

Marx, K., 1974, *Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Dietz, Berlin.

Scannone, J.C., 1986, "Filosofía primera e intersubjetividad. El *a priori* de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", en *Stromata* (Buenos Aires) 42, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 367-386.

Scannone, J.C., 1987, "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", en *Stromata* (Buenos Aires) 43, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 393-397.

Scannone, J.C., 1990, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

Schelkshorn, H., 1989, *Dialogisches Denken und politische Ethik*, Tesis doctoral, Universidad de Viena.

Schelkshorn, H., 1992, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg Br.

Sidekum, A. (Organizador), 1994, *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*, Editora UNISINOS, São Leopoldo.

Artículo recibido el 30/08/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/09/2013.

"Sed imitatores míos"

San Pablo, modelo de santidad en una época de cambio

por José Luis Narvaja S.I.*

Resumen

El edicto de Milán (313) significó la apertura del Imperio romano a la fe de Cristo. Esta nueva actitud provocó un cambio en la visión que los cristianos tenían del mundo, del tiempo y de la historia. No menos importante fue el cambio en el concepto de hombre y, por consiguiente, de santidad. Cuando desapareció el modelo del mártir propio de las persecuciones, se propusieron nuevos paradigmas: el monje y el obispo, ambos modelos construidos en base al ejemplo de vida del apóstol Pablo.

Palabras clave: hagiografía, san Pablo, martirio.

"Be me imitators"

San Pablo, a model of holiness in a time of change

Abstract

The Edict of Milan (313) meant the opening of the Roman Empire to faith in Christ. This new attitude brought about a change in Christians' view of the world, of time and of history. No less significant was the change in the concept of the human person, and consequently, of holiness. When the model of the martyr characterized by persecutions disappeared, new paradigms arose: the monk and the bishop, both models that were fundamentally based on the example of the life of the Apostle Paul.

Key words: hagiography, Saint Paul, martyrdom.

* Doctor en Teología y Ciencias Patristicas (Institutum Patristicum, Augustinianum, Roma, 2002). Profesor de Patristica II en Facultad de Teología de san Miguel; jlnarvaja@gmail.com

1. Introducción

El aniversario del edicto de Milán (del año 313) ofrece la ocasión para considerar nuevamente circunstancias y motivos del cambio de actitud del Imperio romano con respecto al cristianismo y a la Iglesia.

Sin embargo, el evento merece una consideración más profunda, pues echar una mirada sobre la época no sólo significa ver la oportunidad de la apertura del Imperio a la Iglesia, sino que nos permite, además, considerar todo un período de cambios radicales que de alguna manera se asemeja a nuestro siglo.

El edicto del 313 es expresión, en la forma de un hecho irreversible, de un proceso cuya fase central comienza con Diocleciano y concluye con Teodosio.

La abdicación de Diocleciano (en el 305) significó un primer quiebre epistemológico en el concepto de poder imperial y de “dinastía”.¹ Desde la “abdicación del emperador-dios”² a la penitencia de Teodosio impuesta por Ambrosio en 390,³ hay un proceso que a pesar de su brevedad, dejó una profunda huella en la historia de occidente y que se fue dando por medio de una serie de transformaciones de las que el siglo IV fue testigo.

Este tiempo ha visto transformarse el concepto de emperador considerado por los cristianos como ministro del demonio,⁴ hasta considerarlo emperador-obispo.⁵ Ha acuñado el concepto “emperador en la Iglesia y no sobre la Iglesia”⁶ y, finalmente, en el 380 ha llegado a identificar a la Iglesia con el Imperio romano.⁷ De aquí surgirán luego nuevas tensiones entre la imagen del Imperio y la de la Iglesia, el concepto de Dios y el reflejo teológico de este Dios en el emperador y la estructura del gobierno imperial.⁸

¹ Cf. SANTOSUOSSO (2001), p. 182, 227; LEADBETTER (2009), p. 123; DODDS (1975), p. 49.

² Cf. TAYLOR (1975), p. 241.

³ Cf. AMBROSIUS *Epistola* LI, 14-15, p. 257 y el comentario en GREENSLADE (1978), p. 251-252; SOZOMENOS *Historia Ecclesiastica*, VII 25; WILLIAMS/FRIEL (1998), p. 49.

⁴ Cf. ORIGENES *Contra Celsum* I 1 y MONACI CASTAGNO (1996), p. 72-74; al principio del s. IV encontramos a LACTANTIUS *Divinae Institutiones*, VII 14-27, quien liga los eventos políticos con la escatología, cf. DALEY (1991), p. 67-68.

⁵ “ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός”, según expresión del mismo Constantino que nos fue conservada por EUSEBIUS *Vita Constantini* IV 24. Acerca de la responsabilidad del emperador en cuanto obispo, puede verse GIRARDET (2010), p. 152-154.

⁶ Cf. la formulación de AMBROSIUS *Epistola* XX, 19, p. 214, y un comentario en GREENSLADE (1978), p. 180.

⁷ Cf. BRENNECKE (2007), p. 91-93 y OPELT (1961). Véase el edicto de Tesalónica en *Codex Teodosianus*, XVI 1.2.

⁸ Cf. MAZZARINO (1984), p. 658-661; GIRARDET (2010), p. 158-163 y ALBA LÓPEZ (2011), p. 79, 89-90.

Este tiempo ha visto alzarse a Roma como la mayor oposición a Dios,⁹ cumpliendo la profecía del Anticristo; pero la vio también convertirse en la realización de la profecía de los reinos del mundo según el profeta Daniel,¹⁰ hasta llegar a ser considerada la única estructura que permite, providencialmente, la pervivencia de la Iglesia.¹¹

Si deseamos individuar el concepto más formal y abstracto con el que se pueda definir el período de las persecuciones, debemos hacer hincapié en la centralidad de la idea de “tiempo” entendido como “tiempo escatológico”. La llegada del Anticristo era sólo el preámbulo del fin de la historia.¹² Pero a la vez que el tiempo llegaba a su fin, era necesario apurarlo, y esto era lo que se lograba con el martirio. También la predicación y la proclamación del mensaje de Jesús eran entendidas como tarea escatológica.¹³ El mundo era percibido como algo extraño, donde el cristiano era un extranjero, viviendo transitoriamente,¹⁴ como de paso.¹⁵ La vida espiritual se alimentaba de la lectura de la pasión de Cristo¹⁶ y de los textos apocalípticos.¹⁷ Era tiempo de catacumbas y angustia¹⁸ donde el martirio aparecía como irrupción de la eternidad en el tiempo y el espacio quedaba consagrado por esa irrupción.¹⁹

Pero el fin de las persecuciones cambiará esta idea de tiempo. Cuando el Imperio romano concede libertad al cristianismo, el cristianismo se instala en el tiempo. Esto significó, en realidad, que adquiriera centralidad el concepto de espacio, originando una tensión entre lo exterior y lo interior, entre tiempo y eternidad. Este cambio de perspectiva trajo aparejado que se perdiera el interés por la apocalíptica y se comenzara a leer a san Pablo,²⁰ a quien, en este nuevo contexto, se consideró, de hecho, como el maestro de cómo vivir

⁹ Cf. SCHWARTE (1978), p. 267.

¹⁰ Cf. Dn 2,24-45; véase, por ejemplo THEODORETUS *In Dn*, II 34-35, col. 1300-1301 y II 43, col. 1305-1308; cf. SCHWARTE (1978), p. 269.

¹¹ Cf. TERTULLIANUS *Apologeticum*, 32, p. 233, OROSIUS *Historia*, VII 27, col. 1130-1134. De opinión contraria es San Agustín, véase AUGUSTINUS *Sermones*, LXXXI 8-9, p. 462-466, y el análisis de MARKUS (1988), p. 53-55. Sobre el origen apologético del *De civitate Dei* en este contexto, puede verse FIEDROWICZ (2005), p. 138-141.

¹² Véase, por ejemplo, HIPPOLITUS *De Antichristo*, 22-26, col. 745-748 y TREVIJANO (1991).

¹³ Cf. BRENNECKE (2007), p. 79-80.

¹⁴ Cf. DODDS (1975), p. 41.

¹⁵ Cf. BRENNECKE (2007), p. 70.

¹⁶ Cf. MARA (1974), 7-18.

¹⁷ Cf. BRENNECKE (2007), p. 101; SCHWARTE (1978), p. 265.

¹⁸ Cf. DODDS (1975).

¹⁹ Si bien las reliquias son garantía de la presencia real del mártir, la tumba es el lugar donde se encuentran el cielo y la tierra. Cf. LEEMANS (2003), p. 9-10.

²⁰ Cf. MARA (1993), p. 13-17.

en la historia. Pronto encontraremos las primeras historias de la Iglesia²¹ y los poetas cristianos comenzarán a cantar esa historia. La predicación y la misión se hacen también más espaciales, poniéndose el acento en el mandato de Mt 28,19-20 de llevar el mensaje hasta los confines del mundo, aunque cada vez más se hará coincidir esos límites con los del Imperio romano.²²

A este nuevo contexto y a la cosmovisión resultante corresponde, por último, una nueva imagen de hombre, hombre hecho a los nuevos horizontes y a los nuevos desafíos. El modelo heroico del mártir, propio del período de las persecuciones,²³ perderá vigencia a partir del 313. Aunque el mártir ya no aparece como modelo a imitar, no va a perder su poder de intercesor y protector.²⁴

No tardó la Iglesia en desarrollar y presentar nuevos modelos de vida heroica que ocuparan el lugar dejado por el modelo del mártir en el seguimiento de Cristo. Surgieron, no sin tensiones, las propuestas de nuevos paradigmas de santidad que habrían de servir de modelo a las generaciones de este tiempo de paz.

2. Modelos de perfección

Consideraremos a continuación los tres modelos de santidad propios de este período que estamos estudiando. Veremos, en primer lugar, las características fundamentales de la teología propia del modelo del mártir y, luego, las dos formas que se propusieron después del 313:²⁵ el santo asceta, que ilustraremos a partir de la *Vita Antonii*, su ejemplo más famoso²⁶ y el santo obispo, en el ejemplo de la *Vita Spyridonis*.²⁷

2.1. El mártir

Como héroe y modelo en la época de persecución, lo que más interesa y tal vez lo único que interesa de la vida del mártir ha sido precisamente su

²¹ Aparecen las primeras *Historias Eclesiásticas*, como la de Eusebio de Cesarea y Sulpicio Severo, que se proponen perpetuar la memoria de las obras de la Iglesia; pero encontramos también las *Crónicas* que buscan descubrir el arraigo histórico del cristianismo, como por ejemplo las escritas por el mismo Eusebio, Jerónimo y otros.

²² Cf. BRENECKE (2007), p. 80-87.

²³ MOHRMANN (1974), p. X.

²⁴ Además de intercesores ante el trono de la gracia, según Hbr 4,16, los mártires, presentes en las reliquias, ofrecen a los devotos protección contra los poderes demoníacos y contra las fuerzas de este mundo. Cf. EASTMAN (2011), p. 84 y LEEMANS (2003), p. 11-13.

²⁵ Cf. DELEHAYE (1912), p.464 y PICARD (1988), p. 208-210.

²⁶ Cf. RUPÉREZ GRANADOS (1994), p. 10-11.

²⁷ Cf. FERNÁNDEZ (2012), p. 221-222, donde el autor da cuenta detallada de los estudios acerca de la *Vita Spyridonis* y de la nueva edición en preparación.

muerte,²⁸ entendida como *imitatio Christi*.²⁹ Es Cristo mismo quien lucha contra el diablo³⁰ y lo hace en el cuerpo del mártir.³¹ Su muerte, por tanto, es, paradójicamente,³² la forma de la victoria.³³

El cuerpo del mártir se convierte en "sacramental" de la presencia de Dios: es el lugar donde lo eterno entró en el tiempo. A causa de esta presencia del Señor en su cuerpo, el mártir se convierte en intermediario entre Dios y los otros fieles. Esta es la base del culto a los mártires que expresa la idea de que el martirio es la perfección del ideal hacia el cual todo cristiano debe tender,³⁴ y que finalmente desembocará en una determinada práctica en relación con su tumba.³⁵

Frente a esta idea generalizada y arraigada fuertemente en la piedad popular y que tendrá mucho éxito en el futuro,³⁶ Clemente de Alejandría llama la atención sobre un elemento importante en el concepto de martirio que permitirá posteriormente un desarrollo más allá del contexto de las persecuciones. Dice:

Si, pues, el martirio es la confesión de fe en Dios, toda alma que se comporte con pureza reconociendo a Dios y sea obediente a los mandamientos, es mártir con la vida y con la palabra, sea cual fuere el modo con que se separe del cuerpo, pues vierte su fe, como la sangre, durante toda su vida hasta el final.³⁷

²⁸ MOHRMANN (1974), p. VIII y XII.

²⁹ Cf. *Martyrium Policarpi*, 17, p. 255; véase VILLER (1925), p. 7-13 y MORESCHINI/NORELLI (1995-1996), p. 313.

³⁰ Cf. *Martyrium Policarpi*, 3, p. 249.

³¹ Cf. *Martyrium Policarpi*, 2, p. 248; *Martirio de Perpetua y Felicitas* 15,6, p. 434; véase VILLER (1925), p. 13 y MORESCHINI/NORELLI (1995-1996), p. 313.

³² Cf. *Martyres Lugdunenses* 15, p. 270-271.

³³ MOHRMANN (1974), p. XIX-XX; CAPES (2003), p. 17-18.

³⁴ Cf. VILLER (1925), p. 17.

³⁵ Cf. *Martyrium Policarpi*, 17-18, p. 254-255, donde se puede ver claramente la línea de sutura entre la teología del martirio y la honra del mártir., cf. BAUMEISTER (1987), p. 111-112. Los restos del mártir eran conservados en monumentos denominados 'martyria' que, lógicamente, fueron desarrollándose hasta convertirse en iglesias; en torno a estos 'martyria' se desarrollaban ritos en honor de los mártires y las 'incubaciones', que consistían en pasar la noche en el lugar de la tumba para ser curado de una enfermedad, cf. LEEMANS (2003), p. 6-13.

³⁶ PICARD (1988), p. 205.

³⁷ "Εἰ τοίνυν ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία μαρτυρία ἐστὶ, πᾶσα ἡ καθαρῶς πολιτεῦσα μὲν ψυχὴ μετ' ἐπιγνώσεως τοῦ θεοῦ, ἡ ταῖς ἐντολαῖς ὑπακηκουῖα, μάρτυς ἐστὶ καὶ βίῳ καὶ λόγῳ, ὅπως ποτὲ τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται, οἷον αἷμα τὴν πίστιν ἀνὰ τὸν βίον ἅπαντα, πρὸς δὲ καὶ τὴν ἕξοδον, προχέουσα." CLEMENS ALEXANDRINUS *Stromata*, IV 4,15, p. 79.

Para Clemente, lo esencial del martirio está en el acto de amor perfecto del que se da testimonio (μαρτυρίον). En el caso del “mártir”, el testimonio consiste en la entrega de la vida. Sin embargo, el testimonio no es necesariamente cruento, al menos teóricamente. De esta manera conviven dos conceptos de “martirio-testimonio”, el cruento, el más rápido para llegar a Cristo, pero que no se puede buscar voluntariamente³⁸ y el martirio que dura toda la vida y que da testimonio de la fe sin derramar la sangre.

Hemos indicado, a pesar de la brevedad de la presentación y con el riesgo de ser esquemáticos, los puntos fundamentales que nos interesa resaltar en la teología del martirio y que habremos de seguir en los modelos que se siguen para ver de qué manera estos son herederos del modelo heroico del martir: la *imitatio Christi*,³⁹ la tensión entre tiempo y eternidad, la búsqueda de un lugar que no es lugar.⁴⁰

2.2. El santo asceta: san Antonio, el monje

Al finalizar el tiempo de las persecuciones, una de las formas de heroísmo cristiano que se institucionalizan es el ascetismo,⁴¹ fruto del desarrollo de la idea de que es igualmente heroico vivir según las enseñanzas de Cristo que morir por él.⁴²

La nostalgia⁴³ del heroísmo de los mártires lleva a reformular la teología del martirio manteniendo formalmente sus rasgos esenciales: la imitación, la huida a un lugar otro, la tensión entre el tiempo y la eternidad.⁴⁴

La *Vita Antonii* nos presenta un rasgo primero y fundamental que es testimonio del cambio de época: el santo trabaja para su sustento.⁴⁵ Hacer hincapié en el trabajo del monje significa prestar atención a su presencia en la historia; ya no se ubica en el tiempo escatológico, sino en el tiempo cronológico del cumplimiento del mandato divino del “Someted la tierra” (Gn 1,28). Y sin embargo, a pesar de encontrarse en la historia, el asceta debe afirmar la precariedad del tiempo y lo hace huyendo de la ciudad.⁴⁶

La huida al desierto del monje pretende reconstruir esa situación en la que el cristiano vive en esta tierra como “extranjero”. Y se dirige precisamente al lugar donde se refugian los diablos, con quienes tendrá

³⁸ Cf. *Martyrium Policarpi*, 4, p. 249.

³⁹ Cf. CAPES (2003), p. 17-18.

⁴⁰ Cf. CERTEAU/GIARD/GOLDSTEIN (2007), p. 209-210.

⁴¹ EFTHYMIADIS/DÉROCHE (2011), p. 40-54.

⁴² BARTELINK (1994), p. 58.

⁴³ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 47,1, p. 82.

⁴⁴ MOHRMANN (1974), p. LXVII.

⁴⁵ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 3,6, p. 36.

⁴⁶ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 8,1, p. 42.

que luchar heroicamente.⁴⁷ De la misma manera que sucedía con los mártires, también en el atleta de Cristo es el Señor quien lucha por él.⁴⁸

En este ambiente se ejercitará en la *imitatio Christi* que no está centrada en la pasión de Cristo, sino que pretende imitar el conjunto de la vida terrena del Señor.⁴⁹ El modelo para esta nueva forma de martirio es Pablo, el gran imitador de Cristo:⁵⁰ “Sed mis imitadores, como lo soy de Cristo” (1Cor 11,1).⁵¹

Antonio se convierte en imitador de Pablo siguiendo sus enseñanzas y forjando sus obras según su ejemplo.

De esta manera aprende del apóstol dos fundamentos de la vida ascética: el trabajo (2Tes 3,10) y la oración constante (1Tes 5,17).⁵² La mortificación consiste en “reducir su cuerpo a esclavitud” (1Cor 9,27),⁵³ sin concederle ningún placer ni descanso, sino más bien fatigándolo porque “cuando es débil, entonces es fuerte” (2Cor 12,10).⁵⁴ Y así, cada día comienza como si fuera el primero (“olvidándose de lo que dejó atrás...”) y se esfuerza por progresar (“...se lanza a lo que está delante”, cf. Flp 3,13).⁵⁵

Gran parte de la *Vita Antonii* está dedicada a narrar las luchas del santo con los poderes malvados. Pablo lo previene de las argucias de los demonios (2Cor 2,11),⁵⁶ y a la vez le da seguridad y confianza. Y así increpa a los demonios, diciendo: “Aunque me golpeéis más, nada me separará del amor de Cristo” (cf. Rm 8,35).⁵⁷

Pero también encontramos paralelos explícitos entre lo que le pasa a Antonio y a Pablo.

Al igual que Pablo (2Cor 12,2-4), Antonio es arrebatado y llevado por los cielos,⁵⁸ donde se enfrenta con los demonios a los que vence gracias a la enseñanza del mismo Pablo (Ef 6,13 y Tt 2,8).⁵⁹ Sin embargo señala Atanasio la superioridad del apóstol.⁶⁰

⁴⁷ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 10,3, p. 45.

⁴⁸ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 7,1, p. 40; y MOHRMANN (1974), p. XX.

⁴⁹ Cf. RUPÉREZ GRANADOS (1994), p. 19.

⁵⁰ Cf. RUPÉREZ GRANADOS (1994), p. 17; BARTELINK (1994), p. 53.

⁵¹ Cf. CAPES (2003), p. 10.

⁵² Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 3,6, p. 36.

⁵³ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 7,4, p. 40.

⁵⁴ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 7,8, p. 41.

⁵⁵ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 7,11, p. 41.

⁵⁶ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 22,4, p. 57-58.

⁵⁷ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 9,2, p. 43; cf. 40,5, p. 75.

⁵⁸ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 65,2-9, p. 98-99.

⁵⁹ La crítica histórica distingue actualmente en el *corpus paulinum* entre cartas ‘auténticas de Pablo’ y ‘cartas de la tradición paulina’. Esa problemática es ajena a los intereses de este trabajo, en adelante, cuando hablemos de las enseñanzas de ‘Pablo’, nos referiremos a todo el *corpus*, ya que las 14 cartas aparecían bajo la *Stromata* 69 (2013) 287-310

En otra ocasión Antonio discute con los filósofos paganos, como Pablo había hecho en el Areópago (Hch 17,19-34), y en ambos casos los filósofos se burlaban al oír hablar de la cruz y la resurrección.⁶¹

La *Vita Antonii* aparece como un modelo de seguimiento para quien desea una vida radical. En cambio, para el cristiano que lleva una vida ordinaria, dice Atanasio:

... el Señor los muestra ante todos como una llama, para que, los que lo escuchan, sepan que es posible cumplir los mandamientos con perfección y para que deseen recorrer el camino de la virtud.⁶²

Por un lado, vemos que Atanasio, como había hecho Clemente, ensancha el espectro de las formas de alcanzar a Cristo. Para Clemente era el acto de amor del que se daba testimonio tanto con una vida conformada según los mandamientos, como con la muerte; para Atanasio es también el cumplimiento perfecto de los mandamientos. Aunque no lo diga explícitamente, es evidente que el cumplimiento de los mandamientos puede darse tanto en la vida ascética, monástica (bajo cualquiera de sus formas) y célibe, como también se puede dar en la forma de vida laical, secular y matrimonial.⁶³

Por otra parte, pareciera que también es intención de Atanasio mostrar que Dios concede al asceta el mismo poder de intercesión que antiguamente había ofrecido a los mártires, a favor de la “salus” de los vivos (salud física) y de los muertos (salvación eterna).⁶⁴

De esta manera Antonio aparece al creyente como protector e intercesor, pero también es ejemplo de lo que Dios puede hacer con quien le es fiel y se arriesga a entregársele sin reservas.⁶⁵

misma autoridad del apóstol. Al respecto de la pseudonimia, puede verse COTHENET (1991), p. 56.

⁶⁰ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 65,8, p. 99.

⁶¹ Cf. ATHANASIOS *Vita Antonii*, 75,3, p. 109.

⁶² “ὁ Κύριος αὐτοὺς ὡς λύχνοι δείκνυσι πᾶσιν, ἵνα καὶ οὕτως οἱ ἀκούοντες γινώσκωσι δυνατὰ εἶναι τὰς ἐντολάς εἰς τὸ κατορθοῦν καὶ ζῆλον τῆς ἐπ’ ἀρετὴν ὁδοῦ λαμβάνωσιν.” ATHANASIOS *Vita Antonii*, 93,6, p. 126; el texto griego en ATHANASIOS: *Vie d'Antoine*, p. 374-376.

⁶³ Este punto presenta el aspecto de mayor tensión en la búsqueda de un modelo de santidad. Proponer la vida del monje como único camino para llegar a Dios, significaría proponer un cristianismo al estilo maniqueo, con fieles de dos categorías. Atanasio percibe agudamente la posibilidad de que el monacato pretenda erigirse como “Iglesia de los perfectos”. La afirmación de que la vida ascética, en el ejemplo del gran Antonio, es un camino para cumplir los mandamientos y así llegar a Cristo, libró a la Iglesia de la tentación de convertir a los monjes en “donatistas de oriente”.

⁶⁴ PICARD (1988), 209.

⁶⁵ Cf. RUPÉREZ GRANADOS (1994), p. 17.

2.3. El santo obispo: san Espiridón, obispo de Trimitunte

El segundo tipo heroico desarrollado después del 313 es el del santo obispo,⁶⁶ destinado a ocupar el lugar del modelo del obispo mártir.⁶⁷

En el contexto de transición que estamos estudiando encontramos una obra que nos va a permitir echar algo de luz sobre el proceso de transformación del modelo heroico después del fin de la época de las persecuciones. Se trata de la *Vida de Espiridón*,⁶⁸ santo obispo de Trimitunte en Chipre durante el s. IV. La primera *Vida de Espiridón* de la que se tiene noticia, escrita en versos yámbicos, provenía de la pluma de Trifilio, discípulo del mismo Espiridón.⁶⁹ Esta *Vida* se ha perdido, pero en el siglo VII encontramos una versión en prosa que se desarrolla a partir de la poesía de Trifilio. Esta segunda *Vida*, atribuible, muy probablemente, a Leoncio de Neápolis, ha llegado a nosotros en un solo manuscrito, el *Laurentianus* XI, 9 (f. 137ra-143va).⁷⁰

En la *Vita Spyridonis* señalaremos, en primer lugar, algunos rasgos que podemos considerar como resabios de la etapa de las persecuciones y que podríamos remitir al poema original, asumidos luego por el prosista del s. VII.

Podremos observar, en segundo término, el lugar que ocupa san Pablo en la construcción del relato hagiográfico. De la misma manera que en la *Vita Antonii*, el autor de la *Vita Spyridonis* construye su obra tomando como base la figura del apóstol.

2.3.1. Signos de la transición

En la *Vita Spyridonis* encontramos elementos que delatan que nos encontramos en un periodo de transición. Dado que el texto base en verso y la redacción en prosa pertenecen a épocas distintas, es muy probable que los elementos propios de una teología más antigua, sean atribuibles al poema de Trifilio.

Indicaremos dos elementos que son de gran importancia. El primero referido al culto del santo y el segundo al formalidad del camino de la perfección cristiana:

⁶⁶ Cf. RAPP (2005), p. 18-20.

⁶⁷ MOHRMANN (1974), p. XXIII.

⁶⁸ Sobre la “leyenda” de san Espiridón y las distintas obras que cuentan su vida, véase VAN DEN VEN (1953).

⁶⁹ Cf. *Vita Spyridonis*, p. 105,9-11. Acerca de la opinión de la crítica sobre la autoría del poema puede verse FERNÁNDEZ (2012), p. 221.

⁷⁰ Cf. VAN DEN VEN (1953), p. 45*-46*; véase también EFTHYMIADIS/DÉROCHE (2011), p. 72-77; sobre el *Laurentianus* XI, 9 puede verse CAVALLERO (2013).

En primer lugar podemos ver la transposición de un elemento propio del culto a los mártires.

El capítulo 1 nos relata un milagro que tiene lugar junto a la tumba de Irene, hija de Espiridón. El autor alaba la virginidad de Irene, la denomina “victoriosa” (sobre el mundo) y la considera causa de que pueda cumplir milagros desde la tumba.⁷¹

Es una primera referencia a la transferencia de un concepto propio del culto a los mártires, como lugar de intercesión, basada en la creencia de la presencia de Cristo en el mártir.

El mismo concepto vemos más adelante en el capítulo 6, cuando Espiridón profetiza acerca de su propia tumba:

Hermanos míos, sinceros y copartícipes de mis esfuerzos, sabed esto: que al dormirme yo y partir hacia Dios, varones fieles, canosos y de mediana edad y muchos jóvenes, se allegarán de todas partes hasta mis restos, haciendo la conmemoración de mi dormición.⁷²

Esta procesión a la tumba del santo con ocasión del aniversario de su muerte, tiene como fundamento el poder de intercesión del santo.⁷³ Dice Espiridón a continuación:

También yo, tomando familiaridad ante Dios, daré a estos, que los piden, dones espirituales del Amo y consejos, sin tenerlos yo mismo, mas tomándolos ricamente de Dios y dándolos de parte del Honrado a los que honran, el cual también salvará a muchos con su gracia; pues Dios también da todos los dones, grandes y perfectos, a los perfectos, no solo en esta era, sino más aun en la venidera.⁷⁴

⁷¹ “joh obra que es símbolo de la victoria de la virginidad!” *Vita Spyridonis*, I; p.105,32-33.

⁷² “Ἰνῆσιού μου καὶ συμμετέχοντες τῶν πόνων ἀδελφοί, τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἐμοῦ κοιμωμένου καὶ πρὸς Θεὸν ἐκδημούντος ἄνδρες πιστοὶ πόλιοι τε καὶ μέσοι πλείους δὲ νέοι ἤξουσιν πάντοθεν ἐν τοῖς ἐμοῖς λειψάνοις, ποιοῦντες τὴν μνήμην τῆς ἐμῆς κοιμήσεως.” *Vita Spyridonis*, 6, p. 111,22-26.

⁷³ Ya hemos mencionado las ceremonias que se realizaban en los ‘martyria’, cf. LEEMANS (2003), p. 6-13.

⁷⁴ “καὶ γὰρ δὲ τούτοις δώσω λαμβάνων πρὸς Θεὸν παρησίαν αἰτοῦσιν δῶρα δεσπότης πνευματικὰ καὶ διαβουλεύματα, οὐκ ἔχων μὲν αὐτὸς ἐκ Θεοῦ δὲ λαμβάνων πλουσίως καὶ διδοὺς τοῖς τιμῶσιν παρὰ τοῦ τιμωμένου, ὃς καὶ σώσει πολλοὺς τῇ ἰδίᾳ χάριτι, καὶ γὰρ πάντα μεγάλα καὶ πάντα τέλεια δίδωσιν ὁ Θεὸς τοῖς τελείοις δωρήματα καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι πλείω.” *Vita Spyridonis*, 6, p. 111,26-32.

El segundo elemento llama la atención en la *Vita Spyridonis* porque refleja el problema teológico propio del siglo IV acerca del concepto de santidad.

Clemente había puntualizado que se puede dar testimonio de Dios tanto con la vida (el cumplimiento de los mandamientos), como con la muerte (el martirio). La *Vita Antonii* proponía un modelo de seguimiento radical, pero basado siempre en el cumplimiento de los mandamientos. La *Vita Spyridonis* alaba la vida del clérigo (Espiridón) y de la virgen (Irene), pero propone un concepto de heroísmo que se apoya en la teología del bautismo: el santo es el que cumple las promesas bautismales y está abierto a los dones bautismales de fe, esperanza y amor:

Y a todos les mandaba el rayo del conocimiento de Dios [...] enseñando [...] la triada de las virtudes, que es fe, esperanza y caridad [...]⁷⁵

En un momento donde se da una tensión entre los distintos tipos de vida dentro de la Iglesia, buscando ocupar el puesto modélico, heroico, y en el fondo la supremacía y prioridad, los textos que hemos encontrado (Clemente, Atanasio, Leoncio) abren los horizontes de la vida eclesial, proponiendo un concepto de santidad más abarcador: ni sólo el mártir (Clemente), ni sólo el asceta (Atanasio), ni sólo el clérigo (Leoncio) tienen posibilidad de llegar a la perfección de la vida cristiana. Son más bien los mandamientos (en Clemente y Atanasio) o el cumplimiento de lo prometido en el bautismo con la gracia divina en los dones bautismales donde se nos abre el camino de la perfección.

En un pasaje singular equipara Leoncio los tres dones bautismales a la plenitud de la ley y los profetas.

Pues el conocimiento de todos sus bienes es mediador para los que los tienen, pues en los amigos de Dios también hay muchos carismas, que son cumplimiento de la ley de los profetas, esto es fe, esperanza, caridad, que es conocimiento de Dios y principio de todos los bienes.⁷⁶

Según Mateo 22, 40 toda la ley y los profetas dependen del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Nuestro texto pone, junto al amor y al mismo nivel que el amor, la fe y la esperanza que,

⁷⁵ “καὶ τὴν ἀκτίνα τῆς θεογνωσίας πᾶσιν ἐξέπεμπεν [...] διδάσκων [...] τὴν τριάδα δὲ τῶν ἀρετῶν ἧτις ὑπάρχει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη [...]” *Vita Spyridonis*, prol., p. 106,15-17.

⁷⁶ “καὶ γὰρ ἡ γνώσις αὐτοῦ πάντων τῶν καλῶν ὑπάρχει τοῖς ἔχουσιν πρόξενος, καὶ γὰρ ἐπὶ τοῖς φίλοις τοῦ Θεοῦ πλείω τὰ χαρίσματα, ἃ καὶ ὑπάρχει νόμου καὶ προφητῶν πληρώματα τοῦτ' ἔστιν πίστις ἐλπίς ἀγάπη, ἧτις ἐστὶν γνώσις Θεοῦ καὶ πάντων ἀρχῆ τῶν καλῶν.” *Vita Spyridonis*, 6, p. 111,32-112,2.

según la teología paulina, son inferiores pues sólo pertenecen al tiempo, mientras que la caridad permanece en la eternidad (1Cor 13,13).

Llama la atención esta relativización de la teología paulina, pues como veremos en el apartado siguiente, la *Vita Spyridonis* está fuertemente anclada en la figura del apóstol. Más bien, este hecho señala la importancia que debió tener para su autor el hecho de que el camino de santidad no quedara encerrado en una única forma de vivir el ideal cristiano.

2.3.2. Pablo como modelo de santo pastor

De la misma manera que hemos visto en la vida de Antonio, el santo asceta, también en la vida del obispo y pastor es Pablo fuente de inspiración y modelo. Es evidente la intención del autor de la *Vita Spyridonis* de trazar un paralelo entre la vida del obispo y la del apóstol:

[...] al imitar al divino Pablo, siendo perfecto, como perfecto toma de Dios también los dones.⁷⁷

Pues es el apóstol quien describe los rasgos fundamentales de la espiritualidad episcopal, en particular la preocupación por la Iglesia (Hch 20,28; 1 Tim 3,1-7; 2Tim 1,6-14).⁷⁸

Si bien encontramos la enseñanza de muchos textos de Pablo, pareciera que el autor de la *Vita Spyridonis* privilegia, en la construcción de su relato, la enseñanza de la *Primera carta a Timoteo*.⁷⁹ Teniendo en cuenta la obra que estamos estudiando y en vistas a analizarla desde esta perspectiva, dividiré el material de esta epístola en tres temas principales referidos a la persona del obispo: cómo debe ser el obispo, qué debe hacer, cómo debe tratar a su rebaño.

1. Cómo debe ser el obispo (1Tim 3,2-7; 4,11-16);

A continuación propondré el texto de Pablo confrontado con el de la *Vita Spyridonis*.⁸⁰

1) Comienza Pablo proponiendo los requisitos que se pretenden en un obispo:

⁷⁷ “καὶ τὸν θεῖον Παῦλον μιμούμενος τέλειος ὢν τέλεια παρὰ Θεοῦ λαμβάνει καὶ τὰ δωρήματα.” *Vita Spyridonis*, pro., p. 105,18-19.

⁷⁸ SPIDLÍK (1988), p. 199-200.

⁷⁹ Cf. COTHENET (1991), p. 6.

⁸⁰ Por motivo de brevedad indicaré el texto griego sólo en los casos en que haya coincidencia de lenguaje. La referencia es siempre de la edición de VAN DEN VEN (1953).

Es, pues, necesario que el obispo sea irreprochable, casado una sola vez, [...] sensato [σώφρονα], [...] hospitalario [φιλόξενον], apto para enseñar [διδάκτικον] (3,2)

Con respecto a esto, detalla la *Vita Spyridonis* que Espiridón:

- estuvo casado antes de acceder al sacerdocio (prólogo, p. 104,21-22);
- se dedicó a persuadir a todos de ser sensatos [πείθων... πάντας σωφρονεῖν] (prólogo, p. 105, 12).
- adquirió tal hospitalidad [φιλοξενίαν] que [...] no se olvidaba de los hombres perversos ni de los buenos; pues a todos, según lo conveniente, les daba hospitalidad [φιλοξενίαν] (prólogo, p. 106,6-9);
- era maestro de sabios [σοφῶν διδάσκαλος] (prólogo, p. 104,21); proclamando durante el día enseñanzas de la religión [τὰ τῆς θεοσεβείας κηρύττων διδάγματα] (prólogo, p. 105,3-4); enseñando [διδάσκων] de manera ortodoxa la tríada divina (lo que hay que creer) [...] y la tríada de las virtudes (lo que hay que vivir) (prólogo, p. 105,16-17).

2) Continúa diciendo la carta:

(que) no sea violento, sino moderado, enemigo de pendencias, desprendido del dinero (3,3).

Muchas aventuras del santo reflejan una actitud pacífica:

- Cuando va a la corte a curar al emperador, cuenta nuestra *Vita* que “Y a primeras es golpeado por alguien en la mejilla y, tras volver la otra, cumpliendo con el mandamiento evangélico, enseñaba de obra no golpear injustamente al justo” (cap. 8, p. 113,23-26).
- Cuando el matarife lo quiere engañar acerca del monto del pago, Espiridón no lo toma a mal, sino que lo considera un error (cap. 10).
- La última aventura del santo obispo narra el robo de una oveja que el santo logra detener por sus oraciones. Sin embargo, para que el esfuerzo de los ladrones no sea vano, les regala un cordero (cap. 17).

A lo largo de la obra, también encontramos su desprecio por el dinero:

- El mismo Espiridón confiesa: “También yo siempre conviví con la pobreza y tengo como una gracia el estar desposeído” (cap. 4,13-14).

3) Con respecto a la familia del obispo, dice Pablo:

[...] que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad; pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios? (3,4-5);

Y en la *Vita* se nos cuenta que Irene, hija de Espiridón, a pesar de estar muerta, “cumple la ley que ordena honrar a los padres.” (cap. 1, p. 106,4)

4) Es importante para Pablo que el obispo esté asentado en la fe,

no sea que, llevado por la soberbia, caiga en la misma condenación del diablo (3,6);

Se narra en la *Vita* que un pobre, agradecido por la ayuda que le prestó Espiridón, pretende rendirle honores exagerados, y nuestro santo se le queja, diciéndole: “Indignamente ultrajaste los pies de mi cuerpo pecador, habiéndolo creado y habiéndole provisto de la gracia Dios, al cual, como único Dios, corresponde la prosternación y honor y toda gloria, por todos los bienes que obra y porque abraza en amistad a sus propios esclavos” (cap. 4, p. 110,15-19).

5) Otra virtud que exige Pablo del obispo es que tenga buen nombre:

Que tenga buena fama entre los de fuera, para que no caiga en descrédito y en las redes del diablo (3,7).

Y es así que la fama de Espiridón supera las distancias (cap. 5) y los tiempos (cap. 6).

6) El obispo debe ser modelo en todo lo que hace:

Que nadie menosprecie tu juventud. Procura, en cambio, ser para los creyentes modelo en la palabra, en el comportamiento, en la caridad, en la fe, en la pureza (4,12).

Si las virtudes del santo son encomiables, las obras no son menos dignas de consideración e imitación. Veamos algunos ejemplos, siguiendo los puntos que elenca el texto paulino:

- modelo en la palabra: En dos ocasiones cuenta la *Vita* que el santo obispo debe reprender a una persona. En ambos casos, la palabra de la reprensión está cargada de autoridad y fuerza, de manera que se convierte en sentencia y condena.

En el primer caso, se narra que el diácono que acompañaba a Espiridón hizo una oración demasiado larga, contra lo que se le había mandado a causa del calor. El obispo le manda callarse

e inmediatamente el diácono queda mudo (cap. 11).

En el segundo caso, reprendió Espiridón a una adúltera, quien a su vez se defendía insistiendo que estaba embarazada de su marido, pero cuando el santo le ordenó que se callara, “la palabra se hizo ley” y la mujer murió (cap. 15, p. 125,2-3).

- modelo en el comportamiento: Cuando el emperador pretende darle oro por haberle procurado la salud, “el justo sale corriendo desnudo, como huyendo de una fiera mortífera, hacia tierra extranjera o sea su propia patria, sacudiéndose de sí toda avaricia por el oro, para edificar incluso con el ejemplo al emperador y a todos” (cap. 8, p. 116,7-11).

- modelo en la caridad: El capítulo 9 narra un doble milagro. Espiridón devuelve la vida a un bebé y luego a su madre que cae muerta ante el milagro.

Encontramos un pasaje paralelo en el *Elogio del apóstol Pablo* de Nicetas de Paphlagonia,⁸¹ donde dice:

[...] a este hombre (el magistrado), el divino apóstol le entrega vivo milagrosamente a su hijo que había muerto y no contento con esto también le devuelve la vida, por medio de su oración, a su mujer que había desfallecido y muerto por el golpe de este prodigio.⁸²

- modelo en la fe: Le piden a Espiridón que rece porque la sequía se hacía insoportable, pero luego, la cantidad de lluvia fue tal, que volvieron a pedir su intercesión. “Como dijo esto con fe, enseguida, el Dios y Amo del universo hace cesar de ahí en más la lluvia” (cap. 2, p. 106,17-18).

- modelo en la pureza: Como san Pablo, también Espiridón evita que una mujer lo toque (cap. 7).

7) Por último, le recuerda que la gracia que ha recibido por la imposición de las manos debe dar fruto en beneficio de todos.

No descuides el carisma (χαρίσματος) que hay en ti (4,14) [...] Ocúpate en estas cosas; vive entregado a ellas para que tu aprovechamiento sea manifiesto a todos (4,15).

⁸¹ Conservado en el manuscrito gr 755 (f. 76r-93v) de la Bibliothèque Nationale de Paris y editado en VOGT (1931).

⁸² “ὅ καὶ τὸν υἱὸν παράδοξος ἐκ νεκρῶν ζῶντα, οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ τὴν γαμετὴν τῷ ὑπερόγκῳ τοῦ θαύματος ἐκλελοιπιῖαν καὶ διαφανήσαν διὰ προσευχῆς ἀναζωπυρήσας ὁ θεῖος ἀπόστολος παρέσχετο” (NICETAS *In Paulum*. p. 70-73)

- Afirma Espiridón, explicando cómo va a interceder después de muerto por aquellos que visiten su tumba: “Yo, tomando familiaridad ante Dios, daré a estos, que los piden, dones espirituales del Amo y consejos, sin tenerlos yo mismo, mas tomándolos ricamente de Dios y dándolos de parte del Honrado a los que honran [...] Pues el conocimiento de todos sus bienes es mediador para los que los tienen, pues en los amigos de Dios también hay muchos carismas (χαρίσματα)” (cap. 6, p. 111,26-29. 32-34).

2. Qué debe hacer el obispo: conservar el depósito (1Tim 6,20-21) y luchar contra los falsos maestros y las falsas doctrinas (1Tim 1,3-11. 18-20; 4,1-5)

Pablo repite insistentemente que el buen pastor debe cuidar el depósito de la fe que ha recibido y combatir contra las herejías para defender la fe de su rebaño.

Sin embargo, a diferencia de lo que se puede ver en la vida de san Antonio, Espiridón no se enfrenta con ningún grupo de herejes.

Nuestro santo profesa la fe definida en Nicea, en la tríada divina (ortodoxia) y la tríada de las virtudes (ortopraxis) (prólogo).

3. Cómo debe tratar a su rebaño

Algunas de las directivas de la *Carta* con respecto a las distintas clases de fieles aparecen ejemplificadas en la *Vita Spyridonis*.

3.1. Acerca de los diáconos y los presbíteros (1Tim 3,8-13; 5,17-25)

Con respecto a los diáconos y a los presbíteros dice la prima a Timoteo:

También los diáconos deben ser dignos, sin doblez (3,8) [...] Primero se les someterá a prueba y después, si fuesen irreprochables, serán diáconos (3,10). No admitas ninguna acusación contra un presbítero si no viene con el testimonio de dos o tres. A los culpables, repréndelos delante de todos, para que los demás cobren temor (5,19-20).

Dos diáconos encontramos en la *Vita Spyridonis*.

El primero, llamado Artemidoro, “servía a Cristo con sus luchas, con muy virtuosa conducta y que deseaba pasar inadvertido a la mayoría” (cap. 9, p. 116,16-18).

El segundo diácono cuyo nombre no se menciona, es desobediente y merece la corrección del obispo “para que el miedo de los otros desobedientes sea de eterna memoria” (cap. 11, p. 119,13-14).

En un episodio interesante, Espiridón conoce lo que su discípulo Trifilio está pensando y lo reprende porque en su corazón estaba dejándose tentar por las riquezas y el poder (cap. 14).

3.2. Acerca de las mujeres (1Tim 3,11) y de las viudas (1Tim 5,6-13)

Enseña la *Carta* sobre las mujeres y las viudas:

Las mujeres igualmente deben ser dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo (3,11). [...] La viuda que sea inscrita en el catálogo de las viudas no tenga menos de sesenta años, haya estado casada una sola vez, y tenga el testimonio de sus buenas obras: haber educado bien a los hijos, practicado la hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los atribulados, y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras. Descarta, en cambio, a las viudas jóvenes, porque cuando les asaltan los placeres contrarios a Cristo, quieren casarse e incurrir así en condenación por haber faltado a su compromiso anterior (5,9-12).

Encontramos en la *Vita* dos mujeres dignas: Irene, la hija de Espiridón que venció al mundo, guardando invicta su virginidad (cap. 1) y Sofronia “una mujer fiel y portadora de Cristo” (cap. 16, p. 125,17).

Pero encontramos otras dos mujeres que merecen ser reprendidas por el santo.

Una es la mujer adúltera de la qua ya hemos hablado y que muere delante del santo (cap. 15).

La segunda, es una mujer que valía como virgen y no lo era. El santo le dice: “tienes aspecto de ramera: actuaste desvergonzadamente ante todos.” (cap. 7, p. 112,9-10). Probablemente sólo fuera una viuda.

El transfondo de la enseñanza de la *Primera carta a Timoteo* con respecto a las viudas era la necesidad de distinguir entre las que realmente necesitaban ser mantenidas por la comunidad y las que debían ser mantenidas por las familias.⁸³

Luego de haber comprobado su estado de necesidad, se debe controlar si su estilo de vida es digno: pero no sólo el que lleva durante el tiempo de viudez, sino también el que llevaba mientras había estado casada.

Ahora bien, cuando la mujer se acerca a lavarle los pies, Espiridón se niega a permitirselo, increpándola violentamente. Es así que el rechazo y el tono del santo contrastan con la actitud de Jesús que no

⁸³ La necesidad de distinguir una verdadera de una falsa viuda, era en la carta paulina una cuestión que tocaba al presupuesto de la comunidad, cf. COTHENET (1991), p. 48.

sólo se dejó lavar los pies por la prostituta, sino que también le perdonó los pecados (Lc 7,36).

Sin embargo, en el contexto de la enseñanza paulina, el pasaje tiene un significado distinto al evangélico.

Por un lado, la mujer pudo muy bien estar fingiendo para pasar como viuda y ser considerada digna por la comunidad que debería ocuparse de la manutención. No olvidemos que estas mujeres debían, entre otras cosas, lavar los pies de los santos.

Además, en el transfondo de esta anécdota podemos encontrar un texto apócrifo en el que Pablo también aparta a Tecla que pretendía besar sus cadenas. Dice el texto:

Quando Tecla, la casta virgen, llena de la fe de Cristo, quiso besar sus cadenas (de Pablo), atiende a lo que le dijo el apóstol: “No pretendas –dijo– tocarme, a causa de la debilidad de este tiempo.”⁸⁴

3.3. *Cómo tratar a los ricos (1Tim 6,6-10. 17-19);*

Dos pasajes de la epístola hablan de los ricos y encuentran eco en la *Vita Spyridonis*:

Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insentatas y perniciosas que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición (6,9).

Había un rico que no quería compartir sus bienes con los pobres. Por acción de Espiridón sucede que la naturaleza misma se vuelve en favor de los necesitados: “Cuando llegó la noche, al llover mucho, cae el depósito del rico, el cual contenía la lucha de su insaciabilidad; pues en él estaba la mortífera vida del rico que quería oro y despojaba de su sustento a los pobres” (cap. 3, 107,4-8).

A continuación añade la carta:

Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchos dolores (6,10).

⁸⁴ “Cum thecla, uirgo casta, fide christi abundans osculetur uincola eius, considera quid ei apostulus dixerit: noli, inquit, tangere me propter infirmitatem temporis.” Cf. DE BRUYNE (1908), transmite una serie de testimonios apócrifos de las actas de los apóstoles, conservados en el llamado Codex Burchardt, Würzburg f. 84r-93v, el que nos interesa está en p. 153. Véase también *Acta Pauli et Teclae*, 18 y 25, p. 261 y 263.

Las mismas palabras escuchamos en la boca de Espiridón, cuando el emperador quiere recompensarlo por haberlo curado, responde: “En efecto, no me des oro, que ni siquiera quiero mirarlo, pues es la raíz de todos los males” (cap. 8, p. 115,18-19).

En el segundo pasaje, retoma la exhortación:

A los ricos de este mundo recomiéndales que [...] practiquen el bien, que se enriquezcan de buenas obras, que den con generosidad y con liberalidad; de esta forma irán atesorando para el futuro un excelente fondo con el que podrán adquirir la vida verdadera (6,17-19).

Dice la historia que nuestro obispo daba el oro a los soldados imperiales que le salían al encuentro, encendiendo el anhelo de los presentes hacia una mayor nostalgia de Dios (cap. 8).

Encontramos un texto apócrifo que presenta cierta semejanza con el capítulo 8 de la *Vita Spyridonis*. Cuando Pablo se encuentra con Nerón no tiene ningún respeto humano por la persona del emperador y luego desprecia las riquezas.⁸⁵

De la misma manera que hemos visto en la *Vita Antonii*, Espiridón también se dedica al trabajo (2Tes 3,10) y a la oración (1Tes 5,17).

[...] apacentando en la noche el rebaño y pastoreando en el día a los hombres.⁸⁶

Volvemos a encontrar en esta forma de vida en la que repartía el tiempo entre el trabajo, anclado en el tiempo y la historia, y la oración y la enseñanza, en la tensión entre tiempo y eternidad.

Conclusión: El ícono de Espiridón

Queda diseñado de esta manera el ícono de Espiridón.

Pues a diferencia del retrato que busca describir lo más propio y distintivo de una persona, el ícono reduce al mínimo los elementos personales para mostrar la presencia del Espíritu en el cuerpo y en el alma del santo. Los rasgos individuales se borran a favor de lo que es más general y más común a la historia de la salvación.⁸⁷

⁸⁵ “Por otra parte, no creas que las riquezas de este mundo, el esplendor y la gloria podrám salvarte. En cambio, si te le sometes, te salvarás eternamente.” *Passio Pauli*, 6, p. 291-292.

⁸⁶ “τῇ νυκτὶ μὲν βόσκων τὸ ποίμνιον, τῇ δὲ ἡμέρᾳ τοὺς ἀνθρώπους ποίμαίνων” *Vita Spyridonis*, p. 105, 1-2.

⁸⁷ SPIDLIK (1988), p. 197.

Pues en el ícono la historia y la persona pierden espesor y espacialidad⁸⁸ y adquieren rasgos caligráficos,⁸⁹ planos y sin sombra que, en definitiva, resaltan esa acción pictórica del Espíritu.

Hemos señalado que la *imitación* y la tensión entre tiempo y eternidad se desplegaban en la búsqueda de un lugar que no es lugar (a-tópico) que ha quedado señalado en el interior del santo. El corazón es el lugar de la paradoja, donde se concilian las contradicciones y es el más allá de todo lo real, en definitiva, el no-lugar de todo lugar.⁹⁰ De aquí que nuestro autor utilice la expresión entrañas para Dios y para el santo,⁹¹ pues la entrañable interioridad del pastor, es el lugar donde se da la lucha.

Es esta lucha de Espiridón, que a diferencia de la de Antonio no está habitada de demonios, donde hemos encontrado el sufrimiento del santo. En su corazón debe combatir por desequilibrar la justicia a favor de la misericordia.

Por último, nuestro estudio ha logrado señalar la centralidad de la figura del apóstol Pablo en la hagiografía y la teología de esta etapa de la historia de la Iglesia. Después de haber sido silenciado en los primeros siglos,⁹² la nueva situación en que se encuentra la Iglesia permite que su voz resuente con nueva energía y permita conformar al hombre que debe colaborar con Dios para renovar la creación y construir la historia.

Bibliografía

Fuentes

AMBROSIUS *Epistola XX*

AMBROSIO DE MILÁN: *Epistola XX*, en GREENSLADE (1978), 209-217.

AMBROSIUS *Epistola LI*

AMBROSIO DE MILÁN: *Epistola LI*, en GREENSLADE (1978), 253-258.

ATHANASIIUS *Vita Antonii*

ATANASIO DE ALEJANDRÍA: *Vida de Antonio*, introducción traducción y notas de PALOMA RUPÉREZ GRANADOS, (Biblioteca de Patrística 27), Madrid 1994.

⁸⁸ Cf. FERNÁNDEZ (2012), p. 230.

⁸⁹ Cf. FERNÁNDEZ (2012), p. 234, llama “alephización” a lo que yo llamo “rasgos caligráficos”. Prefiero el término “caligrafía” pues acerca la palabra a lo pictórico, indicando en cierta manera el aspecto sacramental del ícono.

⁹⁰ Cf. CERTEAU/GIARD/GOLDSTEIN (2007), p. 209-210

⁹¹ Aparece 3 veces: una vez atribuido a Dios: ἀγαθὸν Θεὸν καὶ εὐσπλαχνον – Dios bueno y misericordioso– (*Vita Spyridonis*, 109,23); y dos veces aplicado al santo: εὐσπλαχνος πατήρ –padre de buena entraña– (*Vita Spyridonis*, 123,18); ποιμένος εὐσπλάχνου –pastor de buena entraña– (*Vita Spyridonis*, 127_31).

⁹² Cf. SIMONETTI (1994), p. 63-85.

ATHANASIIUS *Vie d'Antoine*

ATHANASE D'ALEXANDRIE: *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. BARTELINK (SC 400), Paris 1994.

Acta Pauli et Theclae

Atti di Paolo e Tecla, en MARIO ERBETTA (ed.): *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende*, Casale Monferrato 1983, 258-269.

AUGUSTINUS *Sermones*

SAN AGUSTÍN: *Sermones*. 2 (51-116), ed. L. CILLERUELO, M. CAMPELO, C. MORÁN Y P. DE LUIS (BAC 441), Madrid 1983.

CLEMENS ALEXANDRINUS *Stromata*

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Stromata*. IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios, introducción, traducción y notas de MARCELO MERINO RODRÍGUEZ, Madrid 2003.

Codex Theodosianus

Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad theodosianum pertinentes, ed. TH. MOMMSEN / P. M. MEYER, Berlin 1905.

EUSEBIUS *Vita Constantini*

EUSEBIO DE CESAREA: *Vita Constantini* (PG 27), Paris 1857, 910-1230.

HIPPOLITUS *De Antichristo*

HIPPOLITUS: *Demonstratio de Christo et Antichristo* (PG 10), Paris 1857, 725-788.

LACTANTIUS *Divinae Institutiones*

LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS LACTANTIUS: *Divinae Institutiones*, en *Opera omnia*. I, ed. S. BRANDT / G. LAUBMANN (CSEL 19/27), Viena 1890-1897, 1-672.

Martyres Lugdunenses

Carta de las Iglesias de Viena y Lión sobre los mártires del año 177, en EUSEBIO DE CESAREA: *Historia Ecclesiástica*, V 1,3-63, (BAC 349), 266-284.

Martyrium Perpetuae et Felicitatis

Martirio de las santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros, en DANIEL RUIZ BUENO (ed.): *Actas de los mártires* (BAC 75), Madrid 1951, 419-440.

Martyrium Policarpi

El acta del martirio de san Policarpo de Smirna, en SIGFRIDO HUBER (ed.): *Los Padres Apostólicos*, Buenos Aires 1949, 248-257.

NICETAS *In Paulum*

NICÉTAS DE PAPHLAGONIE: *Eloge du Saint et Divin Apôtre Paul*, en VOGT (1931), 58-97.

Vita Spyridonis

Vita Spyridonis, en VAN DEN VEN (1953), 104-128.

ORIGENES *Contra Celsum*

ORIGÈNE: *Contre Celse*, ed. M. BORRET (SC 132, 136, 147, 150, 227), Paris 1967-1976.

OROSIUS *Historia*

PAULUS OROSIUS: *Historiarum libri septem* (PL 31), Paris 1846, 635-1174.

Passio Pauli

La Passione de Paolo dello Ps. Lino, en MARIO ERBETTA (ed.): *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende*, Casale Monferrato 1983, 290-296.

SOZOMENOS *Historia Ecclesiastica*

SOZOMENOS: *Historia Ecclesiastica* (PG 67), Paris 1864, 843-1630.

TERTULLIANUS *Apologeticum*

QUINTO SETTIMIO FIORENTE TERTULLIANO: *Apologia del cristianesimo*, Milano 1996, 70-313.

THEODORETUS *In Dn*

THEODORETUS CYRENSIS: *Commentarius in visiones Danielis prophetae* (PG 81), Paris 1864, 1255-1546.

Estudios

BARTELINK (1994)

G. BARTELINK: "Introduction" a ATHANASE: *Vie d'Antoine*, 27-106.

BAUMEISTER (1987)

THEOFRIED BAUMEISTER: "Heiligenverehrung. I.", en *Reallexikon für Antike und Christentum* (1987), 96-150.

BRENNECKE (2007)

HANNIS C. BRENECKE: *Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 100), Berlin u.a 2007.

CAPE (2003)

DAVID B. CAPE: "Imitatio Christi and the Gospel Genre", en *Bulletin for Biblical Research* 13 (2003), 1-19.

CAVALLERO (2013)

PABLO CAVALLERO: "¿La Vida de Espiridón de Leoncio de Neápolis? Precisiones sobre el manuscrito Laurenciano XI 9", en *Byzantion* 83 (2013), 41-47.

CERTEAU/GIARD/GOLDSTEIN (2007)

MICHEL DE CERTEAU/LUCE GIARD/VÍCTOR GOLDSTEIN: *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Conocimiento 3030), Buenos Aires 2007.

COTHENET (1991)

ÉDOUARD COTHENET: *Las cartas pastorales*, Estella (Navarra) 1991.

DALEY (1991)

BRIAN DALEY: *The hope of the early church. A handbook of patristic eschatology*, Cambridge u.a 1991.

DE BRUYNE (1908)

DONATIEN DE BRUYNE, "Nouveaux fragments des actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André, et de l'Apocalypse d'Elie", en *Revue Benedictine* 25 (1908), 148-160.

DELEHAYE (1912)

HIPPOLYTE DELEHAYE: *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912.

DODDS (1975)

E. R. DODDS: *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid 1975.

EASTMAN (2011)

DAVID L. EASTMAN: *Paul the martyr. The cult of the apostle in the latin west*, Atlanta 2011.

EFTHYMIADIS/DÉROCHE (2011)

STEPHANOS EFTHYMIADIS/VINCENT DÉROCHE: "Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)", en STEPHANOS EFTHYMIADIS (ed.): *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Volume I. Periods and Places, Farnham 2011, 35-94.

FERNÁNDEZ (2012)

TOMÁS FERNÁNDEZ: „Espacialidad y perspectiva en la *Vita Spyridonis* atribuida a Leoncio de Neápolis (s. VII)“, en *Stromata* 68 (2012), 221-235.

FIEDROWICZ (2005)

MICHAEL FIEDROWICZ: *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, München u.a 2005.

GIRARDET (2010)

KLAUS M. GIRARDET: *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen* (Millennium-Studien 27), Berlin u.a 2010.

GREENSLADE (1978)

S. L. GREENSLADE: *Early Latin Theology. Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose, and Jerome* (The Library of Christian Classics 5), Philadelphia 1978.

LEADBETTER (2009)

BILL LEADBETTER: *Galerius and the will of Diocletian* (Roman imperial biographies), London, New York 2009.

LEEMANS (2003)

JOHAN LEEMANS: *'Let us die that we may live'. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-c. AD 450)*, London/New York 2003.

MARA (1975)

MARIA GRAZIA MARA: *Introduzione alla letteratura sul martirio*, Roma 1975.

MARKUS (1988)

R. A. MARKUS: *Saeculum. History and society in the theology of St. Augustine*, Cambridge, New York 1988.

MAZZARINO (1984)

SANTO MAZZARINO: *L'Impero romano* (Biblioteca universale Laterza 108-109), Roma-Bari 1984.

MOHRMANN (1974)

CHRISTINE MOHRMANN: "Introduzione" a Athanasius Alexandrinus: *Vita di Antonio*, ed. G. Bartelink, traduzione P. Citati / S. Lilla, Milano 1974.

MONACI CASTAGNO (1996)

ADELE MONACI CASTAGNO: *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (Secoli I-III)*, Firenze 1996.

MORESCHINI/NORELLI (1995-1996)

CLAUDIO MORESCHINI/ENRICO NORELLI: *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I-III, Brescia 1995-1996.

OPELT (1961)

ILONA OPELT: "Augustustheologie und Augustustypologie", en *Jahrbuch für Antike und Christentum* 4 (1961), 44-57.

Stromata 69 (2013) 287-310

PICARD (1988)

JEAN-CHARLES PICARD: "Saints. II. Dans les Églises Latines. A. Des origines au 9.e siècle", en *Dictionnaire de Spiritualité 14* (1988), 203-212.

RUPÉREZ GRANADOS (1994)

PALOMA RUPÉREZ GRANADOS: "Introducción" a Atanasio *Vita Antonii*, 5-28.

SANTOSUOSSO (2001)

ANTONIO SANTOSUOSSO: *Storming the heavens. Soldiers, emperors, and civilians in the Roman Empire* (History and warfare), Boulder, Colo 2001.

SIMONETTI (1994)

MANLIO SIMONETTI: *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo* (Armarium 5), Soveria Mannelli 1994.

SCHWARTE (1978)

KARL-HEINZ SCHWARTE: "Apokalyptik/Apokalypsen. VI. Alte Kirche", en: *Theologische Realenzyklopädie III* (1978), 257-275.

SPIDLÍK (1988)

THOMAS SPIDLÍK: "Saints. I. Dans les Églises byzantine et russe" en *Dictionnaire de Spiritualité 14* (1988), 196-202.

TAYLOR (1975)

LILY R. TAYLOR: *The divinity of the Roman emperor*, Philadelphia 1975.

TREVIJANO (1991)

RAMÓN TREVIJANO: "Anticristo", en DPAC, Salamanca 1991, 131.

VILLER (1925)

MARCEL VILLER: "Martyre et perfection", en *Revue d'ascétique et de mystique 6* (1925), 3-25.

VAN DEN VEN (1953)

PAUL VAN DEN VEN: *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain 1953.

VOGT (1931)

A. VOGT: "Panégyrique de St. Pierre, Panégyrique de St. Paul. Deux discours inédits de Nicéas de Paphlagonie, disciple de Photius" en *Orientalia Christiana 23* (1931), 1-97.

WILLIAMS/FRIELL (1998)

STEPHEN WILLIAMS/J. G. FRIELL: *Theodosius. The Empire at bay*, London 1998.

Artículo recibido el 30/09/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/10/2013.

La experiencia de los Foros educativos "Escuela Ciudadana y Ciudad Educadora", en la Región metropolitana de Buenos Aires (2003-2013) Una experiencia que mira al futuro¹

por Jorge R.Seibold S.I.*

Me es muy grato poder participar con Ustedes en este "Congreso Internacional por una Educación para la Vida", que aquí se desarrolla en Santa Cruz, Bolivia, y en la sede de la Universidad Privada de Santa Cruz, y que ha convocado a las más diversas Instituciones de América Latina y el Caribe. Esta feliz circunstancia nos da la oportunidad de presentar una singular experiencia de "formación ciudadana", que hemos desarrollado en la Zona metropolitana de la Ciudad autónoma de Buenos Aires en estos diez últimos años. Para nosotros es una experiencia, muy rica y muy significativa, y que "mira al Futuro", con la esperanza de que otros muchos, inspirados por ella, puedan también realizarlas, multiplicarlas y hasta profundizarlas en la grande geografía de nuestros países Latinoamericanos y Caribeños.

Pero antes de introducirnos en estas u otras posibilidades, que nos ofrece este futuro, sería conveniente recordar, aunque sea sucintamente, los principales acontecimientos y perfiles, que fueron tomando estos Foros en nuestra área metropolitana de Buenos Aires. No para quedarnos con ellos, sino para ver como ellos mismos y por su propia dinámica fueron evolucionando y adaptándose a sus propios contextos sociales y sus respectivas problemáticas, que no siempre fueron las mismas. El recordar el pasado, con sus logros y falencias, no es, pues, meramente retroceder al pasado, sino un modo original de seguir avanzando en esta incansable tarea de formar una "nueva ciudadanía", comprometida con la sociedad y sus más grandes desafíos, como son, entre otros, la vida, la libertad, la justicia y la paz.

En esta visión breve y sintética de los siete Foros, que en estos diez años hemos realizado, no queremos pasar por alto el ver cómo ha comenzado esta iniciativa, que, luego, se plasmó en la realización del Primer Foro en la misma ciudad autónoma de Buenos Aires realizado en el 2003. Es bueno no olvidar nuestros orígenes y remitirnos a ellos. Los orígenes, de un modo u otros, están siempre presentes en todos los acontecimientos que luego entretejen el futuro de cada una de nuestras realidades humanas.

¹ Trabajo presentado en el "Congreso internacional por una Educación de calidad para la Vida", que tuvo lugar en la Universidad Privada de Santa Cruz (UP-SA) del 18 al 22 de marzo de 2013.

* Doctor en Filosofía (Facultad de Filosofía de San Miguel-Area S. Miguel USAL.1983); Lic. en Ciencias Físicas, (UBA); Profesor emérito de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel; jorge.seibold@gmail.com