de los obispos Eutropio y Paulo³⁶⁹ un libro que circulaba anónimamente, titulado *Definitiones*. Enseguida reconoció en él el estilo de Celestio³⁷⁰ y le respondió con otro escrito: *De perfectione iustitiae hominis* (415). Celestio defendía la «impecabilidad», es decir, la capacidad que el hombre tiene de vivir sin pecado con las solas fuerzas que le otorga su naturaleza. Agustín replicaba que esta perfección no es posible para el hombre sin la gracia de Dios, porque la naturaleza humana se encuentra debilitada por el pecado original.

Por las mismas fechas que el libro anterior, Agustín redactó otra obra fundamental: *De natura et gratia*, –que no estaba acabada antes de la primavera de 415–. Fue la lectura del *De natura* de Pelagio –remitido por los *servi Dei* Timasio y Jacobo³⁷¹– lo que le convenció de los errores doctrinales del pelagianismo. Pelagio sostenía que la naturaleza del hombre estaba

364 Agustín, *Retract.* II 36; *Ep.* 140 (= *Liber de gratia Novi Testamenti ad Honoratum*), escrito a principios de 412.

365 Agustín, *Retract.* II, 37. Marcelino le pregunta (Agustín, *De spiritu et littera* 1), cómo se puede afirmar simultáneamente que puede haber un hombre justo sobre la tierra (*impeccantia* teórica) y, a continuación, se niega que haya habido o habrá un hombre así (*impeccantia* real), tal como aparece en el libro II de *De peccatorum meritis*. Agustín contesta que no hay contradicción desde el punto de vista de la fe: sólo Cristo ha alcanzado esa excelencia (*De spiritu et littera* 61-64).

366 Agustín, *De spiritu et littera* (escrito en primavera/verano de 412), examina la sentencia de Pablo que dice: «la letra mata, pero el espíritu vivifica» (2 Co 3, 6). En *Retract.* II 37, califica a los pelagianos de «enemigos de la gracia de Dios» («in quo libro... acriter disputavi contra inimicos gratiae Dei»).

367 Hilario de Siracusa, *Ep.* 156 del epistolario agustiniano. Sobre Hilario cf. n. 101.

368 La *Ep.* 157 podía haber llevado adjunta la 156, pues en algunos puntos Orosio emplea las mismas palabras que Hilario. Cuando en el *Liber apologeticus* relata la intervención de Pelagio en la asamblea de julio, Orosio utiliza los mismos términos que Hilario respecto a la *impeccantia*: «posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit» (Hilario, *Ep.* 156; Orosio, *L. apol.* 4, 4; 11, 2 y 5).

369 Sobre estos dos personajes, citados por Orosio en *Comm.* 1, véase el apartado I.7 de este trabajo.

370 O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, 1975, pp. 29-34.

371 Agustín, *De gestis Pelagii* 23, 47; *Ep.* 19*, 3. *PCBE 1: Timasius 2*, p. 1112; *Iacobus 2*, pp. 576-577. Estos dos personajes, discípulos sicilianos de Pelagio, habían participado de los postulados pelagianos durante algún tiempo; más tarde enviaron a Agustín el *De natura* de Pelagio, al que el santo respondió en 415 con su *De natura et gratia*. A comienzos de 416, Timasio y Jacobo escribieron a Agustín (*Ep.* 168) agradeciéndole su refutación.

dotada para elegir entre el bien y el mal por su propia voluntad y que, incluso después del pecado de Adán, permanecía intacta. Agustín no estaba de acuerdo, ya que para él después del pecado original la naturaleza humana había perdido su integridad³⁷².

Agustín finalizaba este libro cuando Orosio emprendió su viaje a Palestina. Su misión en Oriente –como hemos señalado ya– tenía un gran contenido antipelagiano. Agustín creyó necesario contar con la colaboración de Jerónimo. En este sentido, el viaje de Orosio sirvió para poner en contacto a los dos eruditos y restañar las viejas rivalidades que entre ambos se habían producido por divergencias exegéticas. Orosio llevó a Jerónimo un elenco de obras antipelagianas de Agustín y el dossier de condena de Celestio³⁷³. Por entonces, a pesar de su refutación, Agustín respetaba aún la valía personal de Pelagio, al que no había mencionado por su nombre esperando que se corrigiera como amigo³⁷⁴. Al llegar a su destino en Palestina, Orosio se entrevistó con Jerónimo y, sin duda, también con el propio Pelagio, a quien, antes de la asamblea de julio, le transmitió verbalmente las discrepancias del obispo de Hipona y le entregó una nota escrita del mismo.

Como resultado probable del viaje de Orosio a Palestina se produjo la convocatoria de la asamblea de julio de 415 –que trataremos más detenidamente en las páginas siguientes–. Juan, obispo de Jerusalén, pidió al presbítero hispano que comunicara a esta reunión la sentencia que sobre Celestio había pronunciado la Iglesia africana, resolución que Orosio quiso aplicar también a Pelagio. Cuando este último apareció en escena se produjo un áspero enfrentamiento personal con el hispano y cuyo resultado fue la prohibición de continuar con el debate y la remisión de la causa al papa Inocencio I (401-417).

Sin embargo, unos meses más tarde, un concilio provincial en Dióspolis de Palestina (Lydda), entre el 16 y el 29 de diciembre de 415, presidido por Eulogio de Cesarea y compuesto por catorce obispos de dicha región, se pronunció a favor de Pelagio, también presente en el mismo. Este sínodo fue motivado por las acusaciones de los obispos galos Eros de Arlés y Lázaro de Aix, quienes, sin embargo, no comparecieron³⁷⁵. Éstos, junto con Orosio y otros latinos, formaban parte del grupo de Jerónimo, quien en esos momentos ya había terminado sus *Dialogi contra Pelagianos*. Con el fin de someterlos a juicio eclesiástico, los obispos galos habían seleccionado seis postulados pelagianos entresacados del *Liber testimoniorum* y de diversos escritos de Celestio. Pero la estrategia acusatoria de los latinos –querían hacer extensible a Pelagio la condena contra Celestio pronunciada en África– no alcanzó una respuesta

372 F. J. THONARD, «La notion de “nature” chez Saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», *REAug* 11, 1965, pp. 239-265.

373 S. LANCEL, *Saint Augustin*, 1999, p. 470.

374 Agustín, *De gestis Pelagii* 23, 47; *Ep.* 19*, 3.

375 Después del fracaso de Orosio en la asamblea de julio de 415, Eros de Arlés y Lázaro de Aix –dos obispos galos que habían abandonado sus sedes por apoyar al usurpador Constantino III–, presentaron un *Libellus* contra Pelagio, lo que originó el concilio de Dióspolis. Éste estuvo presidido por Eulogio de Cesarea, metropolitano de Palestina (es decir, elevando la jurisdicción eclesiástica respecto a la asamblea de Jerusalén). En total estuvieron presentes 14 obispos, y en él participaron Juan de Jerusalén y el propio Pelagio, quien, no adoptando como propias las tesis de Celestio, resultó absuelto. En este concilio no estuvieron presentes los acusadores: Eros y Lázaro, por enfermedad de uno de ellos (Agustín, *De gestis Pelagii* I, 2), como tampoco asistió Orosio. Por tanto, únicamente participaron eclesiásticos griegos, con la salvedad del propio Pelagio. En Dióspolis se debieron de tratar también –además de las imputaciones del *Libellus*– los sucesos de la asamblea de julio de 415 y, probablemente, el enfrentamiento posterior entre Juan y Orosio.

favorable: en Dióspolis Pelagio no asumió como propios los postulados de su discípulo y fue absuelto. Cabe pensar que el objetivo de Jerónimo no era sólo la condena de Pelagio sino también el descrédito de su oponente, Juan de Jerusalén; pero los obispos reunidos en Dióspolis, todos griegos, exculparon a Pelagio de las acusaciones vertidas en el *Libellus* acusatorio³⁷⁶.

Las *Actas* auténticas del concilio de Dióspolis llegaron a manos de Agustín con mucho retraso. Cuando las tuvo en su poder, las analizó en un libro titulado *De gestis Pelagii*. Pero antes de escribir esta obra, el obispo de Hipona tuvo que esperar prudentemente su recepción. A mediados de 416 escribió a Juan de Jerusalén una carta distante solicitándoselas, pero no recibió respuesta³⁷⁷. En esta misiva le recordaba con una cierta reticencia que no había contestado a sus cartas anteriores³⁷⁸. No obstante, Agustín conocía por varias vías la noticia de la exculpación de Pelagio. La comunicación le llegó a través de la correspondencia de Jerónimo y por medio de Orosio, quien en la primavera de 416 había regresado a África e informado a Aurelio y Agustín de los sucesos ocurridos en Tierra Santa desde mediados de 415³⁷⁹. Incluso, el obispo de Hipona había recibido un breve escrito interesado, remitido a su persona pero sin el debido acompañamiento de firma. Se trata de una *Chartula defensionis* que el propio Pelagio compuso y le hizo llegar³⁸⁰. Este texto lo recibió de Palatino, un diácono de origen hiponense que había servido en Oriente³⁸¹. Agustín conoció probablemente entonces (mediados de mayo de 416) el incendio de los monasterios de Jerónimo. Tras la recepción de estas noticias lamentables, predicó su *Sermón contra Pelagio*, nombrándolo públicamente por primera vez como «*princeps et auctor*» de la nueva herejía³⁸².

Unos meses más tarde, a finales de 416 o principios de 417, tras obtener las *Actas* de Dióspolis gracias a Cirilo de Alejandría³⁸³, emprendió su valoración y la explicación meticulosa de lo declarado y de lo omitido por Pelagio en este concilio. En *De gestis Pelagii* asegura que el monje britano, mediante ambigüedades y circunloquios, había ocultado con habilidad su

376 El *Libellus* de Eros y Lázaro se conserva sólo en las referencias del *De gestis Pelagii* agustiniano. La redacción del *Libellus*, del *Liber apologeticus* y de los *Dialogi contra Pelagianos* de Jerónimo son coetáneas y presentan numerosos paralelismos (O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, 1975, pp. 71-75 y 295-299), lo que hace pensar en una estrategia conjunta destinada a conseguir la condena de Pelagio y la desacreditación de Juan de Jerusalén. Las acusaciones de Eros y Lázaro se basaban en el *Liber testimoniorum* de Pelagio, en los cargos contra Celestio de 411, en otros escritos de éste y en las imputaciones contenidas en la *Ep.* 157 (dirigida por Agustín a Hilario de Siracusa). La estrategia argumental del *Libellus* es la misma que la expuesta por Orosio en Jerusalén en julio de 415 (Orosio, *L. apol.* 3, 4). A saber: las doctrinas pelagianas son las mismas que las de Celestio y, por tanto, habían sido ya condenadas en el concilio de Cartago de 411. Pelagio, sin embargo, rechazó como propios los postulados defendidos por Celestio, por lo que no se podía aplicar a él la condena impuesta a su discípulo, y a la vez esquivó precisar el alcance de los conceptos de gracia y libre albedrío.

377 Agustín solicitó las actas del concilio de Dióspolis a Juan de Jerusalén, pero sin conseguirlas (*Ep.* 179, 7). La obtiene, en cambio, de Cirilo de Alejandría (*Ep.* 4*, 2); el cual intervendrá posteriormente de forma decisiva en el concilio de Éfeso (431).

378 Agustín, *Ep.* 179, 1.

379 Agustín, *Ep.* 19*, 1.

380 Agustín, *De gestis Pelagii* 32, 57, denomina así este documento pelagiano.

381 Agustín, *De gestis Pelagii* 1, 1; 32-33, 57-58; y *Epp.* 177, 15; 179, 7 y 19*, 1-2. Agustín debió de recibir el escrito de Pelagio a mediados de mayo de 416.

382 Agustín, *Serm. contra Pelagium* 6: «nunc vero audivimus eundem ipsum [Pelagium], qui princeps et auctor huius perniciosi dogmatis dicebatur».

383 Agustín, *Ep.* 4*, 2.

verdadero pensamiento y había expresado convicciones diferentes de las que aparecen en sus escritos. Por una parte, Pelagio se había desvinculado impropriadamente de los postulados defendidos por Celestio; por otra, la ausencia de acusadores latinos le permitió bordear el sentido exacto de sus opiniones, tanto más porque se dirigió a un auditorio griego que no había leído sus libros: sus «piadosos jueces» –señala Agustín– aceptaron las explicaciones dadas en griego puesto que no entendían sus textos escritos en latín³⁸⁴; así pues –concluye–, como el tribunal juzgaba a un hombre que no conocía y estaban ausentes sus acusadores, no pudieron someterle a un proceso riguroso³⁸⁵. Como conclusión escribió que, aunque en el concilio de Dióspolis Pelagio había resultado formalmente absuelto, el pelagianismo, es decir, su doctrina, que no había asumido, fue condenada³⁸⁶.

Pese a todas estas explicaciones resignadas, la sentencia de Dióspolis fue un fracaso que Agustín tuvo que aceptar. Contra el dictamen de Dióspolis el episcopado africano reaccionó con celeridad y decisión: a principios del verano de 416 dos sínodos provinciales sucesivos, uno en Cartago (que reunió a los obispos del África proconsular) y otro en Milevi (formado por los obispos de Numidia), reiteraron las sentencias condenatorias contra Celestio y escribieron sendas epístolas sinodales al papa Inocencio I solicitando la condena de Pelagio³⁸⁷. Una tercera *Epístola a Inocencio* con el mismo objetivo estaba firmada por cinco obispos africanos unidos por estrechos lazos de amistad: Aurelio, Alipio, Agustín, Evodio y Posidio³⁸⁸. Esta carta iba acompañada de las actas de la condena de Celestio en 411, de una copia del *De natura pelagiano* y de la respuesta de Agustín, *De natura et gratia*, que incluso llevaba marcas destacando los pasajes más espinosos³⁸⁹. El obispo de Hipona observó perspicazmente a dónde conducía la rígida teología pelagiana: si los hombres pueden alcanzar la perfección por sí mismos, ¿qué papel se reserva a la Iglesia? Esto sin duda tenía que preocupar a Inocencio.

Con todo, en Roma no se vio siempre la situación de una forma tan evidente como en África. En principio Inocencio aprobó (enero de 417) la actitud mantenida por los obispos africanos y condenó, por primera vez juntos, a Pelagio y Celestio³⁹⁰, que quedaban privados de la comunión eclesiástica³⁹¹. A esta decisión contribuyó también la oposición de Jerónimo, cuyos *Dialogi* ya se encontraban en la corte antes del verano de 416, según sabemos por Agustín³⁹². Pero también había llegado a Roma la noticia de la exculpación de Pelagio en Dióspolis y una carta de éste mismo sosteniendo que era víctima de una calumnia³⁹³. Inocencio no tuvo tiempo de valorar este intento de justificación. Su muerte, en marzo de 417, iba a suponer un repentino inconveniente

384 Agustín, *De gestis Pelagii* 2, 4.

385 Agustín, *De gestis Pelagii* 21, 45.

386 Agustín, *De gestis Pelagii* 14, 30.

387 *Epp.* 175 (de los obispos reunidos en Cartago) y 176 (de los obispos de Milevi).

388 Aurelio, Alipio, Agustín, Evodio y Posidio, *Ep. ad Innocentium* (= *Ep.* 177 de Agustín).

389 *Epp.* 177, 6 y 183, 5. El dossier incluía también la *Chartula defensionis* remitida por Pelagio y una primera réplica de Agustín (*Ep.* 177, 15).

390 Lo que comunicó mediante tres cartas incluidas entre las de Agustín, *Epp.* 181, 182 y 183 (las tres están fechadas el 27 de enero de 417 y debieron llegar a África en la primavera). Éstas son sendas respuestas a las *Epp.* 175, 176 y 177.

391 Agustín, *Ep.* 182, 2 y 6.

392 Agustín, *Ep.* 19*, 2.

393 Inocencio, *Ep.* 183, 3. Agustín, *De gr. Christi* 4, 5 y 30, 32. Tras su absolución, Pelagio se dirigió al papa Inocencio considerando que había sido injustamente calumniado. Por entonces escribió su *De libero arbitrio*, en el que desarrolla su teología del pecado y la gracia.

para el éxito de las tesis de los africanos. Agustín, al contrario, a finales del verano de 417, estaba seguro de su victoria, en un sermón predicado en Cartago dio por cerrado precipitadamente el conflicto: «*causa finita est*»³⁹⁴.

El nuevo Papa, Zósimo (417-418), probablemente un griego, veía las cosas de otra manera. En principio consideró a Pelagio un hombre que buscaba la perfección personal y que quería permanecer en el seno de la Iglesia. Había recibido noticias de Prailo, sucesor de Juan en la sede de Jerusalén, y había convocado a Roma a Pelagio y Celestio para finales del verano de 417. Después de vivir muchos años en la ciudad, Pelagio contaba con un grupo de partidarios bien situados. Acudió y fue recibido cálidamente. Pelagio y Celestio dieron a Zósimo las seguridades que éste les pidió. El propio Pelagio le entregó una profesión de fe (*Libellus fidei*) que le justificó ante el clero romano³⁹⁵. Considerando injusta la acusación de Dióspolis e incluso la condena de 411, Zósimo dio un plazo de dos meses para que se presentaran los acusadores de Celestio, es decir, Paulino de Milán, pues de lo contrario la sentencia de 411 también quedaría anulada³⁹⁶.

Pero la rehabilitación de Pelagio y Celestio sólo fue momentánea. Como es lógico, la resolución de Zósimo no fue bien recibida en África. Entre Cartago y Roma se multiplicaron las cartas y los mensajes antes de la interrupción invernal de las comunicaciones marítimas³⁹⁷. En cualquier caso, los africanos no se dejaron intimidar y mantuvieron sus acusaciones. Por el contrario, después del invierno, Zósimo había cambiado de postura; mudanza tal vez relacionada con la intervención de la autoridad imperial en contra de Pelagio y Celestio³⁹⁸. La intervención de la corte de Rávena, a la que los africanos también se habían dirigido, resultó decisiva. Un edicto de Honorio (30 de abril de 418), tal vez motivado por los tumultos que los pelagianos habían causado, los desterró de Roma. Un nuevo edicto imperial en otoño los condenaba y perseguía³⁹⁹. Paralelamente, el 1 de mayo de 418 se reunió en Cartago un *concilium plenarium* que convocó a más de doscientos obispos y que estableció en nueve cánones una nueva condena de los postulados pelagianos, y proclamó las doctrinas agustinianas sobre el bautismo y la gracia; en él se mantuvieron también algunas de las problemáticas exageraciones de Agustín⁴⁰⁰.

Tras la intervención imperial, Zósimo, reconsiderando su postura inicial ante las nuevas circunstancias, resolvió en contra de Pelagio y Celestio mediante su célebre epístola *Tractoria*

394 Agustín, *Serm.* 131, 10.

395 Pelagio, *Libellus fidei* (PL 45). Como en Dióspolis, Pelagio bordeó los puntos más delicados y declaraba expresamente la necesidad de la gracia de Dios.

396 Zósimo, *Epp.* 2 y 3. Por su parte, Paulino de Milán rechazó esta invitación de Zósimo de acudir a Roma pues entendía que éste no era un asunto particular sino que afectaba a toda la Iglesia.

397 S. LANCEL, *Saint Augustin*, 1999, p. 478.

398 O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, 1975, pp. 196-205.

399 Algún tiempo después (junio de 419), Agustín recibió de Rávena una copia de una ley imperial que consideraba reo de complicidad a quien amparara a los pelagianos, e incluso amenazaba a los obispos con la destitución y el destierro (*Ep.* 201).

400 El canon 3 del concilio de Cartago (418) mantiene que los niños que mueren sin bautizar serán condenados, doctrina despiadada que sólo puede entenderse en el contexto del desarrollo histórico del dogma y en la controversia entre Pelagio y Agustín, en concreto en la toma de posición del segundo como consecuencia de su oposición a las tesis pelagianas.

(julio de 418), que envió a las iglesias de Oriente y Occidente para que la suscribieran, a lo que se resistieron sólo dieciocho obispos (entre ellos Julián de Eclano⁴⁰¹), y mediante la cual señaló los errores del pelagianismo. Después de estos hechos desaparece de escena Pelagio sin que se conozca nada más de su paradero.

* * *

Como es sabido, la complejidad del dogma de la gracia ha generado interpretaciones muy diversas a lo largo de los siglos. La victoria completa de Agustín sobre una versión del pelagianismo, el llamado semipelagianismo⁴⁰², no se produjo hasta el Concilio de Orange, en el año 529. El agustinismo moderado del obispo Cesáreo de Arlés fijó la interpretación teológica de la doctrina de la gracia del obispo de Hipona para los siglos siguientes. Sobre la repercusión posterior de la doctrina de la gracia⁴⁰³, algunas formulaciones agustinianas fueron renovadas por Calvino y Lutero, por ejemplo la de la predestinación, lo que suscitó su reinterpretación desde el lado católico⁴⁰⁴.

IV.2. LA INTERVENCIÓN DE OROSIO: REDACCIÓN DEL *LIBER APOLOGETICVS*. ESTRUCTURA

En todo este amplio debate doctrinal Orosio sólo tuvo una intervención ocasional en julio de 415. En el verano de ese año la cuestión pelagiana se discutió apasionadamente en Jerusalén. El

401 Nacido en Apulia (386), Julián llegó a ser obispo de *Aeclanum* a los treinta años. Fue el más destacado opositor a la epístola *Tractoria*, a la que respondió en dos cartas (véase Agustín, *Opus imp. c. Iul.* I 4, 13). Depuesto de su sede (418) y expulsado de Italia por orden del emperador, viajó a Constantinopla y otras ciudades orientales, finalmente se estableció en Sicilia, donde vivió enseñando retórica hasta su muerte (454). Dotado de gran habilidad oratoria, polemizó abiertamente con Agustín, particularmente contra el *De nuptiis et concupiscentia*, a través de varias obras: dos epístolas (a las que Agustín responde en 420 en *Contra duas epistulas pelagianorum*), sus *Libri IV ad Turbantium* y, con especial aspereza, sus *Libri VIII ad Florum*. Acusó al obispo de Hipona de maniqueísmo (por ejemplo, *Opus imp. c. Iul.* III 170) y de querer resolver la polémica con la violencia y no mediante la razón.

402 El semipelagianismo se difundió en los siglos v y principios del vi, sobre todo entre los monjes de Marsella (los *massilienses*, sólo a partir del siglo xvii llamados semipelagianos), aunque también en los conventos africanos (Hadrumeto). Los asuntos más problemáticos de discusión fueron el de la predestinación y el del papel de la gracia en el *initium fidei*. El semipelagianismo fue condenado en el Concilio de Orange (529). Agustín trató de combatirlo en algunas cartas (*Epp.* 225 y 226) y en obras tardías dirigidas a Próspero de Aquitania: *De predestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*. La polémica, derivada de las consecuencias antropológicas de la concepción de la gracia por Pelagio, se ocupó del problema de la posible contradicción entre la libertad humana y la omnipotencia y prescencia de Dios. Aunque de este asunto específico no se ocupó Pelagio, con el paso del tiempo se vio convertido en el defensor de la libertad del hombre frente a Agustín, quien, al poner el acento en la omnipotencia y libertad de Dios, parecía defender la predestinación, sin la cual la gratuidad de la gracia estaba amenazada.

403 Durante los siglos xv y xvi los teólogos que, para oponerse a Lutero, subrayaron el libre albedrío, fueron calificados de pelagianos, tal es el caso de los molinistas. E. CARRETERO, «Antropología teológica de la “Ciudad de Dios”», *CD* 167, 1956, p. 193, señala a propósito de la interpretación agustiniana: «en algunas de sus obras parece éste (el hombre) un ser desprovisto de capacidades y energías para todo lo noble y digno, sujeto únicamente de miserias con malignas intenciones. De ahí que haya querido verse en él resabios maniqueos o precedentes luteranos y jansenistas. Quizá no falte aparente motivo en ciertos escritos antipelagianos e incluso en las *Confesiones*».

404 En el siglo xvii surgió el jansenismo a partir del *Augustinus* (1640) de Jansenius, quien realiza una interpretación extrema de algunos postulados agustinianos sobre la necesidad de la gracia hasta el punto de negar la libertad humana. Inocencio X rechazó la doctrina de que Cristo murió sólo para los predestinados.

obispo de esta ciudad, Juan, convocó una asamblea de eclesiásticos para debatir la doctrina pelagiana. Orosio intervino en dicha reunión para defender la postura de Agustín y de la Iglesia de África. Lo sucedido en la problemática asamblea y su juicio sobre la doctrina pelagiana los recogió en un libro: el *Liber apologeticus* contra Pelagio. Decepcionado por no haber conseguido la condena del monje britano e indignado por haber sido acusado él mismo, Orosio compuso su libro con una vehemencia que no encontramos en el *Commonitorium*⁴⁰⁵. El libro fue redactado en el otoño (entre septiembre y diciembre⁴⁰⁶) de 415 en Belén, antes de emprender el camino de regreso a África. Un esquema de la estructura por capítulos del *Liber apologeticus* podría ser el siguiente: 1-2: Descalificación personal de Pelagio y Celestio. 3-6: Descripción del desarrollo de la asamblea de Jerusalén. 7-8: Acusación de Juan de Jerusalén contra Orosio. 9-10: Orosio fija su postura: omnipotencia de Dios. 11-12: Antropología de la voluntad según Pelagio. 13-25: Antropología del pecado y de la gracia. 26-33: El pecado original y la bondad de la naturaleza humana.

IV.3. PARTE HISTÓRICA: LA POLÉMICA DE JULIO DE 415

IV.3.1. La convocatoria de la asamblea de Jerusalén

Al llegar Orosio a Palestina, Jerónimo se encontraba en plena lucha contra Pelagio; le había impugnado en su *Ep. a Ctesifonte* y, en ese momento, redactaba sus *Dialogi*. La llegada del hispano no podía ser más oportuna: de parte del obispo de Hipona le hizo entrega de sus escritos antipelagianos⁴⁰⁷ y del dossier contra Celestio derivado del concilio de Cartago de 411. Le informó del creciente desacuerdo que la doctrina pelagiana despertaba en Agustín, el cual en ese momento redactaba una nueva obra rebatiendo al monje britano: *De natura et gratia*. De igual forma, conversaron sin duda sobre el alcance de la misión que el obispo de Hipona le había encargado.

Así pues, tras su llegada, Orosio hizo lo necesario por entrevistarse con Pelagio y transmitirle el mensaje verbal y la carta que para él le había entregado Agustín. Probablemente también se presentó formalmente ante Juan, obispo de Jerusalén, y le comunicó al menos una parte de los objetivos de su viaje. La presencia de Orosio, unida a la actividad antipelagiana de Jerónimo y su círculo, pudo llevar a que Juan convocara la reunión de finales de julio de 415. Es comprensible que el obispo y el clero de Jerusalén quisieran estar al corriente de las novedades que aportaba Orosio, las cuales sin duda el presbítero había ido propagando en mayor o menor

405 Para C. TORRES, *Paulo Orosio...*, 1985, p. 747, «el *Apologético* es la obra que revela mejor la psicología de Orosio». Sobre el motivo último que lleva a Orosio a redactar el *Apologético*, E. CORSINI, *Introduzione...*, 1968, p. 42, señala: «l'intento dell'autore è, in realtà, quello di allinearsi tra i grandi campioni dell'ortodossia: Aurelio di Cartagine, Gerolamo, Agostino, soprattutto quest'ultimo, e di dimostrarsi non indegno di questo ruolo di combattente non soltanto per lo zelo e il coraggio dimostrati nell'affrontare Pelagio ma anche per la solidità della sua preparazione dottrinale e biblica». U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* II, 1977, pp. 277s., critica esta opinión, y considera el texto como la obra «de un hombre que escribe con honradez».

406 En todo caso, con anterioridad al 19 de diciembre de 415, fecha en la que se inicia el concilio de Dióspolis.

407 Cf. n. 118. Probablemente, sendas copias de los siguientes libros: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, *De spiritu et littera*, *De perfectione iustitiae hominis*; además de la correspondencia entre Agustín e Hilario de Siracusa: *Epp.* 156 y 157.

medida. Por tanto, una vez convocada la reunión, era razonable que Orosio fuera invitado expresamente a participar en la misma. En cualquier caso, Juan no quiso darle a la reunión la solemnidad de un acto oficial y procuró, en principio, que se limitara a una asamblea informal, de la que no había que levantar acta⁴⁰⁸. Así pues, desde Belén –donde se encontraba, según escribe, *ad pedes Hieronymi*–, Orosio se trasladó a Jerusalén a petición de la asamblea allí reunida para dar a conocer lo decretado en el concilio de Cartago de 411 sobre Celestio. Dicho desplazamiento se realizó por orden de Juan, pero llamado por los presbíteros latinos (los «*beatissimi sacerdotes*») que componían parte de la asamblea⁴⁰⁹.

L. apol. 3, 2-3: «Latebam siquidem in Bethleem, ignotus advena pauper... latebam ergo in Bethleem, traditus a patre Augustino, ut timorem Domini discerem sedens ad pedes Hieronymi. Inde Hierusalem vobis accersientibus vocatus adveni; dehinc in conventum vestrum una vobiscum Iohanne episcopo praecipiente conscendi. 3. Ilico a pusillitate mea postulatis universi, ut si quid super hac haeresi, quam Pelagius et Caelestius seminarunt, in Africa gestum esse cognoscerem, fideliter ac simpliciter indicarem».

3, 2-3: «Como desconocido y pobre extranjero, me ocultaba yo en Belén..., en efecto, me ocultaba en Belén enviado por mi padre Agustín para que aprendiese el temor de Dios sentado a los pies de Jerónimo. De allí acudí a Jerusalén llamado por vosotros. Después comparecí, junto con vosotros, ante vuestra asamblea, por consejo del obispo Juan. 3. Al punto, todos pedisteis de mi pequeñez que indicara fiel y llanamente cuanto conocía que se hubiese realizado en África contra la herejía que sembraron Pelagio y Celestio».

En los meses siguientes, *a posteriori*, cuando Orosio redacta el *Liber apologeticus* quiere dejar claro que él no acudió a Jerusalén a petición propia, sino invitado a participar, y que se unió a la reunión como auxiliar, no como protagonista: «*vos me participem certaminis vestri esse voluistis, ut auxiliator non auctor accederem*»⁴¹⁰. Sin embargo, según se desprende del *Liber apologeticus*, la intervención de Orosio acabó convirtiéndose en el punto clave de la asamblea. En esta situación de protagonismo, el presbítero debió de sentirse fortalecido por el apoyo de Aurelio de Cartago, Agustín y Jerónimo⁴¹¹, tal vez se consideró portavoz de los acuerdos de la Iglesia africana y actuó posiblemente sin la cautela precisa, con una vehemencia que un auditorio y un presidente hostiles recibieron con desagrado. Como presbítero joven, como recién llegado, como latino, como perteneciente a la comunidad de Jerónimo, Orosio no era la persona idónea para aleccionar ni al clero ni al obispo de Jerusalén. Juan, por su parte, había convocado a la reunión al propio Pelagio, con quien mantenía buenas relaciones. El enfrentamiento personal entre Orosio y Pelagio se convirtió así en el asunto central de la reunión.

408 Agustín, *De gestis Pelagii* 16, 39.

409 Orosio, *L. apol.* 1, 1, 8, 4. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, 1975, p. 57; y J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 107, entienden que la reunión se convocó a instancias de los latinos. En todo caso, los convocantes de la asamblea son los mismos a los que más tarde Orosio les dedica el *Liber apologeticus*.

410 Orosio, *L. apol.* 3, 1.

411 Por este orden los nombra en el *L. apol.* 1, 4, a los que califica como «*columnae et firmamenta ecclesiae catholicae*».

IV.3.2. Justificación y destinatarios del escrito

Orosio, como hemos dicho, fue llamado a participar en la asamblea por los *sacerdotes* latinos que la componían, los cuales en su mayor parte eran integrantes del círculo de Jerónimo⁴¹². Son, pues, estos mismos sacerdotes los destinatarios de su *Liber apologeticus*, obra que a la vez es un panfleto-denuncia de la actitud de Juan, de la heterodoxia de Pelagio y una justificación propia. En el comienzo del libro, Orosio defiende su redacción como una obligación, una necesidad a la que le han conducido las circunstancias. La obra surge, pues, de esta necesidad de justificar la rectitud de su fe y denunciar las calumnias de que ha sido objeto.

L. apol. 1, 1: «*Possibilitatis non est neque praesumptionis meae, beatissimi sacerdotes, sed artissimae ac paene extremae, ut ipsis agnoscitis, necessitatis, ut ego nunc videar. Quod quidem ut facerem, iniuria coactus sum, non solum defensor fidei meae sed etiam perfidiae manifestator alienae*».

1, 1: «No se trata de una posibilidad o presunción mía, beatísimos sacerdotes, sino de una necesidad estrechísima y casi extrema, como conocéis, que ahora yo me presente, obligado por la injuria de que he sido objeto, no sólo como defensor de mi fe, sino también como denunciador de la perfidia ajena»⁴¹³.

Según este texto, como hemos dicho, el escrito está dirigido al propio círculo latino del cual Orosio forma parte. Las acusaciones que el presbítero vierte sobre el clero jerosolimitano a lo largo de la obra son incompatibles con un destinatario griego⁴¹⁴. Tampoco es probable que la obra se remitiera, como se ha escrito, a los obispos reunidos en el concilio de Dióspolis (diciembre de 415), entre los cuales estaba Juan de Jerusalén.

IV.3.3. Descalificación personal de Pelagio

Orosio se propone en el *Liber apologeticus* denunciar la doctrina y la persona de Pelagio. Dadas las circunstancias en las que el fue escrito, a partir de septiembre de 415, es decir, recién finalizada la polémica de la que Orosio había salido profundamente perjudicado, es explicable la animadversión y las descalificaciones personales vertidas hacia sus oponentes. Éstas son apasionadas, vehementes. A diferencia de los casos de Prisciliano y Orígenes, a quienes no ha conocido y de los que rechaza las doctrinas pero no valora sus personas, aquí el enfrentamiento es personal. Orosio se ha visto muy afectado por su disputa con Pelagio y algunos párrafos de los capítulos iniciales del libro pueden considerarse como una especie de invectiva, de «ajuste de cuentas». Es voluntad de Dios —escribe— que «no sólo se descubran las pésimas doctrinas, sino que se señalen las personas que hay que reprender»⁴¹⁵. Por lo tanto, su denuncia no es sólo

412 Los latinos no actuaron siempre de forma unánime, *L. apol.* 7, 6.

413 La traducción del *Liber apologeticus* que presentamos desde este párrafo y durante el resto del capítulo IV es la de C. TORRES, *Paulo Orosio...*, 1985, pp. 757-897. En ocasiones hemos cambiado algún término o expresión por otra que nos parece más adecuada.

414 Por ejemplo, *L. apol.* 6, 4 y 8, 1-2.

415 Orosio, *L. apol.* 1, 3: «non solum pessimorum denotatio fieret dogmatum sed corripiendarum manifestatio personarum».

una cuestión teológica sino también es una descalificación personal⁴¹⁶. Para el presbítero hispano, Pelagio y Celestio son lobos dentro del rebaño⁴¹⁷; son serpientes⁴¹⁸, más aún, serpientes que corrompen el aire con su hálito. No hay aquí argumento doctrinal, es sólo insulto, pura ofensa.

L. apol. 1, 6: «Pelagius et Caelestius... in ecclesia palam sibilant impiique serpentes vibrantibus infecta linguis ora lambentes dum sanctam et munitissimam sedem cui subtiliter inrepsere obsident».

1, 6: «Pelagio y Celestio... dentro de la Iglesia silban como serpientes impías, que lamen su boca infecta con sus lenguas vibrantes, mientras atacan la santa y robustísima sede en la que se han introducido solapadamente⁴¹⁹».

En el capítulo 2 insiste en calificar a sus adversarios como serpientes, recalca el hedor asfixiante que provocan, su aliento fétido, su lengua venenosa. Las dos imágenes con las que Orosio compara a Pelagio y Celestio resultan particularmente vivas: son lobos dentro del rebaño de la Iglesia; y son serpientes que envenenan con sus bocas, con sus doctrinas. Asimismo, Orosio se siente particularmente dolido por el apoyo dado a Pelagio por el obispo Juan de Jerusalén. Una y otra vez señala que, con ser malas las doctrinas de sus oponentes, lo peor es que hayan recibido la protección de la Iglesia.

Por su parte, si bien pidiendo que no se malinterpreten sus palabras, compara la pequeñez de su persona con David —que, como él mismo, había salido de Belén— enfrentado al gigante Goliat, representado por su oponente (Pelagio) y los que lo apoyan, y señala el resultado del enfrentamiento: «de la Iglesia es expulsado el impugnador de la herejía, en cambio el hereje se nutre dentro de la Iglesia»⁴²⁰.

Más avanzado el texto, en los capítulos 16 y 17, Orosio ridiculiza a Pelagio físicamente —aprovechando su aspecto bajo, corpulento y poco agraciado—. Le llama «*mutilus, levis in fronte, diopthalmos*»⁴²¹. En toda su obra, Orosio sólo emplea tres términos griegos, y son usados para injuriar a Pelagio. Además de *diopthalmos*, lo llama también *anamartetos* y *apathes*⁴²². Moralmente le acusa de soberbia y de falsedad. Le reprocha el que quiera compararse a Cristo: cuando Pelagio afirma que el hombre puede estar sin mancha de pecado se dispone a

416 A. HAMMAN, «Orosius de Braga et le pélagianisme», *Brac.Aug.* 21, 1967, p. 349, señala la dependencia de algunas de estas descalificaciones respecto de Jerónimo, *Dial. contra Pel.* I 29.

417 Orosio, *L. apol.* 1, 2.

418 Mt 23, 33; Rm 3, 13.

419 Esta misma acusación en Agustín, *Ep.* 157, 22: «unus eorum nomine Caelestius in eiusdem civitatis ecclesia iam ad presbyterii honorem subrepere cooperat». En 411 Celestio había intentado ingresar en el presbiteriado de Cartago.

420 Orosio, *L. apol.* 2, 6: «ab Ecclesia siquidem haereseos impugnator expellitur et nutriti in sinu Ecclesiae haereticus invenitur». De nuevo, en *L. apol.* 24, 3: «et Goliath cum armigero suo [Celestio] calumniatur mihi...».

421 Orosio, *L. apol.* 16, 5: «truncado, de frente obtusa, bisojo». Alude a su aspecto físico: su escasa altura y la forma de su cara. *Dióftalmos* significa literalmente “con los ojos separados”, otro insulto físico.

422 Orosio desprecia irónicamente su ascetismo, *L. apol.* 16, 3: «et *anamartetos* meus venire sibi posse perfectiorem vitae immaculae manducanti bibenti dormientique confirmat!» («¡este irrepachable mío asegura que puede alcanzar la perfección de una vida immaculada comiendo, bebiendo y durmiendo!»). Después de hablar de las tentaciones del desierto que sufrió Cristo, ironiza sobre la capacidad de Pelagio para no sufrirlas, *L. apol.* 16, 6: «et *apathes* noster victis sane, ut sibi videtur, cum auctore temptationibus non posse se ultra temptari perturbarique confidit!» («¡y nuestro insensible, vencidas las tentaciones, con el tentador confía en no poder ser tentado y perturbado en lo sucesivo!»).

«ser futuro consorte en el trono de Cristo»⁴²³; y añade Orosio: «¡oh desgraciado! que no concibe más allá de preparar la venida del Anticristo como su precursor»⁴²⁴. Le censura su hipocresía:

L. apol. 17, 1-2: «*Sed dicis: “cur tanta me lacessis iniuria, cur tam arrogantis verbi invidia gravas? Egone me servus comparare audeam Domino meo, egone terra et cinis conferam Verbo Dei? Egone morti obnoxius dici debeam victori mortis aequalis?”* 3. *Bene quidem, o condemnata nequitia, dans testimonium Deo humiliaris in verbis, sed aliter sensus tuus clamat in paginis*».

17, 1-2: «Pero dices:

—¿Por qué me hieres con tanta injuria, por qué me atacas con el odio de tan insultante palabra? ¿Acaso yo, siervo, me atreveré a compararme con mi Señor; acaso yo, tierra y ceniza, me voy a equiparar al Verbo de Dios? ¿Acaso yo, sujeto de muerte, deberé ser considerado igual al vencedor de la muerte?

3. Pues bien, ¡oh maldad condenable! Dando alabanza a Dios te humillas de palabra pero tu pensamiento clama de otro modo en tus páginas».

Como es propio de este género panfletario, a lo largo de todo su escrito, Orosio descalifica a Pelagio de diversos modos: amigo de la buena mesa, hipócrita que pretende llevar una vida cómoda predicando el ascetismo, le llama «nuevo maestro y servidor de la mesa»⁴²⁵, «inventor de nuevos dogmas»⁴²⁶, «hijo de Joviniano»⁴²⁷, «rana que emerge del fango»⁴²⁸. Le denigra moral y físicamente: «porque de baños y banquetes nutrido, tienes anchos hombros y robusta cerviz, llevando en la frente la grasa»⁴²⁹. Se burla de su ascetismo: «tú eres perfecto sin desfallecimiento, tú puedes soportar toda la carga de la ley, tú, te diré, hombre inflado pero vacío...»⁴³⁰.

IV.3.4. Orosio informa de la condena de Celestio. Asistentes a la asamblea

Como ya hemos dicho, la doctrina pelagiana se debatió en Jerusalén en la asamblea eclesial reunida el 28/29 de julio de 415⁴³¹. No asistió Jerónimo, sin duda por sus malas relaciones personales con el obispo Juan; en estas circunstancias, Orosio, a pesar de su falta de experien-

423 Orosio, *L. apol.* 16, 1: «in throno Christi futurum esse consortem».

424 Orosio, *L. apol.* 16, 2: «miser homo, qui non potius intellegit praeparare se Antichristi adventum praecursorem».

425 Orosio, *L. apol.* 12, 4: «novus magister ministerque mensarum».

426 Orosio, *L. apol.* 24, 4: «novorum dogmatum instructor».

427 Orosio, *L. apol.* 25, 1: «Ioviniani filius». Joviniano fue un monje que, establecido en Roma a finales del siglo IV, logró reunir en torno suyo a un grupo de partidarios. Equipara el mérito de la virginidad y del matrimonio, debido a la común gracia bautismal, y, a la vez, niega la virginidad de María *in partu*. Sus opiniones fueron condenadas por el papa Siricio (381-399) en 390 (*Ep.* 7). Contra Joviniano escribió principalmente Jerónimo (*Contra Iovinianum*). En la polémica también intervino, en 401, Agustín: *De bono coniugali*.

428 Orosio, *L. apol.* 28, 1: «quasi rana e caeno emergit».

429 Orosio, *L. apol.* 31, 2: «quod balneis epulisque nutritus latos humeros gestas robustamque cervicem, praefrens etiam in fronte pinguedinem».

430 Orosio, *L. apol.* 31, 8: «tu perfectus sine infirmitate, tu omnem legis sarcinam ferre possibilis, tu, inquam, homo inflata sed vacue...».

431 Esta fecha procede de los datos del propio Orosio, que menciona un segundo altercado con Juan de Jerusalén como ocurrido 47 días después, con motivo de la festividad de la consagración del templo de Jerusalén, el 13 de septiembre; Orosio, *L. apol.* 7, 1: «nunc, autem cum post dies XL et VII primo encaeniorum die». G. FINK-ERRERA, «San Agustín y Orosio», 1956, pp. 473 y 477. J. VILELLA, «Biografía...», p. 107, n. 162, propone el 29 de julio (47 días antes del inicio de las Encenias).

cia, de su juventud, se va a convertir en el portavoz de la opinión de Agustín y Jerónimo, o, lo que es lo mismo, en el portavoz de la ortodoxia. Ante aquella asamblea llevó las decisiones de la Iglesia africana, que se había pronunciado en el concilio de Cartago (411) y había condenado formalmente a Celestio, discípulo de Pelagio.

Orosio, en el *Liber apologeticus*, narra punto por punto las discusiones habidas en la asamblea de Jerusalén. Según su propia exposición de los hechos, el presbítero hispano comenzó narrando las condenas pronunciadas en África sobre las doctrinas propagadas por Celestio, noticia que sin duda ya era conocida por la reunión, siquiera someramente. Informó también de los trabajos que en ese momento llevaba a cabo Agustín contra Pelagio (redacción del *De natura et gratia*, del que no dispone, pues aquél lo estaría terminando de escribir cuando se produjo la partida de Orosio⁴³²), y leyó seguidamente una carta de Agustín (la *Ep. 157*) en la que aborda, con el mismo objetivo antipelagiano, el tema de la gracia:

L. apol. 3, 4-5: «Exposui coronae vestrae breviter ut potui, Caelestium iam ad honorem presbyterii subrepentem⁴³³ apud Carthaginem plurimis episcopis iudicantibus proditum auditum convictum confessum detestatumque ad Ecclesia ex Africa profugisse; 5. contra librum vero Pelagii beatum Augustinum discipulis ipsius Pelagii prodentibus ac petentibus plenissime respondere, extare etiam in manibus meis epistulam supra memorati episcopi, quam nuper ad Siciliam ordinasset, in qua multas quaestiones haereticorum retudit: quam etiam ibidem ut legerem praecepistis et legi».

3, 4-5: «Lo expuse a vuestra asamblea lo más brevemente que pude: Celestio, que ya se deslizaba subrepticamente al honor de presbítero, después de ser juzgado por muchos obispos en Cartago⁴³⁴, reprobado, acusado, convicto, confeso y excluido de la Iglesia, había huido de África. 5. Contra el libro de Pelagio⁴³⁵, el bienaventurado Agustín, ante la denuncia y petición de los propios discípulos de Pelagio⁴³⁶, contestó amplísimamente; tengo en mi poder la epístola del antes mencionado obispo⁴³⁷, que tenía destinada para enviar a Sicilia, en la que trata muchas cuestiones referentes a los herejes. Como me pedisteis que os la leyera, os la leí».

Es importante, en primer lugar, observar la disposición de la asamblea. La presidencia correspondía a Juan. A un lado se situó el grupo de los partidarios de Orosio: los presbíteros Avito de Braga⁴³⁸, Vital, Paserio⁴³⁹ y el exgeneral Domno, éste no eclesiástico aunque, por esta razón, debía de ser un hombre de prestigio⁴⁴⁰, todos latinos, todos probablemente pertenecientes

432 J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 108, n. 171: «de lo dicho por Orosio se colige que, cuando éste se dirige a Oriente, Agustín todavía no había acabado la redacción del *De natura et gratia*, cuya naturaleza Orosio conocía».

433 Con similares palabras se expresa Agustín, *Ep. 157*, 22.

434 El concilio de Cartago contra Celestio (octubre/noviembre de 411), presidido por Aurelio, es fundamental en la evolución del pelagianismo. A las condenas pronunciadas en él se refieren una y otra vez todos los escritos posteriores.

435 El *De natura* de Pelagio. La lectura de este libro provoca el cambio de actitud de Agustín respecto a Pelagio.

436 Timasio y Jacobo. Cf. n. 371.

437 Agustín, *Ep. 157, ad Hilarium Syracusanum*. Sobre Hilario de Siracusa cf. nn. 101 y 116.

438 Avito de Braga. Sobre este Avito, distinto de los dos Avitos que son nombrados en el *Commonitorium*, cf. el capítulo III.1. que se ocupa de los tres *Aviti* que aparecen en la vida de Orosio.

439 Paserio aparece mencionado en la correspondencia de Agustín a Jerónimo: *Ep. 19**, 4 (verano de 416) como receptor de una carta de Agustín (no conservada) relacionada con la polémica pelagiana, pues se menciona con otros escritos remitidos a Pelagio, Juan de Jerusalén (*Ep. 179*) y Eulogio.

440 *PLRE II: Domnus 1*, p. 375. Se trata de un antiguo *dux*. Orosio no menciona que se trate de un eclesiástico, por tanto, su asistencia a la asamblea se justificaría por su conocimiento del latín y el griego.

a la comunidad de Jerónimo, y a los que Orosio ya conocía antes de iniciarse la asamblea. A estos los calificó de *fratres mei*. Enfrente se situó el grupo de los partidarios de Pelagio, miembros de la comunidad griega, a los que el hispano llamó *falsi fratres*⁴⁴¹.

¿Qué lengua se habló en la asamblea? El presbítero hispano conocía únicamente el latín, Juan el griego. Las palabras del primero fueron vertidas al griego por un intérprete, de nombre desconocido, al que Orosio achaca todas las deficiencias posibles: traducciones defectuosas, supresiones y añadidos. El asunto es particularmente grave pues se trata de una materia dogmática muy delicada, en la que la precisión es fundamental. Otros asistentes bilingües próximos a Orosio, el grupo que llama *fratres mei*, llaman la atención al intérprete por su traducción incorrecta.

IV.3.5. La confrontación entre Orosio y Pelagio

Tras la lectura de la carta de Agustín tuvo lugar el enfrentamiento personal entre Pelagio y Orosio: «entonces el obispo Juan pidió que entrase Pelagio»⁴⁴². Pelagio pues compareció en persona delante de la Iglesia de Jerusalén. Sobre la lengua que habló cabe decir que probablemente alternara el latín y el griego dependiendo de su interlocutor⁴⁴³. Juan había preparado por tanto una confrontación directa, un verdadero cara a cara. Sin embargo, no fue esta confrontación el asunto sobre el que primero incidió Orosio, que llama la atención particularmente sobre la actitud hostil de Juan de Jerusalén⁴⁴⁴.

L. apol. 4, 1-2: «*Intromissum Pelagium unanimitèr omnes interrogastis, an haec, quibus Augustinus episcopus respondisset, se docuisse cognosceret. Ilico ille respondit: "et quis est mihi Augustinus?" cumque universi acclamarent, blasphemantem in episcopum, et cuius ore Dominus universae Africae unitatis indulserit sanitatem, non solum a conventu illo verum ab omni ecclesia pellendum, episcopus Iohannes ilico eum, hominem videlicet laicum in consessu presbyterorum, reum haereseos manifestae in medio catholicorum sedere praecepit et deinde ait: 2. "Augustinus ego sum", ut scilicet persona quasi praesentis assumpta liberius ex auctoritate eius qui laedebatur ignosceret et dolentium animos temperaret*».

4, 1-2: «Una vez introducido Pelagio, todos unánimes le preguntasteis si reconocía haber enseñado a quienes el obispo Agustín había rebatido. A lo que al punto contestó:

—¿Quién es Agustín para mí?

Y como todos exclamasen que había blasfemado contra el obispo, por cuya boca el Señor había conseguido la saludable unidad de toda África⁴⁴⁵, que no sólo era preciso expulsarle de la asamblea sino de toda la Iglesia, entonces el obispo Juan ordenó que, a pesar de ser lego en un concilio de presbíteros y reo manifiesto de herejía, se sentase en medio de los católicos y añadió:

2. —Yo soy Agustín.

Así, asumida su persona como presente, de tal modo que, por la autoridad de éste que había sido ofendido, más fácilmente podría perdonar y calmar los ánimos dolidos».

441 Orosio, *L. apol.* 7, 6. Una referencia al apelativo *falsi fratres* en 2 Co 11, 26 y Ga 2, 4.

442 Orosio, *L. apol.* 3, 6: «ad haec Iohannes episcopus ut Pelagius coram intromitteretur expetiit».

443 Pelagio sabe griego, en esta lengua habló en el sínodo de Dióspolis, por ejemplo: Agustín *De gestis Pelagii* 6, 17.

444 En el *L. apol.* Orosio prescinde del diálogo entre Pelagio y Juan (J. VILELLA «Biografía...», 2000, p. 109, n. 182), lo que puede deberse a una omisión intencionada o a que éste se desarrolló en griego.

445 Alusión a la polémica de Agustín contra los donatistas, condenados en la famosa *Collatio* de mayo 411 en Cartago.

Juan, pues, no tuvo inconveniente en afirmar su *auctoritas*. Pese a todo su prestigio, Agustín era para el obispo de Jerusalén sólo un obispo provinciano, y la Iglesia africana únicamente una parte de la Iglesia latina a la que nada debía la pujante Iglesia griega. Sin duda Juan no valoró suficientemente la proyección de Agustín.

L. apol. 4, 3: «Cui mox a nobis dictum est: “si Augustini personam sumis, Augustini sequere sententiam”. Tunc idem episcopus nobis omnibus ait: “haec, quae leguntur, in alios dicta sunt, dicta autem de Pelagio suggerendum putatis; si in ipsum ergo Pelagium quid dicatis, expromite”».

4, 3: «A esto respondimos al punto:

—Si asumes la persona de Agustín, sigue la opinión de Agustín.

Entonces el obispo nos dijo a todos:

—Estas condenas que se leen están referidas a otros⁴⁴⁶; sugerís que fueron dichas también de Pelagio; si tenéis algo que decir contra Pelagio, exponedlo».

Acto seguido, Orosio denunció formalmente que Pelagio negaba la gracia de Dios, más concretamente que mantenía una doctrina según la cual el hombre es capaz de vivir sin pecado (*impeccantia*) por su propia voluntad, incluso sin la ayuda imprescindible y constante de la gracia. En este punto, hay que recordar que Orosio ha sido el primer escritor en acusar expresamente a Pelagio de herejía; hasta ahora Agustín había rechazado la doctrina pero, hasta ese momento, sin mencionar el nombre de su autor.

L. apol. 4, 4-5: «Ego autem vobis annuentibus dixi: “Pelagius mihi dixit docere se, hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit”. Respondit Pelagius audientibus vobis: “hoc et dixisse me et dicere, negare non possum”. 5. Ego ilico prosecutus sum: “Hoc in Caelestio Africana synodus detestata est; hoc Augustinus episcopus scriptis suis, sicut audistis, exhorruit; hoc in ipsius nunc Pelagii scriptis sua responsione condemnat: hoc et beatus Hieronymus, (...) in epistula sua, quam nuper ad Ctesiphontem edidit, condemnavit, similiter et in libro, quem nunc scribit, collata in modum dialogi altercatione confutat”».

4, 4-5: «Entonces yo, como oísteis vosotros, dije: —Pelagio me ha dicho⁴⁴⁷ que él enseña que el hombre, si quiere, puede estar sin pecado y guardar fácilmente los mandamientos de Dios. Respondió Pelagio y vosotros lo habéis escuchado:

—No puedo negar que he dicho esto y que lo sigo diciendo.

5. Yo inmediatamente proseguí:

—Esa doctrina en boca de Celestio fue condenada en el sínodo africano; esto el obispo Agustín, como oísteis, lo condenó en sus escritos; esto el mismo Pelagio lo condena en su respuesta; esto también el santo Jerónimo..., en su epístola que hace poco escribió a Ctesifonte⁴⁴⁸, lo condenó, y lo mismo hizo en el libro que está escribiendo ahora en forma de diálogo con preguntas y respuestas»⁴⁴⁹.

446 Nueva referencia a la condena de Celestio en el concilio de Cartago de otoño de 411.

447 Esta frase: «Pelagius mihi dixit...», indica claramente que ha habido un encuentro personal entre Orosio y Pelagio con anterioridad a la asamblea.

448 Jerónimo, *Ep. 133 ad Ctesiphontem* (año 414).

449 Jerónimo, *Dialogi contra Pelagianos* (año 415). Los *Dialogi* fueron terminados entre los sínodos de Jerusalén (julio) y Dióspolis (diciembre). La forma pseudodialogada del texto de Orosio parece estar influida por ellos.

Según Orosio, Pelagio mantiene que el hombre, si quiere –lo que el presbítero entiende como sin ayuda de la gracia–, puede existir sin pecado y cumplir con facilidad los mandamientos de Dios: «*hominem posse esse sine peccato et mandata Dei facile custodire, si velit*». Esta sentencia es textualmente idéntica a la expresada por Hilario a Agustín, en la *Ep.* 156, como uno de los postulados defendidos por los pelagianos de Sicilia⁴⁵⁰. Orosio insiste en que esta tesis, en la persona de Celestio, había sido condenada en el concilio de Cartago de 411⁴⁵¹ y en varios escritos de Agustín, y quiere hacer extensible la condena a Pelagio.

Posteriormente, en *De gestis Pelagii*, Agustín explicará que en el concilio de Dióspolis Juan había preguntado a Pelagio si mantenía la afirmación de que el hombre, si quiere, puede existir sin pecado, a lo que el britano respondió moderando su postura –en relación con la imputada por Orosio–, y declaró que el hombre no es impecable por naturaleza, pero que recibe de Dios la facultad de no pecar⁴⁵². Esta fórmula, más prudente, modifica en parte la doctrina que Pelagio expresó en Jerusalén –según la acusación del hispano–, pero en ella subsiste todavía la posibilidad de que la *impeccantia* pueda realizarse sólo por el libre albedrío si a esta facultad la llamamos gracia. Agustín incidirá en este equívoco: «la gracia no es la naturaleza: sino la ayuda de la frágil y viciada naturaleza»⁴⁵³.

Según el relato orosiano las cosas ocurrieron menos matizadamente. Pelagio habría defendido abiertamente la *impeccantia*, por lo que Juan pidió a Orosio que lo acusase formalmente ante su tribunal episcopal, que él sería el juez. Orosio, que parece hablar no únicamente a título personal, prudentemente se niega, considera que las condenas ya están dictadas, que él no es acusador de Pelagio sino únicamente transmisor a la Iglesia de Jerusalén de las condenas ya pronunciadas contra los herejes: «nosotros no somos acusadores de Pelagio, sino que manifestamos lo que tus hermanos, nuestros padres, pensaron y decretaron sobre esta herejía, que ahora un laico divulga abiertamente; no sea que confunda a la Iglesia, especialmente a la tuya, a cuyo seno nos hemos acogido, ignorando tú la situación»⁴⁵⁴. Ante la insistencia de Juan, Orosio y su grupo reiteran su posición:

L. apol. 5, 3: «*Nos filii Ecclesiae catholicae sumus; non exigas a nobis, pater, ut doctores super doctores esse audeamus aut iudices super iudices. Patres, quos universa per Orbem Ecclesia probat, quorum communioni vos adhaerere gaudetis, damnabilia haec esse dogmata decreverunt: illis probantibus nos oboedire dignum est. Cur interrogas filios quid sentiant, cum patres audias quid decernant?*».

5, 3: «Nosotros somos hijos de la Iglesia católica; no exijas de nosotros, padre, que osemos constituirnos en doctores de los doctores y en jueces de los jueces. Padres, a los que, para todo el orbe, la Iglesia universal aprueba, de cuya comunión os alegráis vosotros también, decretaron que éstas son doctrinas condenables: si ellos lo prueban, lo digno es que nosotros obedezcamos. ¿Por qué preguntas a los hijos qué piensan, cuando estás oyendo lo que han mandado sus padres?».

450 Hilario de Siracusa, *Ep.* 156 (de Agustín): «quidam Christiani apud Syracusas exponunt dicentes posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit».

451 Sobre las doctrinas condenadas en el concilio de Cartago cf. n. 351. Éstas no coinciden exactamente con el postulado pelagiano que aquí señala Orosio.

452 Agustín, *De gestis Pelagii* 14, 37. Pelagio se apresura a reconocer la necesidad de la gracia para alcanzar la perfección.

453 Agustín, *De gestis Pelagii* 7, 20: «haec gratia non est natura: sed qua subvenitur fragili vitiataque naturae».

454 Orosio, *L. apol.* 5, 1: «nos accusatores huius non sumus, sed quid fratres tui, patres nostri, senserint et decreverint super hac haeresi, quam nunc laicus vulgo praedicat, intimamus, ne Ecclesiam, tuam praesertim ad cuius sinum convolvavimus, te ignorante conturbet».

Como, por oposición a Pelagio, Orosio parece defender la imposibilidad de la *impeccantia*, Juan preguntó al hispano si sostenía que el hombre no podía existir sin pecado incluso con la ayuda de Dios⁴⁵⁵. La respuesta a esta cuestión es trascendental, pues será precisamente el cargo del que, mes y medio más tarde, le acusó Juan. Orosio anticipa aquí su justificación, aunque sin entrar en el fondo del asunto, afirmando sólo la necesidad de la gracia de Dios⁴⁵⁶ y poniendo como testigo a su auditorio latino:

L. apol. 6, 2-3: «Episcopus Iohannes ait: “si sine adiutorio Dei hoc hominem posse diceret, pessimum et damnabile erat; nunc autem cum adiciat, posse hominem esse sine peccato non sine adiutorio Dei, vos quid dicitis? An forte vos Dei adiutorium denegatis?” 3. cui respondi ego: “testibus et testificantibus etiam nunc vobis et supra memoratis viris anathema ei, qui negat adiutorium Dei. Ego certe non nego, praecipue cum e contrario in haereticos confutarim”».

6, 2-3: «El obispo Juan dijo:

—Si se dijera que el hombre puede esto⁴⁵⁷ sin la ayuda de Dios sería grave y condenable, pero si ahora se añade que el hombre puede existir sin pecado, aunque no sin la ayuda de Dios, ¿qué tenéis que decir? ¿Acaso negáis la ayuda de Dios?

3. A lo que yo respondí:

—Ante vosotros como testigos y así lo podéis testificar también, al igual que los varones anteriormente mencionados, digo que sea anatema el que niegue la ayuda de Dios. Yo de ningún modo la niego, precisamente al contrario, la defendí contra los herejes».

Por su parte, Orosio acusó a Juan de querer inducir a él y a su grupo a realizar una especie de profesión de fe en la que se mantenían interpretaciones origenistas de determinados pasajes bíblicos, lo que disfrazaba de instrucción religiosa: «mas él, muchas veces, bajo la apariencia de enseñarnos, trató de inducirnos a hacer una especie de profesión de fe, diciendo... lo cual ya fue dicho por Orígenes...»⁴⁵⁸.

Pese a todos estos inconvenientes para Orosio, parece ser que ni la acusación ni la defensa encontraron eco suficiente en el resto de la asamblea. El hispano no nos cuenta cuál fue la postura final que Pelagio mantuvo, únicamente recuerda que, al no llegar a ningún acuerdo, se buscó como solución de compromiso el recurrir a la autoridad del papa Inocencio I, dado el origen latino de Pelagio, ordenando mientras tanto el silencio y sin pronunciar condenas⁴⁵⁹.

455 Cf. n. 365. Esta cuestión es muy parecida a la que Flavio Marcelino le planteó a Agustín (*De spiritu et littera* 1). En el libro II *De peccatorum meritis*, Agustín sostiene que no ha existido ni puede existir ningún hombre sin pecado, pues sólo Cristo ha estado libre de toda culpa (*De spiritu et littera* 61-64).

456 Paradójicamente, esto mismo afirma Pelagio en Dióspolis (*De gestis Pelagii* 14, 37), la cuestión está en precisar qué entienden unos y otros por auxilio divino, cuándo se da éste y cuál es su alcance.

457 Existir sin pecado.

458 Orosio, *L. apol.* 5, 2: «at ille cum saepe nos docendi simulatione in aliquam professionis species temptaret inducere, dicens... quod quidem ab Origene dictum...». Sobre si Abraham vivió «sine macula»; y Zacarías e Isabel «sine querela».

459 A. HAMMAN, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 355: «aux Orientaux le conflict pélagien pouvait paraître typiquement occidental. Rien d'étonnant dès lors que la réunion de Jérusalem ait tourné au dialogue de sourds, et plus particulièrement encore que l'Orient se soit finalement désintéressé de la querelle théologique». Habría también que tener en cuenta la cuestión de las jerarquías eclesíásticas y, en este caso, la remisión de la causa al Papa como patriarca de Occidente.

L. apol. 6, 4-5: «*Dein cum, intellectu iudice et interprete prodito, clamaremus, Latinum esse haereticum, nos Latinos, haeresim Latinis magis partibus notam Latinis iudicibus disse- rendam, ac se paene impudenter ad iudican- dum –cum quidem nos accusatores nos esse- mus– et unus et suspectus ingereret, dici a pluribus necessarium fuit: “non potest quis- quam idem et haereticus esse et advocatus et iudex”*. 5. *Multisque aliis actitatis Iohannes episcopus novissimam sententiam protulit, confir- mans tandem postulationem intentionemque nostram, ut ad beatum Innocentium, papam Romanum, fratres et epistulae mitterentur, universis quod ille decerneret secuturis, sed ut haereticus Pelagius imposito sibi eatenus silentio conticesceret et ut nostri ab insulta- tione convicti Iohannis confessique cessarent. Universi in hanc sententiam consensimus; gra- tiarum actione celebrata, pace facta et con- summata ad pacis testimonium oratione dis- cessimus*».

6, 4-5: «Después, cuando sospechoso el juez y desautorizado el intérprete, clamamos que, siendo un hereje latino y nosotros latinos, la herejía más conocida en la región latina, debía ser juzgada por jueces latinos; y que él casi desvergonzadamente, solo y sospechoso, se había metido a juzgar –a pesar de que noso- tros no lo acusábamos–, se le reprocharía ne- cesariamente por muchos: “no puede ser uno mismo hereje, abogado y juez”. 5. Y habiendo protestado otros muchos, el obispo Juan dio una nueva sentencia; al fin, atendiendo a nues- tra reclamación y deseo, resolvió que fuesen enviados al beato Inocencio, Papa romano, her- manos y epístolas, con el compromiso de acep- tar lo que éste decretase⁴⁶⁰; pero entre tanto al hereje Pelagio se le obligaba a permanecer en silencio y a los nuestros a que cesasen en la acusación de Juan, como convicto y confeso. Todos estuvimos de acuerdo en esta solución; después de celebrar la acción de gracias, he- cha la paz y el acto de paz con la oración, nos separamos».

La asamblea se detuvo aquí. Orosio debió de regresar entonces a Belén, junto a Jerónimo. Pero no acabaron las diferencias entre Juan y Orosio.

IV.3.6. La acusación de Juan contra Orosio

Desgraciadamente para el presbítero hispano, la polémica volvió a estallar un mes y medio más tarde. A mediados de septiembre de 415, cuarenta y siete días después de la conclusión de la asamblea, Orosio se vio enfrentado de nuevo a Juan de Jerusalén. Con ocasión de la fiesta de la Dedicación⁴⁶¹, Orosio fue a saludar al obispo y, para su sorpresa, éste le acusó de blasfemia: «*ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato*». Ahora el acusador se había convertido en acusado.

⁴⁶⁰ No consta que esta apelación de la asamblea ante Inocencio se realizase.

⁴⁶¹ La consagración de las basílicas del conjunto del Santo Sepulcro de Jerusalén se suele fechar el 13 de septiembre. Este dato ya en L. S. Le NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1693-1712, t. XIII, p. 668 (cit. E. CORSINI, *Introduzione...*, 1968, p. 13, n.12). Sobre la disparidad de la fecha de la consagración del templo véase J. VILELLA, «Biografía...», 2000, p. 110, n. 192, quien analiza este tema y señala la fecha del 14 de septiembre.

L. apol. 7, 1-2: «Ait enim mihi: “quare ad me venis, homo qui blasphemasti?” (...) ego nihil mihi conscius interrogavi: 2. “quando aut quo audiente aut cuiusmodi illud est dictum, quod blasphemiae possit adscribi?” episcopus respondit: “ego te audivi dixisse, quia nec cum Dei adiutorio possit esse homo sine peccato”».

7, 1-2: «Me dijo pues:

—¿Cómo vienes junto a mí, tú que has blasfemado? (...).

Yo, que no tenía conciencia de ello, pregunté: 2.

—¿Cuándo, o quién me oyó, o de qué modo he dicho algo que haya podido interpretarse como blasfemia?

El obispo respondió:

—Yo mismo te he oído decir que ni aun con la ayuda de Dios puede el hombre estar sin pecado».

La acusación es grave. Orosio la rechazó verbalmente, pero enseguida comenzó la redacción del *Liber apologeticus*. Este libro es su defensa ante la denuncia de Juan.

En su escrito, el presbítero hispano niega con contundencia haber pronunciado la sentencia que Juan le atribuye: «esas palabras, de las que ahora me acusa el obispo de haberlas dicho, nunca antes habían salido de mi boca»⁴⁶². De este episodio, como de lo sucedido en la asamblea de julio, nuestra principal fuente de información es el *Liber apologeticus*. Éste es un escrito de autojustificación y, por lo tanto, no es impensable que, en el clamor de la discusión, tal vez Orosio dijese lo que no quería decir («concedo enim, ut, quaecumque dictum illud est, dixerim...»), y sobrepasase los límites de la ortodoxia. Ciertamente Orosio actuó con imprudencia: echó sobre sus espaldas la responsabilidad de enfrentarse a Pelagio y a Juan, y, al disputar con el obispo, desafiaba a todo el clero griego de Jerusalén. Es posible que Orosio se viera como la punta de lanza de la controversia emprendida por Agustín y Jerónimo y actuara con la precipitación e imprudencia propias de su juventud. Este posible desliz no está en el *Apologeticus*, al contrario, Orosio no se explica cómo se le puede acusar precisamente de lo contrario de lo que defiende. El hispano declara que no es consciente de haber dicho nada semejante, aunque, sin embargo, a menudo reflexionaba sobre aquella acusación y se preguntaba qué argumentos le podía oponer.

L. apol. 7, 4-5: «Concedo enim, ut, quaecumque dictum illud est, dixerim: quomodo Latinum expers Latinitatis Graecus audivit? aut, si audivit sacrilegum verbum, cur non statim coarguit blasphemantem vel, ut lenius ageret, quasi incautum filium pius pater de cohibenda licentia periculosi sermonis admonuit? 5. Sed e contrario post plurimam magni temporis oblivionem ipse per se accusationem intulit, ipse testimonium perhibuit, ipse iudicium promulgavit».

7, 4-5: «Concedamos que haya dicho lo que se alega: ¿cómo un griego⁴⁶³ pudo entender a un latino si desconoce el idioma latino? Y si entendió las palabras sacrílegas, ¿por qué inmediatamente no llamó la atención al que blasfemaba, o actuó benignamente como un padre que corrige al hijo incauto por la extralimitación de una frase inexacta? 5. Por el contrario, después de un largo tiempo de olvido, él mismo y por sí lanzó la acusación, él mismo aportó la prueba y él mismo pronunció la sentencia».

462 Orosio, *L. apol. 7, 3*: «quia eiusmodi verbum, quod nunc a me dictum episcopus intenderit, numquam de ore meo antea processisset».

463 El obispo Juan de Jerusalén.

Con motivo de esta acusación, se volvió a debatir sobre las palabras exactas pronunciadas en julio. En este punto, Orosio busca a quién achacar la confusión y llama la atención sobre el intérprete: «es preciso conceder más bien que el intérprete se equivocó en su versión, a que el obispo parezca haber tergiversado lo que oyó»⁴⁶⁴.

Si hubo blasfemia, señala Orosio, fue creída inocentemente o maliciosamente fingida o confusamente oída⁴⁶⁵. En cualquier caso, el malestar contra Orosio debió de ser grande: joven, sin experiencia, extranjero, entró en disputa con el obispo de la ciudad, su temeridad no pudo sino ponerle en contra a toda la Iglesia de Jerusalén⁴⁶⁶; no tiene más remedio que contestar a la acusación de que es objeto y, para que no queden dudas sobre su ortodoxia, fijar su posición en la disputa. Por otra parte, no podemos perder de vista que, en el fondo del asunto, está siempre presente la enemistad entre Juan y Jerónimo, entre el clero griego y la pequeña comunidad latina encabezada por Jerónimo⁴⁶⁷.

L. apol. 8, 5: «ideo volo, ne forte a vobis quidem non auditum, a me tamen dictum putantes testimonio laboretis ambiguo; vulgo autem rumorique propterea, ne, dum episcopum mentiri posse non crederet, alia innocentem credulitate peccaret».

8, 5: «Por tanto, quiero que, aun no habiéndolo oído vosotros, no penséis que yo tal vez lo dije y tengáis de mí una opinión dudosa, puesto que guiándoos por el dicho vulgar de que un obispo no puede mentir, con esa creencia condenáis a un inocente».

Así pues, de regreso en Belén, de nuevo junto a Jerónimo, Orosio redactó el *Liber apologeticus*. Éste se fecha entre mediados de septiembre (después de la fiesta de la Dedicación, el 13 de septiembre) y mediados de diciembre de 415 (antes del concilio de Dióspolis, iniciado el día 19 de diciembre). Este escrito va dirigido a la comunidad latina de Jerusalén. El libro es una autodefensa, motivada por unos sucesos que su autor consideró muy graves, que reclaman una explicación y una exculpación. Orosio quiere despejar cualquier posible malentendido y suspicacia.

Como conclusión al enfrentamiento, ante Juan quedaba claro que Pelagio había declarado la necesidad de la gracia⁴⁶⁸. Nadie le había pedido que precisara el alcance de esa «necesidad» ni qué entendía exactamente por «gracia», y, por tanto, no había tenido que dar mayores explicaciones⁴⁶⁹. Sin embargo, para los antipelagianos ése es el tema clave, saber hasta qué punto Pelagio entendía que la naturaleza humana, el libre albedrío, precisa de la gracia.

464 Orosio, *L. apol.* 8, 1: «concedendum est magis, ut interpres errasse dicendo quam episcopus audiendo finxisse videatur». Orosio actúa, ahora sí, con prudencia, no se atreve a acusar directamente a Juan, *L. apol.* 8, 3: «absit a me umquam, ut ego pauper, peccator, ignotus episcopum et praecipue Hierosolymae audeam ad episcopos provocare» («lejos de mí, pobre, pecador y desconocido, que me atreva a denunciar, o atacar, a un obispo, y principalmente al de Jerusalén, ante los otros obispos»).

465 Orosio, *L. apol.* 8, 2.

466 En su defensa, Orosio acusa a la Iglesia de Jerusalén, *L. apol.* 8, 2: «quippe cum mirari iam nemo debeat conquiri et existere falsos testes in Hierusalem a sacerdotibus atque senioribus» («pues a nadie podrá causarle asombro que en Jerusalén se busquen y encuentren falsos testigos entre los sacerdotes y entre los ancianos»). También *L. apol.* 9, 1.

467 A. HAMMAN, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 348 y n. 8.

468 Agustín, *De gestis pelagii* 14, 37.

469 Agustín, *Ep.* 186, 36. Según este texto, Juan preguntó a Pelagio por el significado de tres pasajes (1 Co 15, 10; Rm 9, 16; y Sal 126, 1), y éste había aceptado la necesidad de la gracia. Sin embargo, según Agustín esto sólo significaba para él que la gracia se daba para realizar «más fácilmente» lo que es posible hacer por el libre albedrío.

IV.4. PARTE DOCTRINAL: POSICIÓN DE OROSIO Y REFUTACIÓN DE PELAGIO

«Plus omnibus illis laboravi; non ego autem sed gratia Dei mecum»⁴⁷⁰

1 Co 15, 12

Agustín y Pelagio habían estudiado con mucha atención las cartas de san Pablo, no obstante, habían llegado a conclusiones muy diferentes. El enfrentamiento entre ambos era, con el tiempo, inevitable. Inspirados por los escritos de Pablo, Agustín y Pelagio habían desarrollado su propia teología basada en una serie de ideas comunes vigentes en el mundo latino. Agustín tomó de Pablo su doctrina de la gracia; para el obispo de Hipona las fuerzas humanas se difuminan ante la voluntad insondable de Dios y el hombre aparece desvalido. De la lectura de Pablo, Agustín concluyó que el hombre estaba enteramente en manos de Dios, incluso en su primera iniciativa para creer en Él, pues Dios opera tanto en las obras como en el propio deseo⁴⁷¹. Del mismo modo, en los textos del Apóstol encontró Agustín –y de paso también Orosio– la refutación de Pelagio: «¿quién te ha hecho superior? ¿qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿por qué te alabas como si no te hubiese sido dado?»⁴⁷². Pelagio, por el contrario, mantenía que el ser humano podía elegir; que el hombre estaba facultado por la bondad de su naturaleza para hacer el bien y vivir sin pecado. En Roma escribió su *Comentario a las epístolas de San Pablo* –conociendo previamente los textos agustinianos sobre el Apóstol⁴⁷³– y se opuso también a la doctrina de la culpabilidad heredada por el pecado original, pues, en su opinión, esta creencia hacía al hombre incapaz de alcanzar por sí mismo una vida libre de pecado.

Orosio, sobre este punto, va a repetir las tesis de su maestro Agustín. A la hora de afrontar la refutación de las doctrinas pelagianas cuenta con diversas fuentes de información: en primer lugar con las enseñanzas que le ha proporcionado el obispo de Hipona en los diferentes escritos antipelagianos que había llevado a Palestina⁴⁷⁴; dispone también de las resoluciones del sínodo de Cartago de 411, al que alude constantemente, y, asimismo, cuenta con las enseñanzas que le aportaba Jerónimo, quien, en esos días, escribía contra los pelagianos sus *Dialogi*. Jerónimo estaba enfrascado en la polémica desde algún tiempo antes, así se constata en su *Ep. ad Ctesiphontem*. Coetáneamente, los obispos galos Eros de Arlés y Lázaro de Aix estaban escribiendo su *Libellus* contra Pelagio, por lo que se puede hablar de un partido antipelagiano en Palestina formado en torno a Jerónimo. Orosio cita también varios libros de Pelagio, por lo que debió de estudiar los textos de su oponente, de quien menciona dos: el *Liber testimoniorum*⁴⁷⁵, que

470 Cita latina: Agustín, *Ep.* 186, 36: «más que todos ellos trabajé, pero no yo sino la gracia de Dios conmigo». También, *De gestis pelagii* 14, 37. En Orosio, *L. apol.* 10, 2 y 4: «clamat apostolus: gratia eius sum quod sum, et gratia eius egena in me non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum» («clama el apóstol: por su gracia soy lo que soy, y su gracia no fue escasa en mí; al contrario, he trabajado más que todos ellos: pero no yo sino la gracia de Dios que está conmigo»). 1 Co 15, 10: «gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit. Sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum» (Vulgata).

471 Fi 2, 13: «Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece».

472 1 Co 4, 7. Agustín, comenta este texto en *Ep.* 157, 10.

473 Cf. G. MARTINETTO, «Les premières réactions antiaugustinienes de Pélage», *REAug.* 17, 1971, pp. 83-117.

474 Cf. n. 407.

475 Éste es el nombre que, según Orosio, le da Pelagio, *L. apol.* 11, 2.

conservamos en las refutaciones de Jerónimo y Agustín⁴⁷⁶, y la *Epistula ad Demetriadem*⁴⁷⁷. Veamos a continuación qué puntos doctrinales saca a colación Orosio para mantener sus tesis y refutar las de su adversario.

IV.4.1. Orosio: omnipotencia de Dios

Siguiendo a Pablo, Agustín defendía la sumisión total a la gracia de Dios: «por la gracia de Dios soy lo que soy»⁴⁷⁸. De igual forma, Orosio realza la soberanía divina por encima de las fuerzas humanas. Si Juan de Jerusalén le había acusado de afirmar que ni siquiera con la ayuda de Dios puede existir el hombre sin pecado: «*nec cum Dei adiutorio potest homo esse sine peccato*»⁴⁷⁹, Orosio se exculpa incidiendo precisamente en el poder de Dios, no en la defensa de esa posibilidad teórica de no pecar⁴⁸⁰. Orosio mantiene que la aseveración que se le atribuye es falsa porque en ella se pone un límite a la omnipotencia divina. Orosio reflexiona sobre esta cuestión y desautoriza la frase; lo hace además con un alegato apasionado.

L. apol. 9 2: «Hoc si quisquam hominum ita dicendum putet, ut sub infirmitate hominis Deum non posse confirmet et omnipotentiae Dei aliquid impossibile suspicetur in omni creatura caelestium et terrestrium et infernorum, hunc non tantum sententia mea dixerim blasphemum anathema detestandum, sed etiam vel in exemplum Nadab et Abiu divino igne damnandum vel iuxta perditionem Datham atque Abiron hiatu terrae receptum vivum ad inferna mergendum».

9, 2: «Si algún hombre piensa que puede ser dicho esto, de tal manera que afirme que, por la debilidad del hombre, Dios no tiene poder, y sospeche como imposible algo a la omnipotencia de Dios sobre toda criatura de las celestes, terrestres e infernales, no sólo en mi opinión lo declaro blasfemo, anatema detestable, sino asimismo que, a ejemplo de Nadab y de Abihú⁴⁸¹, debe ser condenado al fuego divino, o, en justa condenación como Datán y Abirón⁴⁸², tragados vivos por la tierra, debe ser sumergido en los infiernos».

476 Jerónimo, *Dialogi* 1, 25-33. Agustín, *De gestis Pelagii* 3, 6. El *Liber testimoniorum* es un conjunto de obras que recibe también los nombres de *Capitulorum liber* y *Eglogae*.

477 Orosio la cita en *L. apol.* 29, 1 y 3; 30, 2.

478 1 Co 15, 10. Este texto también se encuentra en Orosio, *L. apol.* 10, 2 y 4: «clamat apostolus: gratia eius sum quod sum».

479 Orosio, *L. apol.* 9, 2.

480 Sobre este asunto ya se había manifestado Agustín en el libro II *De peccatorum meritis* (411/412), donde sostiene que no hay ningún hombre libre de pecado, y en *De spiritu et littera* (412), en el que señala que sólo Cristo no pecó. Cf. n. 365.

481 Lv 10, 1-2: «Nadab y Abihú... ofrecieron ante Yahveh un fuego profano, que él no les había mandado. Entonces salió de la presencia de Yahveh un fuego que los devoró, y murieron delante de Yahveh». Nm 3, 4. Orosio parece someterse aquí a un «juicio de Dios».

482 Nm 16, 26-31 y Dt 11, 6. A lo largo del escrito Orosio acumula una cantidad ingente de citas bíblicas, del Antiguo y Nuevo Testamento, muestra de su retórica y erudición; C. TORRES, *Paulo Orosio...*, 1985, 1985, p. 751, pone de manifiesto «la sólida formación y el vasto conocimiento de la Biblia, pues revela que se la sabe quizá de memoria», señalando que el uso de citas bíblicas por Orosio puede resultar abrumador.

Nada hay imposible para Dios, ésta es la afirmación de Orosio: «Dios todo lo puede y, lo que quiere, siempre lo puede; tan poderoso es creando de la nada como eficiente perfeccionando lo hecho»⁴⁸³. El poder de Dios supera la ley natural; numerosos ejemplos bíblicos –insiste Orosio– lo acreditan: Moisés separando las aguas del mar Rojo; Elías transportado en un carro de fuego; Lázaro resucitado a los cuatro días. Todos los hombres –afirma– confiesan la omnipotencia divina: «por toda criatura humana y universalmente Dios es llamado omnipotente, porque todo lo puede. Y sólo Dios es quien dice: estos prodigios son imposibles para los hombres. Y en otro lugar enseña: sin mí nada podéis hacer»⁴⁸⁴. La consecuencia no puede ser más lógica: «*potest ergo omnia in homine, qui utique potest omnia*»⁴⁸⁵. Por lo tanto, no hay nada en la naturaleza humana que quede fuera del alcance del que todo lo puede.

Ante la omnipotencia divina, las facultades humanas se desvanecen. Orosio replica a Pelagio: «¿por qué se enorgullece la tierra y la ceniza cuando dice “el hombre puede”, cuando es Dios el que puede?»⁴⁸⁶. La naturaleza humana –punto fundamental en la posición de Pelagio– es para Orosio, siguiendo el Génesis, «tierra y ceniza»⁴⁸⁷. Ésta es una expresión típica del círculo agustiniano⁴⁸⁸, que había hecho un tópico de la fragilidad humana. Orosio critica el ascetismo orgulloso de Pelagio, por qué ese orgullo si todo lo que tiene el hombre procede de Dios⁴⁸⁹.

IV.4.2. Antropología de la voluntad según Pelagio

Cuando Pelagio leyó en Roma *Las Confesiones* debió de sentirse profundamente afectado. Agustín había escrito: «*da quod iubes et iube quod vis*»⁴⁹⁰. Esta cita resume en cierto modo su teología de la gracia. A Pelagio, en cambio, le pareció que en ella el ser humano quedaba convertido en una simple marioneta. Por el contrario, consideraba que la búsqueda de la perfección personal era un deber inexcusable para el hombre y, por tanto, reaccionó en contra de ese desvalimiento: ¿cuál es entonces el valor del esfuerzo personal? Dios no había dejado al hombre inerte. Su experiencia ascética ponía el acento en la voluntad, en la capacidad de elegir, –lo que, para el partido agustiniano, rebajaba la necesidad de la gracia–.

La acusación contra Orosio consistía en haber mantenido que «*nec cum Dei adiutorio potest esse homo sine peccato*»; el presbítero hispano rechazó, como hemos visto, que esa frase hubiese estado en su boca y, a su vez, acusa a Pelagio de mantener otra: «*posse hominem sine peccato esse et facile Dei mandata custodire, si velit*». Es decir, que el hombre puede, si quiere, estar libre de pecado y observar los preceptos divinos. Ésta sería la primera declaración de Pelagio: el hombre puede conseguir la salvación con sus solas fuerzas. Orosio señala que esta declaración fue completada con posterioridad añadiéndole «con la ayuda de Dios». Orosio ve a Pelagio como un arrogante, un engreído, un hombre que afirma no necesitar ningún tipo de ayuda externa a él mismo.

483 Orosio, *L. apol.* 9, 4: «Deus omnia potest et quae vult semper potest, quam potens in faciendo de nihilo tam facilis in perficiendo de facto». Cf. Sb 12, 18.

484 Orosio, *L. apol.* 10, 1: «ideo enim generaliter ab universa creatura dicitur omnipotens, quia omnia potest. Et hoc est Deus solus qui ait: haec apud homines impossibilia sunt. Atque alibi docet dicens: sine me nihil potestis facere». Cita de Jn 15, 5.

485 Orosio, *L. apol.* 10, 2: «puede todo en el hombre el que, ciertamente, lo puede todo».

486 Orosio, *L. apol.* 10, 2: «porro autem quid superbit terra et cinis, ut dicat “homo potest”, cum Deus possit?».

487 Orosio, *L. apol.* 10, 2; 18, 1 y 29, 6. Gn 18, 27.

488 Esta expresión es empleada con alguna frecuencia por Agustín, por ejemplo, *Conf.* I 6, 7.

489 I Co 4, 7.

490 Agustín, *Conf.* X, 29, 40: «da lo que ordenas, y ordena lo que quieras».

L. apol. 11, 2-3: «*Audes dicere: “gratia quidem Dei adiuvante sed mea possibilitate sum quod sum!” Adseris enim nunc post hanc sociam antiquo errori emendationem: potest homo sine peccato esse cum Dei adiutorio; quamquam in libro tuo, quem Testimoniorum titulatione signasti, haec ipsa sententia hoc modo scripta sit, posse hominem sine peccato esse et facile Dei mandata custodire, si velit.* 3. *Nulla ibi gratia Dei, nullum adiutorium nominatum est, quamlibet crebro dicas de gratia Dei».*

11, 5: «*Scribis enim, posse hominem sine peccato esse et facile Dei mandata custodire, si velit; et, quemadmodum beatissimus pater Hieronymus de hac eadem sententia in epistula, quam ad Ctesiphontem scripsit, exposuit, novissime quasi e gravissimo somno expergescens adicis: non sine adiutorio Dei».*

11, 2-3: «Te atreves a decir:

—¡Por la gracia de Dios que me ayuda, pero con mi voluntad soy lo que soy!

Afirmas ahora, después de añadida la enmienda al error anterior, que puede el hombre estar sin pecado con la ayuda de Dios. Aunque en el libro que firmaste con el título *Testimonios*⁴⁹¹ está escrita esta misma doctrina: que el hombre, si quiere, puede estar sin pecado y fácilmente guardar los mandamientos. 3. Ninguna gracia de Dios, ninguna ayuda se menciona, aunque ahora repitas con frecuencia “con la gracia de Dios”».

11, 5: «Escribes pues que el hombre puede existir sin pecado y observar los mandamientos de Dios, si quiere⁴⁹²; y como el bienaventurado padre Jerónimo expuso sobre esta materia en su epístola a Ctesifonte⁴⁹³, a última hora, como despertando de un pesado sueño, añades, no sin la ayuda de Dios».

Orosio denuncia en Pelagio el que ponga el acento en la voluntad humana, el *si velit* aplicado al hombre. Desde su punto de vista, esta tesis coloca la voluntad, el libre albedrío, por encima de la *gratia Dei*. Para Orosio es la gracia de Dios la que actúa en la voluntad y permite al hombre obrar con libertad⁴⁹⁴. En realidad, las dos posturas obedecen a una diferente concepción antropológica. En el pelagianismo el hombre es capaz de *impeccantia* en función de su libre albedrío; en Orosio la gracia de Dios se sobrepone a esta libertad. Pelagio llama gracia al libre albedrío, la gracia es la libertad concedida a la naturaleza humana. Para Orosio la gracia no se limita a la concesión al hombre de la capacidad inicial de obrar rectamente, sino que es una manifestación constante de la soberanía de Dios, una necesidad de ser liberado permanentemente para poder actuar conforme a los preceptos divinos⁴⁹⁵.

491 Pelagio, *Liber testimoniorum*, cf. n. 476.

492 Hilario, *Ep.* 156; Agustín, *De gestis pelagii* 6, 16, Pelagio se defiende de esta acusación en el concilio de Dióspolis. Conjuga aquí, con cierta ambigüedad, la concurrencia del esfuerzo personal y de la gracia divina.

493 Jerónimo, *Ep. 133 ad Ctesiphontem* (año 414).

494 Orosio, *L. apol.* 10, 4: «in voluntate ergo hominis gratia divinae virtutis operatis» (por tanto, vosotros obráis en la voluntad del hombre por la gracia de la virtud divina»).

495 En *De gratia Christi et de peccato originali* (año 418), Agustín denuncia la diferencia de significado del concepto «gracia» en Pelagio. Para éste, gracia es la libertad concedida al hombre por creación, pero no el auxilio interior necesario para vivir según los mandamientos. Este auxilio es a lo sumo extrínseco, sirve para cumplir *facilius* la ley divina. Pelagio no niega totalmente la ayuda de la gracia para obrar el bien, pero ésta es una *facilitas non peccandi*, y la decisión última está en la naturaleza, en el libre albedrío. Por otra parte, A. HAMMAN, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 351, le reprocha lo siguiente: «Orosius distingue mal ce qui représente le concours général de Dieu pour tous les actes humains de ce qui est l’influx surnaturel nécessaire qui rend méritoire les actes chrétiens. Aussi exige-t-il l’auxilium divinum pour tous les actes humains... Poussés à bout, l’affirmation d’Orosius semblerait nier la liberté et l’autonomie de l’acte humain... A y regarder de près, Orosius serait porté à affirmer pour la joie de Luther, que même avec la grâce, l’homme reste pécheur».

L. apol. 11, 8: «*Aut tolle homini si velit et gratiae adscribe quod possit aut, quia homini tribuis posse cum velit, remove simulatam gratiae palpatam nec cohaerentem participatio-nem et nudam ex abundantia cordis profiteri blasphemiam*».

11, 8: «O quita al hombre el “si quiere” y atribuye a la gracia el “que pueda”, o puesto que atribuyes al hombre el “que puede, si quiere”, quita la participación simulada de la gracia bien acogida y no necesaria, y preferirás por la abundancia de tu error una clara blasfemia».

Pelagio pone el acento en la seriedad de la voluntad humana para hacer el bien; la gracia es el libre albedrío concedido por creación, que no determina al hombre ni para el bien ni para el pecado. Orosio, por su parte, atribuye todo el protagonismo a Dios a la hora de obrar el bien.

Poco después sintetiza, desde su punto de vista, la posición de cada uno:

L. apol. 12, 2: «*Dicis, posse in hoc saeculo esse hominem sine peccato cum Dei adiutorio. Tu dicis “potest homo”, ego dico “potest Deus”*».

12, 2: «Dices que el hombre en este mundo puede estar sin pecado con la ayuda de Dios. Tú dices: “puede el hombre”; yo digo: “puede Dios”».

IV.4.3. Antropología del pecado y de la gracia

La noción de pecado tiene una gran importancia en toda la obra de Orosio. El primer capítulo de sus *Historiae adversus paganos* empieza precisamente en el pecado de Adán, padre común de la especie humana: «porque sabemos que desde el primer hombre han comenzado ya el pecado y el castigo del pecado»⁴⁹⁶. La historia humana se convierte en un relato de pecados humanos y castigos divinos, de desgracias y penitencia. En Orosio, las nociones de *homo* y *peccatum* se encuentran muy próximas. Como hemos señalado, no es descartable que, en el ambiente de la tensión que generaron las discusiones de la asamblea de Jerusalén, Orosio dijera la frase que le acarreó tantos problemas: «*nec cum Dei adiutorio potest homo esse sine peccato*»⁴⁹⁷. En el capítulo 13 y siguientes del *Liber apologeticus*, el presbítero retoma esta relación entre hombre y pecado matizando su postura. Orosio entiende la acción de pecar es responsabilidad del hombre; la de mantenerse sin pecado es resultado de la ayuda divina. La facultad de obrar el mal pertenece al hombre, la del bien a Dios. Da la impresión de que, en la práctica, el hombre sólo es capaz de obrar el mal, pues toda acción noble hay que atribuir la a Dios. En este planteamiento puede apreciarse algún eco de maniqueísmo, como más tarde reprocharía Julián de Eclano a Agustín⁴⁹⁸.

496 Orosio, *Hist.* I 1, 11: «cum ab ipso primo homine peccatum punitioemque peccati coepisse doceamur».

497 Orosio, *L. apol.* 9, 2.

498 Por ejemplo, *Opus imp. c. Iul.* III 170.

L. apol. 13, 1: «Ecce inflatus spiritu carnis tuae, tamquam super nihil sit, libero superbus arbitrio gloriaris et dicis “peccator sum quia volo; pecco dum volo; cum autem rursus volvero, possum esse sine peccato”. Quod dicis “pecco cum volo” verum est, quia et quod opere non feceris, cogitione fecisti; rursus “cum volo, non pecco” durum quidem ac difficile, nec semper omni subest, sed tamen aliquando fieri posse non dubium est».

13, 1: «He aquí que inflado por el espíritu de tu carne, como si no se tratara de nada importante, soberbio te alabas de tu libre albedrío y dices: “soy pecador porque quiero, pecco mientras quiero, cuando también quiera puedo estar sin pecado”. Lo que dices “pecco cuando quiero” es verdadero, porque, aunque no lo hayas hecho de obra, lo has hecho en tu pensamiento; pero “cuando quiero, no pecco”, esto es ciertamente duro y difícil, y no siempre es posible para todos, aunque alguna vez es indudable que pueda suceder».

El hombre es pues inevitablemente pecador. Por el pecado nos hacemos merecedores del castigo divino, prueba de su justicia; sólo nos queda confiar en su misericordia. Las resonancias del pensamiento agustiniano son claras⁴⁹⁹.

L. apol. 13, 5: «Ego in potestate habui peccare, liberari a peccato in potestate non habeo. Precari meus est, absolvi non meum. Ubi vero peccato me dedi, servus factus sum accusatoris, reus iudicis. Possum propter adsiduarum precum praemissa suffragia de bono iudice spem ferre, innocentem sine timore conscientiam ante promulgationem sententiae vindicare non possum».

13, 5: «Yo tuve la potestad de pecar, pero no tengo el poder de ser liberado del pecado. Me pertenece rogar, pero el ser absuelto no me pertenece. Cuando me entregué al pecado, me hice siervo del acusador, reo del juez. Puedo por medio de previos sufragios, de continuas preces⁵⁰⁰, tener esperanza en la bondad del juez; pero no puedo reclamar una conciencia inocente sin temor alguno antes de la promulgación de la sentencia».

Orosio censura el ascetismo de Pelagio. En el capítulo 17 le acusa de soberbia, de querer compararse con Cristo al pretender vivir sin pecado, y le reta: «*si tu es ille alius, confitere*»⁵⁰¹. El presbítero le acusa de enaltecer el poder de la voluntad humana por encima de toda medida razonable: «dices que el hombre puede existir sin pecado... El hombre que tiene poder para esto es Cristo: o toma su nombre o depón la confianza»⁵⁰². Sólo Cristo ha vencido al pecado. A los ojos de Agustín y de sus discípulos, la insistencia de Pelagio en el valor y la capacidad del esfuerzo personal disminuían, si no negaban, el valor de la Pasión. Agustín se indignaba ante

499 En *De perfectione iustitiae hominis* (415), Agustín responde a la tesis de la *impeccantia* de Celestio (*Definitiones*) y señala que no existe verdadera justicia en este mundo, que sólo Dios actúa con justicia. Orosio achaca a Pelagio el que niegue a Dios la posibilidad de la misericordia, *L. apol. 19, 6: «sperare autem non est possibilitatis propriae sed largitatis alienae»* («la esperanza se funda no en la posibilidad propia, sino en la condescendencia ajena»).

500 Otra de las acusaciones achacadas a Celestio es la de negar la utilidad de la oración. Agustín señala su valor, *Ep. 157, 2*.

501 Orosio, *L. apol. 17, 4*. También Agustín rechazó ese orgulloso ascetismo que calificó de «*superba impietas*» (*De pecc. mer. II 28*).

502 Orosio, *L. apol. 17, 3: «dicis hominem posse esse sine peccato... Homo, qui hoc potest, Christus est: aut praesume nomen aut deponere fiduciam».*

esta sugerencia y respondía que para los pelagianos «Cristo había muerto para nada»⁵⁰³. Si Cristo era sólo un modelo de vida que el hombre podía alcanzar, esto podría cuestionar los fundamentos del cristianismo, pues en cierto modo se discutía el estatus divino de Cristo.

Establecida la condición pecadora del hombre, queda por dilucidar la actuación de la gracia divina. Sobre este punto, la antropología de Orosio tiene siempre presente el testimonio de Pablo, el *magister gentium*⁵⁰⁴. Buena parte de los capítulos 17-21 son citas de las cartas del Apóstol⁵⁰⁵. Pero sobre todo guarda en su pensamiento las enseñanzas de Agustín⁵⁰⁶, quien da prioridad a la acción de la gracia. También Orosio destaca expresamente esta iniciativa divina: «recuerda lo que dijo el Señor: “nadie viene a mí, sino el que el Padre ha traído”»⁵⁰⁷. Sus conclusiones son, a menudo, acertadas, ortodoxas: la iniciativa de la gracia corresponde a Dios; la gracia es gratuita⁵⁰⁸; no es una gracia de origen, otorgada una sola vez a la naturaleza en la forma del libre arbitrio, ni es extrínseca, sino que es una gracia perenne, que se otorga de forma constante, pues el hombre necesita permanentemente la ayuda de Dios para poder llegar a Dios. Poco después sintetiza su postura:

L. apol. 19, 3-4: «Mea semper haec est fidelis atque indubitata sententia, Deum adiutorium suum non solum in corpore suo, quod est Ecclesia, cui specialia ob credentium fidem gratiae suae dona largitur, verum etiam universis in hoc mundo gentibus propter longanimitatem sui aeternamque clementiam subministrare, 4. non –ut tu adseris cum discipulo tuo Caestio, cui iam apud Africanam synodum occulta illa impiorum dogmatum natura contusa est– in solo naturali bono et in libero arbitrio generaliter universis unam gratiam contributam, sed spetiatim cotidie per tempora, per dies, per momenta, per atomos et cunctis et singulis ministrare».

19, 3-4: «Esta es mi fiel y segura opinión: Dios suministra su ayuda no sólo a su cuerpo, que es la Iglesia, a la cual da los dones especiales de su gracia en virtud de la fe de los creyentes, sino también se la suministra a todos los pueblos que viven en el mundo, en virtud de su amplia y eterna clemencia; 4. y no –como tú afirmas con tu discípulo Ceestio, al cual ya en el sínodo africano le fue condenada aquella oculta trama de dogmas impíos–, solamente en el bien natural y de modo general en el libre arbitrio una única gracia ha sido concedida a todos⁵⁰⁹, sino que la da de modo especial a todos juntos y a cada uno en particular, cotidianamente, por tiempos, por días, por momentos, por instantes».

503 Agustín *De natura et gratia* 1-2. Cita de Gal 2, 21.

504 Orosio, *L. apol.* 17, 6 y 32, 12.

505 Orosio, *L. apol.* 17, 5: «sicut apostolus docet: “unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi”» («como enseña el apóstol: “a cada uno de nosotros se nos ha dado la gracia según la medida del don de Cristo”»). Cita de Ef 4, 7.

506 En este punto es fácil comprobar la dependencia de Orosio respecto al pensamiento agustiniano, véase E. CARRETERO, «Antropología teológica...», 1956, pp. 193-268, para seguir los paralelismos entre ambos autores, sobre todo respecto a la necesidad de la gracia y a la doctrina del pecado original.

507 Orosio, *L. apol.* 10, 5: «meminerat enim Domini praedicantis: “nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit”». Cita de Jn 6, 44.

508 Orosio la califica de «don no debido», *L. apol.* 18, 5. Agustín, *De gratia et libero arbitrio* 17 destaca la iniciativa de Dios, «porque Él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida»; *De natura et gratia* 31: «ciertamente nosotros trabajamos también, pero no hacemos más que trabajar con Dios que trabaja. Porque su misericordia se nos adelantó».

509 Según Pelagio, Gn 1, 26, está referido a la capacidad que Dios otorga al hombre de obrar el bien. Pero a diferencia de cómo lo entiende Orosio, esta capacidad se otorga en el acto de la creación, pero no constantemente.

Incluso, distanciándose parcialmente de los postulados del doctor de Hipona, que endureció su postura como resultado de la controversia pelagiana, Orosio afirma el carácter general de la gracia divina: Dios ha otorgado universalmente la gracia a cristianos y a paganos, a todo el género humano⁵¹⁰. Por el contrario, en 417, Agustín, en carta a Paulino de Nola, reprocha a Pelagio la idea de un beneficio universal de la gracia: «convirtiéndose en doctor a sí mismo –dice de Pelagio– declara que la gracia de Dios es común a paganos y cristianos, impíos y piadosos, infieles y fieles»⁵¹¹. Frente a esta teoría restrictiva, Orosio presenta una concepción universalista de la gracia: Dios otorga su gracia a todos los hombres («*cunctis et singulis*»), ningún hombre o grupo humano está excluido de la gracia.

No puede olvidarse, por otra parte, que la doctrina de la gracia está unida a la noción de mérito⁵¹². Una de las tesis de Celestio, condenadas en el sínodo de Cartago de 411, sostenía que en el Antiguo Testamento había ejemplos de hombres que habían estado sin pecado. Agustín había tratado este punto en el libro II de *De peccatorum meritis et remissione*, concluyendo que no ha habido, hay, ni habrá ningún hombre que haya estado libre de pecado, pues esta perfección corresponde a Cristo⁵¹³. De la misma forma, Orosio se ocupa de refutar esta cuestión. Pone como prototipo de hombre justo a Job –precisamente el héroe de los pelagianos–, a quien Dios despojó de sus bienes pero le conservó la gracia⁵¹⁴, don de la bondad divina; pero incluso en Job distingue entre crimen y pecado.

L. apol. 21, 6: «*Dixit Dominus de Iob homo sine crimine, numquid dixit “sine peccato”? peccatum enim cogitatio concipit, crimen vero non nisi actus ostendit*».

21, 6: «Dijo el Señor de Job que era hombre sin crimen⁵¹⁵, ¿acaso dijo “sin pecado”? Porque el pecado lo concibe el pensamiento, el crimen no se manifiesta sino en la acción».

En defensa de su punto de vista, Orosio expone diversos casos. Ejemplariza con Zacarías, «*homo sine querella*», castigado con la mudez por no creer el anuncio de un ángel del Señor⁵¹⁶. Cuando la Escritura menciona que un hombre es justo –dice Orosio–, se trata sólo de una forma de hablar: «así, decir que alguno está sin crimen y sin tacha no es un testimonio de perfección, sino

510 Orosio, *L. apol.* 19, 3 y 6; 21, 1. A. HAMMAN, «Orosius de Braga et le pélagianisme», 1967, p. 354: «sur la question du péché originel, Orosius ne partage pas le point de vue augustinien, qui durcit ses positions au cours des controverses pélagiennes et sous le coup de la polémique. Il affiche un optimisme relatif, qui rejoint des positions modérés des maîtres du moyen âge. En particulier, il semble inclure les païens dans l'ordre du secours divin et de la grâce».

511 Alipio y Agustín, *Ep.* 186, 1: «ut videlicet haec intellegatur doctore ipso gratia dei, quae paganis atque Christianis, impiis et piis, infidelibus fidelibusque communis est».

512 La doctrina de Pelagio, al poner el acento en la voluntad, deja la salvación a las fuerzas humanas. De ahí la necesidad de obrar el bien.

513 Lo trata también en la *Ep.* 157, 4.

514 Orosio, *L. apol.* 19, 6.

515 Agustín, *Ep.* 157, 2: «peccatis... quae etiam crimina nominantur».

516 Orosio, *L. apol.* 22, 5. Lc 1, 5-25 y 57-59.

un modo de hablar»⁵¹⁷. El propio Pedro también pecó⁵¹⁸. De David y Salomón señala: «uno y otro durante cierto tiempo no pecaron; sin embargo, ambos no pudieron permanecer sin pecado»⁵¹⁹.

IV.4.4. El pecado original y la bondad de la naturaleza humana

«Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt»⁵²⁰

Rm 5, 12

El tema del pecado original es una cuestión fundamental para entender la gran diferencia que separa la antropología de Agustín respecto de la de Pelagio. De acuerdo con lo acordado en el sínodo de Cartago de 411, Orosio acusó al monje britano de afirmar que la naturaleza humana no quedó dañada por la desobediencia de Adán, que ni siquiera la muerte corporal era consecuencia del pecado del primer hombre⁵²¹. Efectivamente, el pelagianismo negaba la noción de pecado original, al considerarlo como una falta personal de Adán, de la que no se derivaba ningún estigma irreversible para toda la humanidad. Negaba, además, que los hombres se hubieran vuelto mortales a consecuencia de ese delito, afirmando, por contra, que el hombre es mortal por naturaleza. Así se lo recrimina Orosio:

L. apol. 26, 5: «Quamvis adserant tui, qui abundantiora de pectore tuo venena suserunt, mortalem eum fuisse factum nihilque eidem damni ex transgressione contigisse praecepti».

26, 5: «Aunque los tuyos, que bebieron de tu pecho los más abundantes venenos, afirmen que (el hombre) fue hecho mortal y que ningún otro daño le sobrevino por la trasgresión del precepto».

Los pelagianos niegan que el hombre nazca en pecado original, de ahí que no resulte necesario el bautismo de los niños para el perdón de los pecados. En cambio, Orosio, como

517 Orosio, *L. apol.* 22, 6: «ita sine crimine dici quemquam et sine querella non est perfectionis testimonium sed conversationis exemplum». También *L. apol.* 21, 10: «quamobrem obsequenter accipitur, quotiescumque Scriptura commemorat et iustum et sine querella, pro captu temporis et secundum iudicia hominum dici, non secundum illud ultimum iudicium Dei, cui universorum conscientia subicitur et lingua omnium confiteatur» («por lo cual, correctamente se entiende que, cuando la Escritura califica de justo y sin tacha, hay que entender que se dice en el sentido de la época y según el juicio de los hombres, no según aquel último juicio de Dios, al cual debe someterse la conciencia de todos y la lengua de todos»). Lo mismo puede decirse de los personajes bíblicos que reciben el calificativo de *immaculatus*: David, Abrahán, Moisés; *L. apol.* 23.

518 Orosio, *L. apol.* 24, 1.

519 Orosio, *L. apol.* 24, 7: «uterque aliquando non peccavit, tamen uterque sine peccato esse non potuit». En el mismo sentido, *L. apol.* 25, 1: «habentes utique gratiam et adiutorium Dei, tamen sine peccato esse nec obtinere David nec Salomon valuit custodire» («teniendo ciertamente la gracia y la ayuda de Dios, con todo, estar sin pecado ni lo obtuvo David ni Salomón logró conseguirlo»).

520 Cita latina: Agustín, *Ep.* 157, 11; *Contra Iulianum opus imp.* II 35, 47, 57: «Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, [por aquél] en quien todos han pecado». S. LANCEL, *Saint Augustin*, 1999, pp. 483 y 721: Agustín es deudor de una vieja traducción latina (*in quo omnes peccaverunt*, «en quien todos han pecado») que implica una interpretación específica del sentido del texto, que no se corresponde exactamente con el original griego (p. 591).

521 Agustín, *Ep.* 157, 19.

Agustín, entiende que toda la descendencia del primer hombre está contaminada por ese delito y, por tanto, insisten en la necesidad del bautismo. Para el obispo de Hipona, la naturaleza humana se encuentra *vulnerata, damnata*, por lo que reclama como imprescindible la *gratia Christi*. Posteriormente, Agustín recoge todo esto –que ya se encuentra en sus primeros escritos antipelagianos– en la *Ciudad de Dios*⁵²², donde mantiene de forma rotunda que toda la descendencia de Adán, esto es, todo el género humano, fue castigado por la trasgresión de aquél, pues todos estamos incluidos en cierta manera en la primera semilla (razón seminal) y todos hemos sido castigados con las privaciones que mereció Adán por su delito. Pues todos en él fuimos uno («*omnes enim fuimus in illo uno*»⁵²³). Como Agustín, también Orosio presenta esta *ratio seminalis*. Dios ha perpetuado el pecado de Adán en sus descendientes:

L. apol. 26, 5: «Eicitur Adam de paradiso, generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum; peccat humanum genus; Deum quoque paenituit quod hominem fecisset in terra».

26, 5: «Adán es arrojado del Paraíso, engendra hijos que arrastran consigo el pecado original como semilla de infidelidad; peca el género humano; a Dios le pesa el haber creado al hombre sobre la tierra⁵²⁴».

Orosio es deudor de la doctrina agustiniana, la pena impuesta a Adán se ha transmitido a toda la humanidad. La concepción de la naturaleza humana *damnata* de Agustín ponía el acento en la *gratia Christi*; por el contrario, para Pelagio la naturaleza humana no está debilitada por el pecado original, por lo que pudiera parecer que no hay necesidad de redención. Cristo, según Agustín, se encuentra en Pelagio únicamente como un ejemplo de vida virtuosa⁵²⁵.

Seguidamente, Orosio aborda el tema de la bondad de la naturaleza humana, precisamente comentando la *Epistula ad Demetriadem* escrita por el monje britano⁵²⁶. El presbítero rechaza la acusación de Pelagio de que sus adversarios afirmaban que la naturaleza del hombre era mala: «en esa carta vomitaste en tu lenguaje indigesto que muchos de nosotros decíamos que Dios había creado mala la naturaleza humana»⁵²⁷. Orosio declara que la naturaleza humana es buena, pero también débil (*natura infirma*) por la prevaricación del primer hombre, pero insiste en proclamar la bondad de la naturaleza humana:

522 Agustín, *Civ. Dei* XXI 12. Cf. n. 356.

523 Agustín, *Civ. Dei* XIII 14: «todos, pues, estuvimos en aquel único hombre».

524 Gn 6, 6.

525 Una consecuencia de la definición de naturaleza humana en el pelagianismo es la aminoración del valor del sacrificio redentor de Cristo –que en cambio destaca Agustín–, pues sólo ve en Cristo un ejemplo a seguir. De igual modo, Pelagio señala que la naturaleza humana está ayudada por la ley y la doctrina para obrar el bien, pero sólo externamente, es decir, como una ayuda a la posibilidad de hacer el bien, pero no como un requisito imprescindible. Frente a esta doctrina, en *De spiritu et littera ad Marcellinum* (año 412), Agustín señala que la ley no es suficiente sin la gracia.

526 Orosio, *L. apol.* 29. Cf. n. 347. En esta obra, Pelagio afirma la bondad íntegra de la naturaleza humana, que no adolece de un vicio original y, en consecuencia, declara la capacidad del hombre para elegir entre el bien y el mal. Contra la idea de que el hombre peca por costumbre –la insistencia en la *consuetudo*, en la fuerza de la costumbre, es un tópico agustiniano–, Pelagio señalaba que, a su favor, el hombre cuenta con la Ley antes de Cristo y, tras su venida, con el ejemplo de Cristo.

527 Orosio, *L. apol.* 29, 3: «in eadem epistula indigestis sermonibus eructasti, quod plerique nostrorum dicerent, Deum malam hominis condidisse naturam».

L. apol. 29, 4-5: «Ante tribunal Christi in dextera inter agnos Dei non sit dignus adsistere nec mereatur videre Dominum in regione vivorum nec in gloria resurrectionis vita Iesu manifestetur in mortali corpore eius, qui dicit Deum aliquam malam vel hominis vel cuiusque rei condidisse naturam, vel qui liberum in aliquo tollit arbitrium, cum scriptum legerit: omnia quaecumque fecit Deus, bona valde».

29, 4-5: «Ante el tribunal de Cristo, a la derecha entre los corderos de Dios, no sea digno de sentarse ni merezca ver al Señor en la región de los vivos, ni en la gloria de la resurrección la vida de Jesús se manifieste en el cuerpo mortal del que dice que Dios creó alguna naturaleza, del hombre o de otro ser, mala; o el que niega la libertad a cualquiera porque hubiera leído lo que está escrito: todo lo que hizo Dios fue muy bueno⁵²⁸».

Orosio reconoce la debilidad de la naturaleza humana, pero no su maldad: «nosotros afirmamos que la naturaleza del hombre es débil, no mala»⁵²⁹. La debilidad (*infirmitas*), afirma el partido agustiniano⁵³⁰, se ha perpetuado en los cuerpos de los hombres por el pecado de Adán.

* * *

Atacando la *superbia* de Pelagio, finaliza Orosio su refutación de los postulados pelagianos. El último párrafo del *Liber apologeticus* es una invocación a los «*beatissimi sacerdotes*» a los que dirige su obra. El libro responde a los dos objetivos que se planteaba al principio: defenderse de la acusación de que había sido objeto por parte de Juan de Jerusalén –fijando por escrito su postura– y denunciar los errores doctrinales de sus adversarios: Pelagio y sus seguidores. A aquellos a quienes haya podido ofender les pide serenidad –alusión postrera a Juan y al clero jerosolimitano–; por su parte, señala que detesta la herejía, pero no al hereje⁵³¹, lo que contrasta vivamente con las imprecaciones personales dirigidas a Pelagio a lo largo de la obra.

El *Liber apologeticus* es un importante testimonio de las ideas que sobre la gracia y el pecado original circulaban durante la segunda década del siglo v y supone uno de los hitos del enfrentamiento entre Agustín y Pelagio. El libro fue el primer ataque directo que recibió el britano, el primero en el que su nombre es mencionado como autor de una herejía. Es indudable que Orosio bebió en las fuentes agustinianas (lleva consigo la *Epístola* 157, ha podido leer otros escritos del obispo e incluso conversar con él sobre las proposiciones pelagianas), en Jerónimo (conoce su *Epístola* 133 y los *Diálogos* contra Pelagio), y conoce fehacientemente las resoluciones del sínodo de Cartago de 411; pero también hay que destacar que los postulados teológicos aquí presentados indican una importante preparación y un buen juicio crítico por parte del presbítero hispano.

528 Gn 1, 31.

529 Orosio, *L. apol.* 29, 5: «nos naturam hominis infirmam dicimus esse, non malam». Y también, *L. apol.* 32, 4: «habeo itaque infirmitatem et gaudeo in cognitione infirmitatis meae» («tengo pues debilidad y me alegro del conocimiento de mi debilidad»). En *De natura et gratia* (año 415) Agustín defiende que la gracia cura la naturaleza humana.

530 El concepto *infirmitas* procede de Agustín, Orosio lo encuentra en la *Ep.* 157, 16; 29; 36-37; 39. O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, 1975, p. 65.

531 Orosio, *L. apol.* 33, 7: «ego teste Iesu Cristo odisse me factor haeresim, non haereticum».

Orosio, también en esto, siguió fiel a sí mismo, por segunda vez en su vida se presentó ante todos como una víctima; de nuevo, como cuando escribió el *Commonitorium*, podría haber dicho: «*dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus sumus*»⁵³². Otra vez un debate teológico promovió una nueva obra de controversia.

532 Orosio, *Comm.* 1, 3.