

Paganismo e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileya

Esteban Noce

Résumé

Español

El objetivo de este trabajo es analizar el discurso elaborado por Cromacio de Aquileya respecto de los *gentiles*. A partir de sus *Sermones* y de su *Tractatus in Mathaeum*, apreciaremos las características generales de tal discurso para, luego, procurar comprenderlas a la luz de la situación del proceso de cristianización en el norte de la Península Itálica en general y de Aquileya en particular durante las últimas décadas del siglo IV y las primeras del V. Sostendremos que el discurso de Cromacio sobre los *gentiles* tuvo una doble finalidad: por un lado, buscó atraer hacia la nueva fe a los partidarios de los aún vitales cultos tradicionales a través de una prédica tolerante y abierta; por otro, recurrió a la figura del pagano irredento con la intención de establecer los límites de lo tolerado por el cristianismo ante la propia comunidad cristiana, la cual incluía a sujetos cuyas conductas y creencias presentaban aún huellas de su pasado gentil.

English

The aim of this paper is to analyze the discourse of Chromatius of Aquileia with respect the gentiles. Based on his *Sermones* and *Tractatus in Mathaeum*, we will perceive the general characteristics of such a discourse in order to attempt to understand them in the light of the situation of the Christianizing process in Northern Italy, in general, and in Aquileia, particularly, during last decades of fourth century and first decades of fifth century. We will maintain that the discourse of Chromatius of Aquileia with respect the gentiles had a double purpose: on the one hand, it attempted to attract to the new faith the followers of the still vital traditional worships by means of a tolerant and open preaching; on the other hand, it used the non-redeemed pagan's figure to define the limits of what is tolerated by Christianity in front of his own Christian community, which included individuals whose behaviors and beliefs kept traces of their gentile past.

Keywords :

Chromatius of Aquileia, Paganism, Christian identity

Palabras claves :

Cromacio de Aquileya, Paganismo, Identidad cristiana

Plan

Estado de la cuestión y objetivos

El alcance de la cristianización en el período cromaciano: Italia septentrional y Aquileya

Gentiles en el discurso cromaciano

La gentilidad como problemática interna

El Sermo II

El Sermo XVII

Otros Sermones y Tractatus particularmente relevantes

Conclusiones

Estado de la cuestión y objetivos

1El interés por el discurso que Cromacio de Aquileya, obispo de la ciudad altoadriática entre los años 388 y 407/8 de acuerdo a la cronología tradicional, elaboró respecto de los *gentiles*¹ es relativamente reciente. En el año 1969, por ejemplo, Joseph Lemarié nada decía sobre la cuestión en su introducción a los *Sermones* aún cuando dedicaba algunas líneas a la temática de la herejía y del judaísmo en la obra del aquileyense². Pocos años más tarde, a partir de una discutible lectura de las *Acta concili Aquileiensis* y de los *Scholia in concilium Aquileiense* de Paladio de Ratiaria, Lellia Cracco Ruggini afirmó que, entre los ex-magistrados de la ciudad, debían de contarse seguidores de los cultos precristianos³. Algo después, Giuseppe Cuscito minimizaba la importancia del paganismo al señalar que únicamente en el *Sermo* XXXIII afloraba la polémica contra los *gentiles*, situación comprensible, a su entender, considerando el hecho de que « come Girolamo, anche il vescovo di Aquileia doveva ritenerla ormai esaurita »⁴. Diez años pasaron hasta que el propio Cuscito reconsiderara sus apreciaciones e indicara que el obispo había acusado de ignorantes de la verdad y de habitantes perpetuos del error a los *gentiles*, quienes, así como se enfrentaban con los cristianos a causa de sus diversos calendarios festivos, participaban junto a estos –de acuerdo a su lectura del *Sermo* XVI– de la celebración pascual⁵.

2Solo en los últimos años, acaso como consecuencia del estímulo que los estudios cromacianos recibieron en ocasión de la conmemoración de los 1600 años de la muerte del obispo, han visto la luz trabajos sistemáticos en torno a su actitud hacia los *gentiles*. Así pues, Lellia Cracco Ruggini sostuvo, evocando su presentación del año 1977, que « si ha l'impressione che i pagani, ad Aquileia, fossero ormai rappresentati da pochi dotti (*philosophi*) » deseosos de acomodarse « alle esigenze della locale società urbana »⁶. La actitud aperturista de Cromacio hacia el paganismo se habría plasmado en el *Sermo* XIX, en el cual desplegaba, entendía la investigadora italiana, una actitud inclusiva tendiente a hacer de ellos objeto de conversión y de redención⁷.

3El análisis de cuatro dedicatorias votivas –tres dirigidas a la *Magna Mater* y una a *Bellona*– localizadas entre los materiales de construcción del baptisterio de la basílica meridional del complejo teodoriano, cuya construcción situaba durante el episcopado cromaciano⁸, permitió a Claudio Zaccaria presentar unas conclusiones significativamente diferentes a las de Cracco Ruggini. El hallazgo sugería, en opinión del autor, que también en Aquileya podía corroborarse la generalizada práctica de reutilizar materiales provenientes de sitios de culto pagano para la construcción de los edificios paleocristianos con la evidente finalidad de injuriar públicamente al oponente derrotado⁹. En el despojo de los templos paganos locales, vinculado por Zaccaria con las disposiciones imperiales que, en el año 391, habían prohibido toda manifestación de religiosidad precristiana¹⁰, resultaba difícil, continuaba, « non pensare che abbiano giocato un ruolo fondamentale [...] Cromazio e Rufino, quest'ultimo noto come istigatore della distruzione del Serapeo di Alessandria »¹¹. De tal modo, a diferencia de Cracco Ruggini, el autor parecía ver en Cromacio un activo perseguidor de los cultos tradicionales.

4Claire Sotinel, en tanto, ha sostenido que, aunque « ni les sources littéraires, ni les sources épigraphiques ou archéologiques de l'antiquité tardive ne nous donnent d'attestations positives de personnages attachés aux cultes traditionnels »¹², resultaba innegable, como a su juicio ya había demostrado Cracco Ruggini, la convivencia en la Aquileya cromaciana de partidarios de diversas expresiones cristianas, de judíos y de seguidores de distintos cultos tradicionales¹³. Ante esta coyuntura, y siempre en el marco de una « neutralité bienveillante »¹⁴, Cromacio habría tendido con su prédica a reforzar la fe de los miembros de su propia feligresía, ya que existía la posibilidad de que fuesen « tentés de renoncer à un christianisme pratiquant »¹⁵.

5Debemos a Pier Franco Beatrice la más profunda y valiosa contribución respecto de la actitud de Cromacio de Aquileya ante los *gentiles*. En su estudio del año 2011, que completa y supera los aportes que el propio investigador había efectuado en el año 2008¹⁶, el autor examinó la cuestión prestando particular atención al contexto histórico de la última década del siglo IV.

Beatrice recuerda que el período estuvo signado por la « decisive political and military struggle against Greco-Roman paganism », en el marco de la cual la Iglesia y el Estado « did not hesitate to take extreme repressive measures »¹⁷. En tal contexto, Cromacio habría manifestado su clara preferencia, en abierta oposición a la opción coercitiva impulsada desde el Estado teodosiano, por la vía pacífica en procura de la conversión de los paganos. El testimonio más elocuente de tal circunstancia, señala el investigador¹⁸, se halla en el *Sermo* XXX, en el cual el obispo recordaba que la expansión de la Iglesia entre los pueblos del mundo no se había conseguido por medio de la fuerza sino únicamente a partir de la fe:

6Más importante aún, Beatrice ha sido capaz de refrendar la verosimilitud de su propuesta corroborando la materialización de este posicionamiento teórico del aquileyense en su praxis episcopal. En efecto, a partir del análisis de las epístolas de Ambrosio de Milán, de la *Vita Ambrosii* de Paulino y del *De ciuitate Dei* de Agustín, ha demostrado que debió de caber a Cromacio, por entonces obispo de la ciudad, la responsabilidad de dar refugio en la iglesia local a los enemigos paganos de Teodosio que, durante los primeros días de septiembre del año 394, suplicaban misericordia en Aquileya tras ser derrotados en las orillas del río *Frigidus*²⁰.

7Excepción hecha de las indagaciones de Pier Franco Beatrice, quien arribó a convincentes conclusiones a través de la complementación del discurso cromaciano con diversas fuentes literarias, las investigaciones hasta aquí consideradas presentan, a nuestro entender, ciertas dificultades. En primer lugar, algunas de ellas realizan un abordaje acotado de la obra del aquileyense y/o de los aportes provenientes de la documentación arqueológica y epigráfica; otras, en tanto, se concentran excesivamente o bien en el *corpus* cromaciano o bien en los recursos materiales, desestimando la importancia de su análisis en forma complementaria. En segundo lugar, estos estudios han supuesto la existencia de un escenario socio-religioso en el cual convivían y competían unos *gentiles* que eran plenamente *gentiles* y unos cristianos que eran plenamente cristianos, haciendo a un lado la posibilidad de que, entre estos extremos, existiesen intersecciones habitadas por sujetos cuyo comportamiento en materia religiosa no fuese completamente adscribible ni a uno ni a otro colectivo. En consecuencia, la atención se ha detenido principalmente en el carácter represivo o tolerante de la prédica de Cromacio de cara a los *gentiles*, o en el proceder del obispo para evitar que los cristianos retornasen al paganismo. Es necesario, creemos, prestar especial atención a esas zonas grises, particularmente al carácter imperfecto del cristianismo asumido por algunos miembros de la propia comunidad cristiana aquileyense, y preguntarse por la motivación interna de la prédica cromaciana respecto de los *gentiles*, más aún cuando –es necesario recordarlo– aunque en su circulación esta podía llegar a oídos de individuos ajenos a la fe cristiana, el público al cual el obispo destinaba su producción exegética y homilética estaba compuesto no por *gentiles* sino por cristianos.

8A nuestro entender, pues, un análisis preciso del discurso de Cromacio respecto de los *gentiles* exige una lectura exhaustiva de los *Sermones* y del *Tractatus in Mathaeum* a fin de apreciar las características generales que este asume. La razón de ser de tales características deberá hallarse atendiendo al contexto socio-religioso en que dicho discurso fue elaborado, coyuntura cuya reconstrucción debe contemplar los aportes de un amplio repertorio documental, tanto literario como arqueológico y epigráfico. Al postular la necesidad de aprehender las particularidades del contexto socio-religioso no queremos únicamente decir que debemos conocer cuál era el estado de situación en torno de la comunidad cristiana de Aquileya sino, tan importante como ello, cuáles eran las características de la propia congregación cristiana en la ciudad.

9En vista de ello, tras aludir a algunos conceptos útiles para el desarrollo posterior de nuestro trabajo, examinaremos la situación en que el proceso de cristianización se hallaba hacia los años del episcopado cromaciano tanto en el norte de la Península Itálica en general como en Aquileya en particular. Solo una vez reconstruido el contexto general en que el discurso de Cromacio respecto de los *gentiles* fue elaborado, será oportuno abordar y analizar exhaustivamente su obra en procura de demostrar que, en un contexto aquileyense signado por la vitalidad de distintos cultos paganos y por la existencia de un remanente de creencias y conductas de origen gentil entre los propios cristianos, su prédica no tuvo únicamente por objetivo atraer hacia la fe cristiana a los partidarios de las diversas expresiones de la religiosidad clásica que aún

sobrevivían sino también definir los límites de lo tolerado por la fe abrazada ante aquellos que se sumaban a la comunidad cristiana.

El alcance de la cristianización en el período cromaciano: Italia septentrional y Aquileya

10 Sin duda desde los mismos tiempos apostólicos abrazó el cristianismo un número cada vez mayor de sujetos pertenecientes a las *nationes*, denominados por los intelectuales cristianos como *gentiles* y, más tarde, a partir de comienzos del siglo V, con el peyorativo adjetivo *pagani*²¹. Acaso haya sido la aceleración de este proceso a partir de la aceptación de la nueva fe como *religio licita* en el año 313 y tras la oficialización del cristianismo en el 380 lo que condujo a los autores eclesiásticos –basta a tal fin, leer la *Epístola* CVII de Jerónimo de Stridón²²– a manifestar un profundo optimismo respecto del triunfo de la fe cristiana sobre unos cultos tradicionales frecuentemente presentados como expresiones religiosas ya minoritarias y en continuo retroceso.

11 Sin embargo, la investigación histórica ha destacado en el curso de las últimas décadas que este desequilibrio de fuerzas plasmado en las obras de los Padres de la Iglesia debe entenderse como una idealización, o en términos de Ramsay MacMullen, en tanto que testimonio de la tendencia general del ambiente cristiano a ignorar el contexto no cristiano en que la Iglesia se hallaba inserta²³. En efecto, la cristianización del Imperio reconocía, para las décadas finales del siglo IV, importantes limitaciones cuantitativas y cualitativas.

12 Por lo que al aspecto cuantitativo respecta, el propio MacMullen insistió en que, incluso en el África septentrional, una de las regiones donde la nueva fe había hecho los mayores progresos, los no cristianos debían de constituir, aún a comienzos del siglo V, quizá la mitad de la población; en Egipto y en Siria, en tanto, el cristianismo no había manifestado grandes avances más allá de Alejandría y Antioquía respectivamente²⁴. Por fuera de estos grandes centros, recordaba el autor, la expansión del cristianismo había sido aún menor: prácticamente no había puesto el pie en Britania, mientras que Cerdeña, la Galia, Hispania e Italia septentrional permanecían sensiblemente ajenas a él, excepción hecha de algunos de sus centros urbanos más destacados, como Milán, residencia de la corte imperial²⁵. Es necesario recordar también que los esfuerzos misioneros de la Iglesia se habían concentrado en la cristianización de las elites urbanas. Tal circunstancia supuso otro importante límite al proceso de difusión de la nueva religión. En efecto, como el propio MacMullen señaló, las pocas veces que las áreas rurales se hacen presentes en los testimonios de los autores eclesiásticos, se percibe que en aquel espacio en el cual residía la mayor parte de la población del Imperio, la ausencia del cristianismo es total, caracterizándose el paisaje por la perseverante presencia de ídolos, templos y superstición²⁶.

13 Por lo que refiere al aspecto cualitativo, en tanto, es preciso tener en cuenta que, como subrayó Arthur Nock hace ya décadas, los términos en que el cristianismo, así como el judaísmo, concebía el acto de conversión supusieron una inmensa novedad en el mundo religioso grecolatino. La nueva fe, en efecto, no pretendía solo la aceptación de un rito, sino una renuncia total al pasado, el comienzo de una nueva vida en un nuevo pueblo, signada por la adecuación de la voluntad a una teología²⁷. En este sentido, cabe destacar la importante diferencia que el propio Nock estableció entre el acto de conversión y el acto de adhesión: en tanto que el primero puede definirse como « the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right », el segundo consiste en la « acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes »²⁸.

14 Veamos sumariamente, a continuación, cuál era la situación del proceso de cristianización en la Italia septentrional en general y en Aquileya en particular para los años del episcopado cromaciano.

15El número de sedes episcopales existentes en un determinado momento y en una región específica puede permitirnos estimar la profundidad con que el cristianismo, al menos en el plano institucional, ha logrado asentarse en ella. Aún cuando resulta difícil realizar una cuantificación precisa, hacia los años 360-370 y por lo que a la Península Itálica atañe, la cantidad de sedes episcopales era significativamente menor en la Italia *Annonaria* que en la Italia *Suburbicaria*. Según ha afirmado Lellia Cracco Ruggini, de las aproximadamente 58 sedes testimoniadas en el siglo IV, menos de la mitad correspondían a la Italia *Annonaria* y menos de un tercio se encontraban al norte del Po²⁹.

16Pese a que la disparidad entre el norte y el centro-sur se mantenía todavía en la segunda mitad del siglo VI³⁰, no puede dejar de observarse el cambio que la situación del cristianismo experimentó en Italia septentrional a partir del episcopado de Ambrosio en Milán, es decir, desde el año 374. Como parte de su activa campaña tendiente a asegurar el control niceno en la región, Ambrosio promovió la expansión de las estructuras eclesíásticas mediante la creación de nuevas catedras en las ciudades donde aún no las había a la vez que por medio de la promoción al cargo episcopal –en estas nuevas sedes y en las ya existentes– de individuos que, por su extracción local, por pertenecer a los sectores emergentes de cada una de las comunidades y a familias dedicadas al servicio eclesíástico, constituían a sus ojos sujetos doctrinalmente seguros³¹. De tal modo, como indicó Lellia Cracco Ruggini, Constancio se convirtió en obispo de *Claterna* hacia el año 379. Cromacio, como dijimos, asumió el cargo episcopal hacia el 388 o poco después. Su hermano Eusebio fue, algo más tarde, el primer *episcopus* de Concordia, en tanto que Iovino ocupó una sede probablemente identificable con Padova. Los casos se multiplican: Vigilio, tercer obispo de Trento, asumió el cargo hacia el 385/388; Félix hizo lo propio en Como para los mismos años; Gaudencio fue instalado en el episcopado de Brescia en torno al 396-397; poco antes de morir, Ambrosio nombró al sucesor de Evencio en Pavía, quizá *Profuturus*; Torino, con el nombramiento de Máximo, así como Aosta, Ivrea y Novara, devino episcopado autónomo durante el período ambrosiano³².

17La presencia institucional cristiana en el área norditálica comienza a consolidarse, pues, en las décadas finales del siglo IV. En consecuencia, no sorprende que la prédica del recién mencionado Máximo, obispo de Turín aproximadamente entre los años 395 y 415³³, refleje las limitaciones cuantitativas que la cristianización exhibía para entonces en la región. Así, por ejemplo, en el *Sermo* XCI, tras uno de los habituales reproches lanzados contra su auditorio por el escaso efecto que en este producían sus palabras, el líder de la comunidad cristiana local advertía sobre el inminente fin del mundo y la llegada del juicio, ocasión en que cada uno de ellos habría de dar cuenta, recordaba, no solo de sus propias acciones sino de las de sus dependientes. Esta circunstancia, indicaba, le resultaba dolorosa,

porque aún cuando no os hagan daño vuestros pecados, sin embargo los crímenes de los vuestros os retendrán. Fuera de unos pocos píos, cuya tierra con trabajo fue purificada de ídolos, apenas alguna posesión se mantiene inmune al culto de los demonios. En todas partes es ofendido el ojo cristiano, en todas partes es atormentada el alma más devota, donde quiera que te vuelvas observas los altares del diablo o los profanos augurios de los gentiles o las cabezas de los animales fijadas en los umbrales, si no es que sin cabeza está aquel que ve hacer estas cosas en su propiedad y no lo enmienda³⁴.

18La existencia de ídolos en las propiedades rurales de su auditorio reaparece en el *Sermo* XLII. Lamentándose nuevamente por los nulos efectos de sus discursos, Máximo preguntaba a su público quién, al retornar a su casa, hacía caso a las palabras del obispo respecto de *idolorum exsecranda cultura* y actuaba en consecuencia. « Busquemos –vociferaba–, para que no haya, ignorándolo nosotros, imágenes de los ídolos en nuestra propiedad »³⁵.

19Si la escasa presencia de sedes episcopales hasta las décadas finales del siglo IV y los fragmentos de Máximo –a los que podríamos añadir el bien conocido martirio de los tres misioneros cristianos a manos paganas en Val di Non en el año 397³⁶– nos permiten apreciar los límites cuantitativos de la presencia de la nueva fe en el norte de la Península Itálica, algunos sermones de Zenón de Verona así como del propio obispo de Turín nos dejan también vislumbrar los límites cualitativos del proceso evangelizador.

20Zenón, obispo de Verona en la segunda mitad del siglo IV³⁷, advertía una aparente contradicción entre el *Salmo* 100, 1, « a ti cantaré misericordia y juicio », y *Juan*, 3, 18, donde Jesús afirmaba que el creyente no sería juzgado y que el incrédulo ya lo había sido. Ante ello, se preguntaba para quiénes estaba entonces dispuesto el juicio, dado que los justos estaban destinados a la vida eterna y los impíos al suplicio sin fin³⁸. Apelando a la continuación del pasaje joánico, « la luz ha venido a este mundo y los hombres han amado más las tinieblas que la luz », respondía:

Ciertamente se indicó a los cristianos ambiguos e inseguros, quienes están en el medio entre los píos y los impíos, adhiriendo a ninguna causa de modo completo por el hecho de que no cesan de adherir a una y a otra. No son fieles, porque tienen dentro alguna infidelidad ; no son infieles, porque tienen una apariencia de la fe, sirviendo a Dios con las palabras, al mundo con los hechos. Quieren conocer la ley, no quieren guardar sus preceptos. Honran el signo salvador, y sin embargo no se apartan de los misterios de los demonios. El temor de Dios, en efecto, mantiene a muchos en la Iglesia pero, sin embargo, el placer mundano los arrastra hacia sí³⁹.

21Siendo que Zenón sigue muy de cerca aquí la lectura que Hilario de Poitiers hace del *Salmo* 100⁴⁰, podría pensarse que la alusión a los *ambiguos Christianos* no hallase su razón de ser en la situación de la feligresía veronesa sino en la deuda exegética que el obispo de Verona tenía con su par de Poitiers. Sin embargo, a la luz de otros fragmentos zenonianos, bien puede proponerse que el recurso al comentario de Hilario se debe a que Zenón encontraba en las palabras del obispo galo un útil concepto para definir la situación de los miembros de su propia comunidad. Tal se desprende, por ejemplo, del *Tractatus* 1, 38. « Conozco bien vuestra curiosidad », señalaba Zenón antes de indicar a los neófitos que, por « la costumbre de la vieja vida » y en referencia al reciente nacimiento espiritual, « acaso también nos reclaméis bajo qué horóscopo o bajo qué signo os parió vuestra madre tan diferentes, tan numerosos, tan dispares con un único parto ». Antes de satisfacerlos desplegando « todos los secretos del sagrado horóscopo » –una cristianización del Zodíaco en la cual el Cordero sustituye a Aries, los Gemelos aluden a los dos Testamentos y Sagitario equivale al demonio, entre otros paralelos– les advierte que tal práctica « sin duda en adelante no les estará permitida »⁴¹. El episodio evidencia que el acto formal de conversión al cristianismo, es decir, el bautismo, no suponía la ruptura total de los neófitos con su pasado gentil.

22Otro tanto puede decirse respecto de la obra de Máximo. En el *Sermo* XXX el obispo reprendía a los fieles por su censurable comportamiento en ocasión de un eclipse lunar cuando, ante el temor suscitado por el acontecimiento, « se levantó tal vociferación del pueblo que su impiedad penetró hasta el cielo ». El objetivo del bullicio era el de aportar « un remedio para la luna padeciente », como si la divinidad, señalaba Máximo, « no pudiese defender los astros que creó si no fuese ayudada por vuestras voces »⁴². Continuación de este discurso, el *Sermo* XXXI nos permite apreciar que la causa real del desencanto del obispo era el hecho de que alzar las propias voces al firmamento en procura de la salvación de la luminaria formaba parte de las costumbres precristianas, del *error gentilium*, y constituía, por lo tanto, una negación de la fe:

Días atrás expusimos, hermanos, contra aquellos que pensaban que la luna podía ser sustraída del cielo por los hechizos de los magos, y rechazamos la ligereza de quienes sufren la desaparición del pensamiento no menos de lo que aquella sufre la desaparición de la luz. Los hemos exhortado para que, dejado de lado el error de los gentiles, tan pronto volvieran a la sabiduría como la luna regresa a su plenitud, para que así, como velozmente la luna recobra la luz que había perdido, de prisa estos recuperen la fe que negaron⁴³.

23La supervivencia de las prácticas tradicionales entre los propios cristianos se observa, del mismo modo, en su participación activa en las tradicionales celebraciones precristianas, como las Calendas de enero. En efecto, denunciaba Máximo la existencia de « muchos cristianos que, tras recibir la fe, se entregan a las mentiras de otros tiempos », celebrando con los propios el nacimiento de Cristo a la vez que « con los gentiles los ebrios festines de las Calendas »⁴⁴. En tales ocasiones, como se indica en el *Sermo* XCVIII, los cristianos que vivían en la ciudad se desplazaban hacia la campaña, ámbito donde las prácticas paganas mantenían –como vimos– todo su vigor, para tomar los auspicios en procura de determinar la calidad del año que se iniciaba y portando, al regresar a sus hogares, ramilletes que hacían las veces de amuletos.

Realizaban esto « sin duda con la intención de favorecer sus deseos », pero « no comprendiendo los miserables que no regresan llenos siquiera de una carga de dones, sino de un montón de pecados »[45](#).

24En situaciones que suscitaban el temor de la población, como en caso de amenaza bárbara, el obispo se dolía de que los propios cristianos procurasen el triunfo « desconfiando enteramente de Dios, pidiendo con insistencia a los demonios la victoria ». La acusación lanzada en tal ocasión es explícita respecto de la ambigüedad religiosa manifestada por tales sujetos: « i Hombres miserables, no saben lo que hacen, lo que dicen! Temiendo, pues, por sus pertenencias, se han olvidado de la religión y de la fe »[46](#).

25Dicho esto para la Italia septentrional, cabe preguntarse en qué situación se hallaban el proceso de cristianización y los cultos tradicionales en el curso del siglo IV en la propia Aquileya y sus inmediaciones. Hemos respondido a esta pregunta en otra ocasión a través del examen de la documentación material –arqueológica, epigráfica, artística– procedente de la metrópolis[47](#). De tal indagación se desprende que, si bien el primer testimonio de la presencia de una comunidad cristiana se remonta al menos hasta la segunda década del siglo IV[48](#), cuando fue erigido el complejo debido al obispo Teodoro, la cristianización de la ciudad, al igual que la de la región en su conjunto, aún constituía hacia finales de la centuria una empresa en desarrollo. Los indicios que nos han conducido a tal conclusión son los siguientes[49](#):

- parece razonable afirmar que la topografía urbana y extraurbana aquileyense no presentaba hacia el año 380 –con la probable excepción de la monumentalización del aula norte del complejo teodoriano– más rastros de presencia monumental cristiana que en el año 320. En efecto, la monumentalización del aula sur del complejo teodoriano al igual que la construcción de las basílicas de Monastero, del Fondo Tullio, de San Giovanni, de San Felice e San Fortunato y la *memoria* de Sant’Ilario se localizan en un arco temporal que se inicia, como muy temprano, en el período cromaciano, y se extiende acaso hasta el siglo VI;
- los cristianos aquileyenses no dispusieron, hasta que tales basílicas fueron levantadas, de un espacio identificado con la nueva fe en el cual ser depositados tras la muerte. Por el contrario, durante el período que se extiende entre la construcción del complejo teodoriano y la de los antedichos edificios de culto, los adeptos al cristianismo reposaron junto a los *gentiles*[50](#);
- resultan convincentes los argumentos presentados por Claire Sotinel respecto de la datación tardía –coincidente con el tránsito entre los siglos IV y V– de la epigrafía cristiana aquileyense conjuntamente considerada, circunstancia que induciría a postular la limitada adhesión al cristianismo por parte de la población de la ciudad en el curso del siglo IV[51](#). Por otra parte, el compromiso de la aristocracia regional con la nueva religión parece haber sido escaso durante dicha centuria[52](#), limitándose al hecho de contribuir con dinero a su visualización en el paisaje urbano pero no siendo suficiente aún como para que sus miembros consagrasen sus vidas al servicio de la Iglesia[53](#);
- las ofrendas votivas en honor de Diana-Némesis y Júpiter[54](#) indican, además, que diversas expresiones de la religiosidad tradicional gozaban todavía de seguidores entre la población local en el curso del siglo IV. En tanto, en la desembocadura del río Timavo, a unos 25 kilómetros de la ciudad, funcionaba aún un mitreo hacia finales de la centuria[55](#).

26Así pues, como en la Italia septentrional en su conjunto, se verifica que también en Aquileya la cristianización era aún una empresa incipiente que se desarrollaba en un contexto en el cual la religiosidad tradicional conservaba aún algo de su vitalidad. Solo en los años que coinciden con el episcopado cromaciano, y con mayor ímpetu a partir de las primeras décadas del siglo V, se percibe el avance de la nueva religión sobre el espacio urbano y sobre los individuos. Más adelante indagaremos respecto de las características particulares de la comunidad cristiana aquileyense. Por el momento, indiquemos que es este el escenario general en el cual el discurso elaborado por el obispo de la metrópolis altoadriática respecto de los *gentiles* debe ser aprehendido. Nos disponemos a ello en las páginas siguientes.

Gentiles en el discurso cromaciano

27Incluso una aproximación superficial al *corpus* cromaciano es suficiente para percibir la importancia que el obispo de Aquileya otorga a la cuestión *gentil*: como se desprende de las consideraciones efectuadas en las páginas siguientes, la problemática emerge en 13 de los 45 *Sermones* y en 23 de las 62 piezas que conforman lo que se conserva del *Tractatus in Mathaeum*.

28Comencemos desplegando la imagen que Cromacio transmitía de los pueblos *gentiles* *ante aduentum Domini*⁵⁶. Por entonces, señalaba, sus pecados eran múltiples: habían sido esclavos del demonio⁵⁷ y « se hallaban abrumados por las cadenas de las culpas y los grilletes de los pecados »⁵⁸. En consecuencia, habían practicado una *falsa religio*⁵⁹, habían sido *infideles*⁶⁰, « endurecían sus corazones con un pensamiento petrificado y torpe »⁶¹. El pueblo de los *gentiles* había sido afecto a lo terrenal: « yacía en la tierra, porque veneraba los ídolos terrenos, porque lo esperaba todo de la tierra, nada del cielo »⁶². No solo había rendido culto a los ídolos sino también a los reyes y a los hombres: en efecto, en el *Tractatus* XLIII se acusaba a sus miembros de no habitar dentro de la ciudad, « es decir, en atención de la ley y los preceptos divinos, sino en los sepulcros –esto es, en el culto de los ídolos– venerando las memorias de los reyes o las estatuas de los hombres muertos »⁶³. En el *Tractatus* X, en similar sentido, se dice que *lapides colebant*⁶⁴. Buena síntesis de la condición de *iste mundus* antes de que Cristo concediera la salvación a los *gentiles* se aprecia en el comentario cromaciano de Mateo 8, 5-13. El aquileyense indicaba allí que en la casa del centurión que pedía a Jesús la salvación de su criado se encontraba representado « este mundo, mancillado por los sacrilegios de los gentiles y las supersticiones de los ídolos y por todos los pecados, del cual se muestra que era indigno de Dios »⁶⁵.

29Sin embargo, incluso antes de que se realizase la salvación de los *gentiles*, estos habían actuado en ocasiones de acuerdo al « misterio de la fe y a la consideración de la verdad »⁶⁶, presagiando el destino bienaventurado que les aguardaba. Ejemplo de ello se apreciaba, de acuerdo al obispo, en el momento de la Pasión: si bien los ultrajes propinados por los judíos y los *gentiles* a Jesús habían tenido como intención su escarnio, mientras los primeros actuaban guiados por la maldad, los segundos procedían de acuerdo al *mysterium fidei et ratio ueritatis*⁶⁷. En efecto, el manto púrpura y la corona de espinas con que los soldados habían revestido a Cristo así como las irónicas reverencias ante él efectuadas de acuerdo a Mateo 27, 27-30, correspondían, señalaba Cromacio, a su condición: « es adorado como Dios, de rodillas. Es, luego, revestido de púrpura, como rey, de escarlata, como príncipe de los mártires, coronado como vencedor, homenajeado como Señor, adorado como Dios »⁶⁸.

30Esta disposición natural de los *gentiles* hacia la fe solo había podido conducirlos a la salvación a partir de la encarnación⁶⁹ y de la Pasión de Cristo⁷⁰. En algunas ocasiones Cromacio insistía en que tales sucesos preveían la salvación de toda la humanidad, comprendidos los *gentiles*⁷¹. En otras, la misma noción, esto es, el objeto universal de la salvación, se expresaba puntualizando su ofrecimiento tanto a los judíos como a los *gentiles*⁷². Sin embargo, en ciertas oportunidades señalaba que la salvación se había ofrecido a los *gentiles* únicamente una vez que había sido rechazada por los judíos: « ciertamente [la salvación] fue ofrecida en primer lugar a los judíos por mérito de los patriarcas, de cuya raza descendían. Pero, puesto que rechazaron el don de tan grande gracia que se les había ofrecido, esta fue concedida a los diversos pueblos y naciones⁷³ ».

31Ante ello, y a diferencia de los judíos, los *gentiles* no habían dudado en abrazar la fe, haciéndose merecedores de la salvación. La primera manifestación de tal circunstancia había tenido lugar, de acuerdo a Cromacio, en ocasión de la adoración del recién nacido Jesús por los magos. Estos, en efecto, « como enviados elegidos de todo el mundo, en los dones que presentaron declararon la credulidad de todos los gentiles y los inicios de la fe »⁷⁴. Sin embargo, únicamente después de su Pasión se habían multiplicado las conversiones, comenzando por la adhesión a la nueva fe del centurión Cornelio, « el primero entre los peces en subir desde el mar al anzuelo de Pedro, porque él, predicando Pedro, creyó el primero entre los gentiles »⁷⁵.

32Así pues, relegado Israel a causa de su incredulidad, la Iglesia se había constituido, aseveraba el obispo, a partir de las *nationes*. La continuidad entre gentilidad y cristiandad se evidencia

como en ningún otro pasaje de la obra cromaciana en el *Sermo* XXXIII, donde se recordaba que los propios cristianos habían adorado a los dioses de los *gentiles* poco tiempo atrás:

Debemos, en efecto, cantar « a aquel que es » quienes hace algún tiempo cantábamos a los que no eran, es decir a los dioses de los gentiles y a las imágenes de los ídolos. Pero entonces cantábamos en vano, porque vanas eran las cosas que venerábamos. Cantábamos en vano cuando decíamos cosas vergonzosas, alabando a los dioses de los gentiles, dando crédito a los amores ilícitos y profanos de los dioses de los gentiles⁷⁶.

33Abandonados los ídolos, la Iglesia « acudió a acoger la fe junto a una multitud de creyentes de todas las naciones, es decir, del mundo en que moraba »⁷⁷. De tal modo, insistía Cromacio, la Iglesia había nacido *ex gentibus*. En su exégesis de *Mateo* 3, 4, señalaba en referencia a la túnica de piel de camello portada por Juan Bautista: « y no hay duda de que en la túnica de Juan se representa la vocación de la Iglesia, que fue tejida por el Espíritu santo a partir de las diversas naciones, como con pelos de camellos, por medio de la predicación profética y apostólica »⁷⁸. Desde unos orígenes humildes, se insistía en el ya aludido *Sermo* XXX, la Iglesia había crecido extendiéndose por todo el mundo, incorporando a la fe incluso a los persas y a los indios⁷⁹.

34De acuerdo al recorrido hasta aquí efectuado, Cromacio de Aquileya desplegaba una concepción muy positiva respecto de los pueblos *gentiles* en el pasado: habían sabido desplazarse desde el cautiverio diabólico, desde el error y el pecado, hacia la verdadera fe a partir de su aceptación de la gracia ofrecida por la venida de Cristo; habían heredado la condición de pueblo elegido y la salvación que había correspondido a Israel, constituyéndose en elemento esencial de la construcción y expansión de la Iglesia⁸⁰.

35Pero numerosos pasajes de su obra dejan ver que, a decir de Cromacio, la conversión de las *nationes* no había concluido sino que era, en sus propios tiempos, una empresa todavía en desarrollo. Tal se aprecia, por ejemplo, en el *Tractatus* XVI. Interpretando *Isaías* 11, 14-15 –« y volarán –dice– en las naves de los extranjeros, saqueando al mismo tiempo el mar desde la salida del sol, y en Edom y en Moab pondrán en primer lugar la mano, y los hijos de Amón obedecerán los primeros y Dios desolará el mar de Egipto »⁸¹–, afirmaba:

En las naves de los extranjeros están indicadas las iglesias que fueron congregadas entre los gentiles. A través de ellas los apóstoles depredan el mar de Egipto, es decir este mundo, con la predicación divina. Por lo cual dice que los hijos de Amón obedecen los primeros, es decir el centurión Cornelio y quienes con él creyeron, predicando Pedro, de entre los gentiles. Por otra parte, que es devastado el mar de Egipto es con propiedad que se abate el error del siglo y el culto de los ídolos, lo que se hace diariamente por la predicación apostólica⁸².

36Este pasaje resulta importante puesto que no solamente da cuenta de la actualidad de la acción dirigida hacia la conversión de los *gentiles*⁸³ sino que, por un lado, presenta la « depredación del mar de Egipto » como una única acción que se desarrolla tanto en los tiempos evangélicos como en el presente; por otro, explicita el rol que, en el pasado y en los propios tiempos, correspondía a la *praedicatio* como instrumento –no coercitivo– de adhesión de los *gentiles* a la fe de Cristo, noción que se reitera insistentemente a lo largo de la obra cromaciana⁸⁴.

37Así pues, como antaño, también en el presente los *gentiles* eran, de acuerdo a Cromacio, especialmente aptos para la conversión. Hasta tal punto era así que, señalaba,

la mayor parte de los gentiles, no educados por expresión alguna de la doctrina celeste, antes de recibir el conocimiento de la ley divina, antes de ser recogidos para la fe dentro de la Iglesia, manteniendo en sí con buen natural la suavidad de una vida honesta, son comparados a la dulzura de la miel silvestre⁸⁵.

38No debía sorprender, pues, que estos *gentiles* « de miel silvestre sean hechos miel doméstica por nuestro Señor y Salvador »⁸⁶. Más aún: afirmaba que « Dios tiene cuidado de los infieles

gentiles y por su bondad les concede vestido terrestre »⁸⁷, siendo posible inferir de ello que, a decir del autor, los *gentiles* merecían por parte de la divinidad una estima tal que algo de su bondad los alcanzaba aún cuando no se hubieran convertido.

39 Debe notarse, sin embargo, que en este último fragmento se habla de *infideles gentiles*⁸⁸. En efecto, aún mereciendo un afecto particular por parte de la divinidad, en la concepción cromaciana los *gentiles* eran infieles hasta el momento en que aceptasen la fe en Cristo, del mismo modo que lo habían sido en el pasado, antes de su redención. Tal condición resulta comprensible puesto que quienes perseveraban en la condición gentil, tal como sus antiguos correligionarios, incurrían en una larga nómina de errores y pecados: Cromacio, en efecto, acusaba a los *gentiles* de sus tiempos de no creer en Dios⁸⁹, de no reconocer a Cristo⁹⁰ ni confesar al Padre y al Hijo⁹¹, de no aceptar los dos Testamentos⁹² ni observar la Ley divina⁹³, de ser enemigos de Dios⁹⁴ y de los creyentes –a quienes persiguen y fuerzan a realizar sacrificios impíos⁹⁵– y de resistirse a la fe⁹⁶. En un plano más práctico, denunciaba el apego de los *gentiles* por el mundo y sus placeres –la gloria, la comida y la bebida entre otros–, viviendo como si no hubiera nada tras la muerte⁹⁷. A la vez, los reprendía por poseer un espíritu vago e inestable⁹⁸, por creer que la abundancia de palabras contribuía a obtener del Señor aquello que se le pedía⁹⁹ y por el hecho de que solo amasen a quienes los amaban¹⁰⁰. Acaso a causa de todos estos extravíos, los *gentiles* no redimidos vivían, de acuerdo a Cromacio, en la ceguera¹⁰¹.

40 Se aprecia entonces que la complacencia cromaciana respecto de los *gentiles* reconocía una limitación: su benevolencia alcanzaba solamente a aquellos que, procedentes *ex gentilibus*, habían creído, tal como expresaba en el *Tractatus* XLIII, en el que afirmaba, tratando sobre judíos y *gentiles*, que « los creyentes en Cristo de uno y otro pueblo fueron salvados y son salvados cada día »¹⁰². En tanto, a aquellos que, resistiéndose a la fe, persistiesen en el error del pecado, les esperaba el mismo destino que al resto de los *infideles* –esto es, que a *haeretici* e *Iudaei*¹⁰³–: la muerte eterna. En el heno del campo, afirmaba Cromacio,

del cual se dice que hoy es y mañana es enviado al horno, reconocemos significados a los gentiles ajenos al conocimiento de Dios y a todos los pecadores [...] es decir, quienes gozan con la flor decadente de la vida presente y de la gloria del mundo. Hombres de este tipo son destinados al fuego perpetuo como el heno seco¹⁰⁴.

41 Así pues, es posible reconstruir el contenido esencial de la concepción cromaciana de los *gentiles*: eran *infideles* proclives a la conversión. Tal noción trascendía los siglos, aplicándose tanto a los *gentiles* de antaño como a los de su propio tiempo. Hallándose especialmente capacitados para el conocimiento de Cristo, muchos de ellos se habían convertido, como testimoniaban las Escrituras, y se convertían aún por la acción de la *praedicatio euangelica*, haciéndose merecedores de la salvación.

42 Llegados aquí, parece conveniente presentar una primera conclusión, acaso evidente a partir de cuanto hemos dicho: el discurso elaborado por Cromacio respecto de los *gentiles* se caracterizó, en buena medida, por su tono tolerante, aperturista y pleno de esperanza. Los motivos de tal circunstancia son claros: la exaltación de los *gentiles* resultaba el único recurso posible para justificar la formación de la Iglesia a partir de las *nationes* tras el rechazo de Israel a la vez que para presentar el cristianismo como una atractiva alternativa ante los seguidores de los aún vitales cultos tradicionales y, así, acrecentar la propia comunidad.

43 Sin embargo, como dijimos, el obispo no dejaba de aludir insistentemente ni a los pecados que los *gentiles* no redimidos habían cometido en tiempos pasados y cometían aún en el presente ni al hecho de que, persistiendo en ellos, habían merecido y merecían el castigo eterno. Este aspecto negativo de su discurso, que recurría al arsenal de tópicos tradicionalmente utilizado por los intelectuales cristianos al momento de condenar las expresiones religiosas clásicas y a sus seguidores, acaso reconociese su razón de ser en función de la propia comunidad cristiana aquileyense para la cual, reiteramos, predicaba Cromacio, y cuyas características se hace necesario considerar.

44En efecto, creemos que el discurso cromaciano por lo que a los *gentiles* concierne reconoce, además del apenas señalado, un segundo objetivo fundamental: el de recurrir al *gentil* no converso, al *gentil* pecador y condenado, como instrumento catequético y aleccionador a través del cual instruir a los miembros de la propia congregación respecto de las conductas y creencias que –conservadas como herencia del pasado gentil ya fuese por convicción o por ignorancia–, no habrían de tolerarse, bajo amenaza de condena eterna, en el seno de la comunidad cristiana. Refrendar tal hipótesis implica encontrar en la propia obra del aquileyense algún indicio de que, como a Zenón y a Máximo, preocupaba también a Cromacio la supervivencia de conductas asociadas a la religiosidad tradicional entre los miembros de su propia feligresía. ¿Es posible hallar en los *Sermones* y/o en el *Tractatus in Mathaeum* algo semejante? Creemos que sí, concretamente en los *Sermones* II y XVII.

La gentilidad como problemática interna

El Sermo II

45El *Sermo* II se inicia con el comentario de *Mateo* 13, 24-30, versículos en los que se presenta la parábola de la cizaña. « Este padre de familia », comenta Cromacio, « siembra en nosotros buena semilla, esto es la palabra de la fe y de la verdad ». Sin embargo, no pudiendo « engañar a los que están atentos en la fe », continúa, « el enemigo siembra encima cizaña » en aquellos hombres a los que « ha encontrado durmiendo, es decir, oprimidos por el sueño de la infidelidad »¹⁰⁵. Ejemplos de tal condición, de sujetos llamados a la fe que, adormeciéndose, habían sido hechos presa del enemigo y conducidos a la muerte se ofrecían, de acuerdo al aquileyense, en Adán y en Simón el Mago. Este último caso resulta interesante, pues Cromacio se preocupaba por dejar claro que Simón se había convertido plenamente, creyendo y recibiendo el bautismo, antes de caer en la perdición por la acción del diablo: « luego que fue sembrada en él la palabra de Dios, tomó la semilla del diablo. Predicando Felipe, en efecto, este había creído y había sido bautizado en el nombre de Cristo, como muestra el texto de la presente lección. Pero en seguida fue hecho instrumento de perdición por el diablo »¹⁰⁶. De tal modo, Simón era en la exégesis cromaciana ejemplo de la defectuosa asunción de la condición cristiana, de la conversión imperfecta, de quien habiendo conocido plenamente la *uera fides* se mostraba indigno de ella.

46Su imagen, continuaba el obispo, había sido prefigurada en el cuervo veterotestamentario de *Génesis* 8, 6-7:

En la figura de este Simón ciertamente reconocemos al instante al cuervo echado del arca de Noé para la perdición. Y este, cierto, había sido recibido en el arca de Noé, es decir en la Iglesia de Cristo, cuando creyó y fue bautizado. Pero puesto que después de que fue bautizado, no quiso ser transformado por la gracia de Cristo, como indigno fue expulsado para la perdición. En efecto, esta arca de Noé, la Iglesia, no sabe conservar en sí a tales individuos¹⁰⁷.

47La misma secuencia se corroboró, señala el obispo de Aquileya, en Judas Iscariote, quien, habiendo sido inicialmente recibido en la Iglesia, fue luego « expulsado de la nave de los apóstoles » y « se precipitó hacia el diluvio de la muerte eterna » puesto que « permaneció en la negritud de sus pecados »¹⁰⁸. Así pues, se aprecia que el pensamiento cromaciano contemplaba la posibilidad de que un individuo que hubiera ya abrazado la fe –habiéndolo creído, habiendo sido bautizado, habiendo sido acogido por la Iglesia, de acuerdo a las expresiones relativas a Simón y Judas– fuese indigno de pertenecer a la comunidad cristiana, mereciendo en consecuencia, como el cuervo, ser expulsado y participar del castigo final que aguardaba a todos los *infideles*.

48Pero al recordar tales ejemplos Cromacio no pretendía efectuar una mera revisión de comportamientos pretéritos. Por el contrario, tal evocación constituía, entendemos, un preámbulo para explicitar una preocupación evidente: el hecho de que pudiesen existir cristianos que se comportasen como *corui* en el seno de la propia comunidad cristiana aquileyense por él presidida. En efecto, continuaba diciendo:

Por esto, roguemos al Señor Jesús para que ninguno de los nuestros sea hallado cuervo en la Iglesia del Señor, y arrojado fuera, muera. Cuervo es, en efecto, todo inmundo, todo profano, todo herético que no merece estar en la Iglesia de Cristo. Si alguno de nosotros es todavía cuervo en su alma, cosa que no creo, rece al Señor para que de cuervo lo haga paloma, esto es de inmundo, puro, de profano, fiel, de impúdico, casto, de herético, católico¹⁰⁹.

49Este fragmento, creemos, asume por diversos motivos una inmensa importancia. En primer lugar, resulta fundamental notar que la presencia de *corui* al interior de la comunidad cristiana no se corroboraba, a decir de Cromacio, únicamente en los tiempos evangélicos, como testimoniaban los ejemplos de Simón y Judas. Por el contrario, constituía una cuestión acuciante aún en sus propios días y, de importancia mayúscula a nuestros fines, al interior de la propia comunidad cristiana local, al frente de la cual él se hallaba. Así lo indican diversos indicios. Primeramente, el hecho de que en dos ocasiones se recurra a la expresión *quis nostrum* en referencia al cuervo: *ne quis nostrum in ecclesia Domini coruus inueniatur; si quis nostrum mente adhuc coruus sit*. Luego, la utilización de la expresión *quod non arbitror*: esta proposición revela que *quis nostrum* no refiere a los católicos en sentido general sino a aquellos que constituyen el auditorio del orador, puesto que el obispo se creía en condiciones de juzgar sobre la integridad de los individuos evocados, lo que exige una cercanía cotidiana entre este y los posibles *corui*. Finalmente, la amonestación lanzada por Cromacio pocas líneas después, advirtiendo a los cuervos que « sin duda a los hombres parecerás estar dentro, pero de acuerdo a Dios, a quien nada se le oculta, hallarás que estás fuera »¹¹⁰: es claro que tales sujetos participaban plenamente de la comunidad cristiana, puesto que solo en tal caso su integridad espiritual no habría despertado sospechas entre los hombres.

50En segundo lugar, el pasaje resulta significativo porque nos permite ver entre los *corui*, es decir, entre los sujetos que se hallaban al interior de la comunidad cristiana sin ser dignos de ello, a los *gentiles*. En efecto, para Cromacio el cuervo es figura puntualmente de tres géneros de hombre: el *immundus*, el *profanus*, el *haereticus*. Nos interesa aquí señalar que los adjetivos *immundus* y *profanus* aparecen en la obra cromaciana asociados a los *gentiles*. Así sucede, por ejemplo, en *Sermo* III, 68-77, donde se dice que Cristo, antes de hacer su llamado a las naciones, advirtió a Pedro que no debía tener por *immundi* a aquellos que creyeran entre los *gentiles*¹¹¹, reservando así el término para los *gentiles* cabales. En *Tractatus* XLIII, 94-101, por otra parte, el obispo acusa a los príncipes de los judíos y a los sacerdotes de los ídolos de suministrar el alimento del error y de la muerte eterna a *hominibus immundis et infidelibus*, en los que cabría ver a los sujetos afectos a las diversas expresiones de la religiosidad tradicional pues, lógicamente, serían ellos quienes recurrirían a los servicios de los *sacerdotes idolorum*. Respecto de *profanus*, el significado que la expresión asume en manos de los autores eclesiásticos es objeto de discusión. Beatrice Caseau ha sostenido que en los escritores patrísticos, así como también en el *Codex Theodosianus*, *profanus* « est principalement employé pour dénigrer les rites ou les croyances de l'ancienne religion romaine, ou pour qualifier d'impies certaines personnes »¹¹². Puesto que bajo la segunda de estas acepciones, tanto la herejía como el judaísmo quedarían incluidos en el campo semántico del concepto, la autora rechaza la traducción automática de *profanus* por « pagano »¹¹³. Robert Markus, en cambio, ha acotado el significado de *profanus* al ámbito de la religiosidad tradicional, definiendo el concepto como « the un-redeemed and un-assimilable pagan residue which could not be shared, being essentially bound up with pagan religion »¹¹⁴. Cuando el término *profanus* irrumpe en la obra cromaciana lo hace en este último sentido, esto es, en referencia a la religiosidad tradicional, tal como se aprecia en *Sermo* XXXIII, 1-12, donde el obispo de Aquileya recurre a tal adjetivo para calificar los *amores deorum gentilium*¹¹⁵. De tal manera, se infiere que Cromacio incluía entre los *corui* a ciertos partícipes de su congregación a los que asociaba con la religiosidad tradicional.

51El tercer motivo por el que estas líneas resultan cruciales es porque revelan el hecho de que la condición de *coruus*, esto es, de miembro indigno de la Iglesia a causa –por lo que aquí nos atañe– de vínculos con la gentilidad, era para el aquileyense un estado inicial en que podía hallarse el cristiano, tal como indica con la expresión *si quis nostrum mente adhuc coruus sit*. Esta situación originaria, esperaba el obispo, habría de superarse, oración mediante, con el tiempo y a través de la asistencia divina. Dios, recordaba Cromacio, podía hacer del cuervo una paloma.

52Ahora bien, debemos preguntarnos cuál era el vínculo existente entre tales *corui* y la gentilidad. Nuestra hipótesis, refrendada por el *Sermo* XVII, es que estos sujetos eran miembros de la congregación cristiana que conservaban conductas –costumbres y creencias, podemos suponer– asociadas a la religiosidad tradicional.

El Sermo XVII

53Tras algunas reflexiones en torno a la acción salvífica involucrada en el descenso de Cristo a los infiernos, Cromacio dedica la sección final del *Sermo* XVII, pronunciado en el marco de una vigilia pascual, a disertar respecto de la fecha en que correspondía al cristiano –en contraposición al *gentil*– celebrar el inicio del año. Debía el cristiano, indicaba el obispo, « computar el inicio del año en este tiempo en el que recibimos el inicio de la salvación », evitando caer en el error de los *gentiles*, quienes « se equivocan en gran manera » al considerar que « el primer mes es enero » **116**.

54¿ Cómo podía hacerse de enero –se preguntaba el autor– el primer mes del año, puesto que en él « todo el mundo se encuentra en cierto modo sin gracia y seco »? « En aquel tiempo no hay hierbas en la tierra, no hay flores en los árboles, no hay brotes en las vides », continuaba diciendo para concluir luego: « así, primer mes no es enero, en el que todas las cosas mueren, sino el tiempo de Pascua, en el que todas las cosas son vueltas a la vida » **117**.

55Pero el carácter inaugural del tiempo de Pascua no estaba dado, continuaba, únicamente por el renacimiento de la naturaleza y de la actividad social, representada por el *gubernator* que reemprendía el camino del mar **118**. Ciertamente, en dicho momento volvía a la vida también el propio ser humano, que entonces renacía de la muerte por la recepción del bautismo: « en este tiempo la Iglesia de Dios procrea para Cristo rebaños de fieles, como ovejas espirituales, igual que corderos, a los que nutre con la leche de la vida y la bebida de la salvación » **119**. Tras esta argumentación, Cromacio cree justificado insistir en el error de los *gentiles*, comprensible, entiende, en el marco de su extravío religioso: « por lo cual se equivocan en gran manera los gentiles que consideran primer mes o tiempo nuevo el mes de enero. Pero no es asombroso si erran respecto del tiempo quienes erran respecto de la religión » **120**.

56¿ Existe en los fragmentos hasta aquí considerados del *Sermo* XVII algún elemento que lo diferencie de las múltiples referencias cromacianas a los errores de los *gentiles* que hemos ya evocado y que nos induzca a sostener que entre los propios fieles aquileyenses pervivían tradiciones paganas que preocupaban al obispo de la ciudad? Creemos que sí. En primer lugar, a diferencia de la inmensa mayoría de las invectivas lanzadas por Cromacio contra los errores de los *gentiles*, no se trata de una acusación tópica sobre la que se vuelva una y otra vez a lo largo de la obra, como el reproche por no creer en Dios, por resistirse a la fe o por mostrar apego por los bienes materiales y la gloria del mundo. Estamos en presencia, por el contrario, de la denuncia de un extravío –así lo percibe Cromacio– concreto, perceptible, efectuada en la circunstancia específica en que este se hacía visible y cuya desarticulación merecía por parte del orador una exposición basada en argumentos a todos accesibles: el nacimiento del año debía coincidir con el momento en que la naturaleza, la actividad social y el propio hombre en sentido espiritual renacían y no, como sostenían los *gentiles*, cuando todo moría.

57Otro factor contribuye, además, a distinguir esta recriminación respecto de las anteriormente consideradas y, simultáneamente, a percibir el interés específico que en Cromacio suscita la celebración del año nuevo en virtud de las implicancias concretas que la cuestión podía tener sobre su propia feligresía. Nos referimos al hecho de que, en la continuidad del *Sermo*, el obispo de Aquileya establezca una clara diferencia entre aquello que hacían los *gentiles* y lo que correspondía hacer el cristiano:

Pero nosotros, que creemos que en verdad el tiempo nuevo es este tiempo de Pascua, debemos celebrar el día santo con toda felicidad y todo júbilo y alegría del alma, para que podamos decir convenientemente lo que respondimos en el presente salmo : *Este es el día que hizo el Señor, regocijémonos y alegrémonos en él* **121**.

58La enseñanza no tiene aquí por destinatario al cristiano en sentido abstracto o universal. Por el contrario, el pronombre *nos* involucra a los integrantes del auditorio, a los miembros de la propia comunidad cristiana aquileyense reunida en un espacio y en un momento específico para oír la prédica de su pastor en ocasión de la vigilia pascual. Es a ella a quien Cromacio instruye, especificando el error de los *gentiles*, desarticulándolo a partir de argumentos comprensibles e indicando la conducta a adoptar. Y, si así lo hace, acaso sea porque el comportamiento exigido no fuese el habitual, es decir, porque un cierto número de cristianos no computasen el año nuevo durante la Pascua o tal vez, como sucedía en Turín, no se abstuviesen de participar en las celebraciones paganas de las calendas de enero.

Otros Sermones y Tractatus particularmente relevantes

59Haremos alusión, finalmente, a otros fragmentos de la obra cromaciana que, a la luz de la lectura que hemos efectuado de los *Sermones* II y XVII, parecen adquirir importancia para la hipótesis que aquí sostenemos.

60Evocamos, en primer lugar, un breve fragmento del *Tractatus* XLI, donde se comenta *Mateo* 8, 18-21, pasaje en que se hace referencia a las exigencias de la vocación apostólica. Avanzado el tratado, Cromacio interpreta la figura de aquel individuo que, de acuerdo a *Lucas* 9, 61-62, pide a Jesús despedirse de los suyos antes de seguirlo, a lo que este responde que quien pone la mano en el arado y mira hacia atrás no es apto para el Reino de Dios. Comentando el episodio, el obispo indica que en este sujeto « se mostró una figura del pueblo que creyó de entre los gentiles », es decir, de la Iglesia, a quien se advierte « para que no regrese atrás hacia al siglo, de modo que pueda ser tenido por digno del reino de Dios »¹²². Así pues, se insiste aquí en que aquellos que han creído, pasando a formar parte de la Iglesia, no deben regresar al siglo, a los errores del mundo. De hacerlo, perderían el Reino, es decir, la promesa salvífica, y, consecuentemente, caerían en la muerte eterna..

61La misma preocupación emerge en su comentario de *Mateo* 5, 13 « vosotros sois la sal de la tierra ». De acuerdo al obispo, se muestra aquí que « se vuelven tontos quienes, aunque deban permanecer fieles y firmes una vez que han sido instruidos por la fe y la sabiduría celeste, abandonada la fe y la sabiduría divina, caen en la herejía o regresan a la necedad de los gentiles ». Semejantes sujetos, continúa, « se vuelven tontos por el engaño del diablo, se pierden, abandonada la gracia de la fe »¹²³. El paralelismo entre los sujetos aquí denunciados por regresar *ad stultitiam gentilium* y el *coruus* del *Sermo* II se profundiza poco más adelante, cuando Cromacio relaciona a aquellos que « ya no fieles ni de la familia, sino arrojados de la Iglesia, deben ser tenidos como extraños y enemigos de la fe »¹²⁴ con Judas¹²⁵, modelo de *coruus*, según hemos visto.

62En igual sentido pueden entenderse las alusiones cromacianas « al trasgresor y al apóstata, que abandonada la casa de Dios, que es la Iglesia, huye a los montes, es decir pasa al culto de los ídolos »¹²⁶ y a quienes *de ecclesia*« pasan a la vida del siglo y se desvían de la fe a la perfidia »¹²⁷.

63Es claro que en todos estos pasajes no hay, a diferencia de lo que sucede en los *Sermones* II y XVII, elemento alguno a partir del cual resulte evidente que Cromacio adjudicase tales comportamientos a los miembros de la propia comunidad cristiana local. Siendo así, ciertamente podría tratarse de reflexiones de carácter general sobre lo que se esperaba fuese la conducta del cristiano. Pese a ello, puesto que el proceso descrito –adopción de la fe, persistencia en el error, pérdida de las promesas salvíficas– es el mismo que se asigna al *coruus* en el *Sermo* II, en el cual, como hemos visto, la advertencia incumbe a la comunidad local, es posible que el obispo tuviese en mente, al elaborar estos pasajes, las imperfecciones que en su conducta exhibían ciertos cristianos de Aquileya.

Conclusiones

64El discurso que Cromacio de Aquileya elaboró respecto de los *gentiles* debe interpretarse a la luz del contexto socio-religioso de la Italia septentrional en general y de Aquileya en particular durante las últimas décadas del siglo IV y las primeras del V: la cristianización constituía una empresa en desarrollo, reconociendo aún importantes limitaciones cuantitativas y cualitativas. Los límites cuantitativos conducían al aquileyense a insistir respecto de la salvación alcanzada, en el pasado y en el presente, por todos aquellos que, provenientes de las *nationes*, abandonaban su vida de pecados y abrazaban la fe en Cristo. Era un discurso tolerante, abierto, lleno de esperanzas, que invitaba a los *gentiles* a sumarse a la Iglesia. Después de todo, como las Escrituras enseñaban y la propia historia imperial y eclesiástica demostraban, estos eran *infideles* proclives a la conversión.

65Sin embargo, el proceso de cristianización presentaba en Aquileya, como en otros puntos de la geografía imperial¹²⁸, ciertas limitaciones cualitativas. Resulta evidente la existencia de una importante discrepancia en el modo en que el obispo, por un lado, y los individuos que aceptaban la invitación a la fe, por otro, entendían su arribo al cristianismo. Aquel lo entendía como un acto de conversión, y pretendía que estos ajustasen cada aspecto de sus vidas a las exigencias de la nueva fe; algunos de los fieles sin duda debieron comprender en el mismo sentido las implicancias de su acto y ajustado a ellas sus conductas, satisfaciendo las expectativas de la autoridad; otros, en tanto, aún entendiéndolas, acaso necesitasen ser instruidos en los contenidos específicos del catecismo y la moral cristiana; una cantidad imprecisa, por último, seguramente lo viviese como un acto de adhesión –más o menos comprometida, según el caso– pero no como un acontecimiento que implicase la completa renuncia a un conjunto de creencias y prácticas profundamente arraigadas en sus experiencias cotidianas. Difícilmente pudiera haber sido de otro modo para la inmensa mayoría de la población de un Imperio que se había mostrado tradicionalmente abierto al eclecticismo.

66La interacción diaria daba testimonio de múltiples inadecuaciones entre lo que el obispo esperaba de sus fieles y las conductas que estos exhibían. Lo hemos visto, era necesario recordar a los cristianos de Aquileya que el año nuevo debía celebrarse en coincidencia con la Pascua, acaso porque, como los *gentiles*, lo computasen en enero. Aunque ya no relacionados estrictamente con el pasado gentil, podríamos añadir aquí otros comportamientos denunciados por Cromacio como inapropiados: no se respetaban los ayunos, ni las oraciones, ni las limosnas; se concurría a la Iglesia más para conversar o para atender negocios terrenales que para rezar¹²⁹; incluso entre los propios líderes de la comunidad podía haber quien « fuese un maestro insensato y herético », volviendo « tenebroso todo el cuerpo » de la Iglesia « por el ejemplo de su vida y su perfidia »¹³⁰. De tal modo, en tanto que los *gentiles* eran *infideles* proclives a la conversión, un número no determinable de los miembros de su feligresía eran, desde la perspectiva cromaciana, conversos proclives a la *infidelitas*. Todos ellos merecerían, denunciaba Cromacio, ser expulsados de la Iglesia para su perdición, como el cuervo lo había sido del arca, a no ser que se transformasen en palomas.

67Con la intención de favorecer tal transformación, de hacer de cristianos imperfectos cristianos cabales, el discurso del aquileyense articuló la catequesis y la coerción. A través de aquella desplegaba ante su audiencia un completo catálogo de los errores en que los *gentiles*, pero también los herejes¹³¹ y los judíos¹³², habían incurrido e incurrían, difundiendo de tal modo los límites de lo tolerado por la fe que se había abrazado. Se esperaba, con ello, apartar al neófito en particular y al cristiano en general de las creencias y acciones reprobadas. Pero, puesto que tal acción podía resultar insuficiente, la prédica catequética y persuasiva halló complemento en el recurso al terror¹³³. El temor a merecer en vida la denigrante imagen que de los *infideles* transmitía el obispo y a ser merecedores, tras la muerte, del suplicio sin fin que a estos aguardaba, constituía un instrumento efectivo para coaccionar sobre quienes no demostrasen una real conversión a la nueva fe a pesar de la acción catequética. Cromacio pretendía así, favorecer la transformación del *coruus* en paloma, del adherente en converso, del romano en cristiano. Los cristianos, como había afirmado Tertuliano casi dos siglos atrás, no nacían, sino que se hacían¹³⁴.

Bibliographie

Des DOI (Digital Object Identifier) sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition. Les utilisateurs des institutions abonnées à l'un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Andreolotti et altri 1966 = S. Andreolotti et altri, *Relazione sul rinvenimento dei resti di un Mitreo durante la disostruzione della cavità n. 4204 presso le risorgive del Timavo*, en *Atti e Memorie della Commissione Grotte « E. Boegan »*, V, 1966, p. 19-27.

Banterle 1987 = G. Banterle, *Introduzione*, en B. Löfstedt, G. Banterle (eds.), *San Zenone di Verona. I discorsi*, Milán-Roma, 1987, p. 9-15.

Beatrice 2008 = P. F. Beatrice, *Il segno di Giona e la conversione dei pagani*, en S. Piussi (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milán, 2008, p. 470-473.

Beatrice 2011 = P. F. Beatrice, *The Sign of Jonah. The Paschal Mystery and the Conversion of the Pagans according to Chromatius of Aquileia*, en P. F. Beatrice, A. Peršič (eds.), *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, Turnhout, 2011, p. 19-64.

Binazzi 2008 = G. Binazzi, *La sopravvivenza dei culti tradizionali nell'Italia tardoantica e altomedievale*, Perugia, 2008.

Bratož 1999 = R. Bratož, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio*, Udine-Gorizia, 1999.

C. Th. = *Codex Thodosianus*: T. Mommsen (ed.), J. Rougé (trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains. De Constantin à Théodose II (312-438). vol. 1. Code Théodosien. Livre XVI*, Paris, 2005.

Caseau 2008 = B. Caseau, *L'adjectif profanus dans le livre XVI du Code Théodosien*, en J. N. Guinot, F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou « concordat »? Le témoignage du Code Théodosien. Actes du Colloque international (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005)*, Paris, 2008, p. 195-210.

Chrom. Aquil. = Chromatius Aquileiensis, *Sermones-Tractatus in Mathaeum*: R. Étaix, J. Lemarié, (eds.), *Chromatii Aquileiensis Opera*, Turnhout, 1974 y 1977 (CCSL IX A y IX A Supplementum).

Cracco Ruggini 1977 = L. Cracco Ruggini, *Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia*, en *Antichità Altoadriatiche, XII: Aquileia e l'Oriente mediterraneo*, Udine, 1977, p. 353-381.

Cracco Ruggini 1999 = L. Cracco Ruggini, *La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)*, en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XLV)*, vol. II, Spoleto, 1998, p. 851-901.

Cracco Ruggini 2008 = L. Cracco Ruggini, *Cromazio di fronte a pagani ed ebrei*, en S. Piussi (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milán, 2008, p. 184-191.

Cuscito 1980 = G. Cuscito, *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*, [s.l.], 1980.

Cuscito 1989a = G. Cuscito, *Introduzione*, en G. Cuscito (ed.), *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo*, Roma, 1989, p. 7-35 (1^o ed. 1979).

Cuscito 1989b = G. Giuseppe, *L'ambiente di cultura e di fede nell'età di Cromazio alla luce della recente storiografia*, en *Antichità Altoadriatiche*, XXXIV: *Chromatius episcopus (388-1988)*, Udine, 1989, p. 9-26.

Ferrua 1994 = A. Ferrua, *Le iscrizioni antiche di Aquileia di G. B. Brusin*, en *Rivista di archeologia cristiana*, LXX, 1994, p. 161-180.

Guyon 1993 = J. Guyon, *I primi secoli della missione cristiana in Italia*, en G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (eds.), *Storia dell'Italia Religiosa. 1. L'Antichità e il Medioevo*, Bari, 1993, p. 79-110.

Lanzoni 1927 = F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, 2 vol. , Faenza, 1927.

Lemarié 1969 = J. Lemarié, *Introduction*, en J. Lemarié, H. Tardif (eds.), *Chromace d'Aquilée. Sermons*, Paris, 1969, p. 9-120.

Lizzi 1989 = R. Lizzi, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como, 1989.

MacMullen 1983 = R. MacMullen, *Two Types of Conversion to Early Christianity*, en *Vigiliae Christianae*, 37, 2, 1983, p. 174-192.

MacMullen 1984 = R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven-Londres, 1984.

Markus 1990 = R. Markus, *The end of ancient Christianity*, Cambridge, 1990.
DOI : [10.1017/CBO9781139167949](https://doi.org/10.1017/CBO9781139167949)

Markus 2010 = R. Markus, *The Secular in Late Antiquity*, en É. Rebillard, C. Sotinel, (eds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*, Roma, 2010, p. 353-361.

Maxim. Taur. = Maximus Taurinensis, *Sermones*: A. Mutzenbecher (ed.), *Maximi episcopi Taurinensis sermones*, Turnhout, 1962 (CCSL XXIII).

Mazzoleni 1982 = D. Mazzoleni, *L'epigrafia cristiana ad Aquileia nel IV secolo*, en *Antichità Altoadriatiche*, XXII.1: *Aquileia nel IV secolo*, Udine, 1982, p. 301-325.

Noce 2012a = E. Noce, *Judaísmo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileya*, en *Sefarad*, 72, 1, 2012, p. 7-54.

Noce 2012b = E. Noce, *El historiador y sus fuentes: el aporte de los testimonios materiales para el análisis del discurso de Cromacio de Aquileya respecto del paganismo*, en G. Rodríguez, A. V. Neyra (dirs.), *¿Qué implica ser medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador: vol. 1 El medioevo europeo*, Mar del Plata, 2012, p. 137-161.

Noce, 2012c = E. Noce, *Herejía e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileia*, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44, p. 171-199.

Noce (en prensa) = E. Noce, *Sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant: reconsiderando el testimonio de Cromacio de Aquileya respecto de la Vigilia Pascual, los judíos y los gentiles (Sermo XVI, 61-69)*, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 46, en prensa.

Nock 1988 = A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Boston, 1988 (1^o ed. 1933).

PCBE 1999 = Ch. Pietri, L. Pietri, (dirs.), *Prosopographie chrétienne de Bus-Empire. 2. Prosopographie de L'Italie chrétienne*, 2 vol. , 1999.

Petri 2003 = S. Petri, *Introduzione*, en G. Banterle, S. Petri (eds.), *Massimo di Torino. Sermoni*, Roma, 2003, p. 5-27.

Pietri 1982 = Ch. Pietri, *Una aristocratie provinciale et la misión chrétienne: l'exemple de la Venetia*, en *Antichità Altoadriatiche*, XXII.1: *Aquileia nel IV secolo*, Udine, 1982, p. 89-137.

Pizzolato 2002 = L. F. Pizzolato, *Studi su Vigilio di Trento*, Milán, 2002.

Pross Gabrielli 1975 = G. Pross Gabrielli, *Il tempietto ipogeo del dio Mitra al Timavo*, en *Archeografo Triestino*, IV, XXXV, 1975, p. 5-34.

Puerari 1999 = M. M. Puerari, *Introduzione*, en M. M. Puerari (ed.), *Massimo di Torino. Sermoni Liturgici*, Milán, 1999, p. 9-104.

Quacquarelli-Rogger 1985 = A. Quacquarelli, I. Rogger (eds.), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna, 1985.

Rebillard 1999 = É. Rebillard, *Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, 3^e - 6^e siècles)*, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54, 5, pp. 1027-1046.

Rebillard 2009 = É. Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Ithaca-Londres, 2009 (1^o ed. 2003).

Siniscalco 2006 = P. Siniscalco, *Pagano-paganesimo*, en A. Di Berardino (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 vol. , Génova-Milán, 2006.

Sotinel 1997 = C. Sotinel, *Le recrutement des évêques en Italie aux IV^e et V^e siècles. Essai d'enquête prosopographique*, en *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI Centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996*, 2 vol. , Roma, 1997, p. 193-204.

Sotinel 2000 = C. Sotinel, *L'abandon des lieux de culte païens*, en Ch. Delplace, F. Tassaux (eds.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Burdeos, 2000, p. 263-274.

Sotinel 2005 = C. Sotinel, *Identité civique et christianisme. Aquilée III^e au VI^e siècle*, Roma, 2005.

Sotinel 2011 = C. Sotinel, *L'évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité: Chromace et Aquilée*, en P. F. Beatrice, A. Peršič (eds.), *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, Turnhout, 2011, p. 163-176.

Tert. = Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticum*: E. Dekkers et alii (eds.), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera. Pars. 1. Opera catholica. Adversus Marcionem*, Turnhout, 1954 (CCSL I).

Verzár-Bass 2000 = M. Verzár-Bass, *Continuità e trasformazione dei culti pagani ad Aquileia (II-IV secolo D.C.)*, en G. Bandelli (ed.), *Antichità Altoadriatiche*, XLVII: *Aquileia romana e cristiana fra II e V secolo*, Trieste, 2000, p. 147-178.

Zaccaria 2008a = C. Zaccaria, *Le dediche alla « Mater Magna Deorum » e a « Bellona » reimpiegate nel battistero cromaziano*, en S. Piussi (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Milán, 2008, p. 192-195.

Zaccaria 2008b = C. Zaccaria, *Il reimpiego di dediche a Mater Magna e Bellona nelle fondazioni del battistero cromaziano e la fine dei culti pagani ad Aquileia*, en *Bollettino del Gruppo Archeologico Aquileiese*, 18, 2008, p. 28-44.

Zeno Ver. = Zeno Veronensis, *Tractatus*: B. Löfstedt (ed.), *Zeno Veronensis Tractatus*, Turnhout, 1971 (CCSL XXII).

Notes

1 A lo largo de este trabajo utilizaremos indistintamente los términos « gentil » y « pagano », así como los derivados de ellos. Para una aproximación general a la especificidad semántica y a la utilización de estos y otros conceptos, como *nationes*, por parte de los autores cristianos, véase Siniscalco 2006, p. 3747-3749. Cromacio, no utiliza la expresión *paganus* en lo que de su obra se conserva, prefiriendo en cambio el término *gentil* y sus derivados. Única excepción parece ser la alusión a los *ethnici* en su *Tractatus* XXVII, 40. Al respecto, véase la nota 99.

2 Lemarié 1969, p. 55-56.

3 Cracco Ruggini 1977, p. 360. Un análisis crítico de la lectura que la autora realiza del fragmento paladiano en Noce 2012a, p. 15, 22-23.

4 Cuscito 1989a, p. 24. Más explícito aún en p. 209, nota 2, donde indicaba que « doveva ritenerla ormai moribonda », expresión que retomaba poco más tarde (Cuscito 1980, p. 47).

5 Cuscito 1989b, p. 18-19. Para una revisión del testimonio cromaciano respecto de los judíos y de los gentiles en su *Sermo* XVI, véase Noce (en prensa).

6 Cracco Ruggini 2008, p. 186.

7 Cracco Ruggini 2008, p. 186-187.

8 La opinión de los investigadores respecto de la datación de la basílica posteodoriana meridional y de su baptisterio ha oscilado entre las décadas finales del siglo IV y mediados del siglo V. Al respecto, véase Noce 2012b, p. 146, notas 36 y 37, con abundante bibliografía.

9 Zaccaria 2008a, p. 195 ; Zaccaria 2008b, p. 30. Confróntese con Sotinel 2000, p. 269, nota 34.

10 C. Th. XVI, 10, 10 ; XVI, 10, 11.

11 Zaccaria 2008a, p. 195 ; Zaccaria 2008b, p. 31-32.

12 Sotinel 2011, p. 169.

13 Sotinel 2011, p. 164 y 174.

14 Sotinel 2011, p. 174.

15 Sotinel 2011, p. 176.

16 Beatrice 2008.

17 Beatrice 2011, p. 62. Algunos de los hitos principales de esta contienda, recuerda el autor (Beatrice 2011, p. 56-60), fueron : 1) la ley dictada en Aquileya el 16 de junio del 391 a través de la cual se prohibía la realización de sacrificios y la visita de los templos paganos (C. Th. XVI, 10, 11) ; 2) la ya aludida destrucción del *Serapeon* de Alejandría, organizada por el obispo de la ciudad, Teófilo, en connivencia con las autoridades imperiales ; 3) la batalla librada en los primeros días de septiembre del 394 en las orillas del río *Frigidus* entre las fuerzas del emperador Teodosio y las del usurpador Eugenio, presentada por la intelectualidad contemporánea como el episodio decisivo del enfrentamiento entre el cristianismo y la religión tradicional ; 4) la disposición del 10 de julio del 399 por la cual los emperadores Arcadio y Honorio ordenaban la demolición de los templos en las campañas (C. Th. XVI, 10, 16).

18 Beatrice 2011, p. 62.

19 Chrom. Aquil., *Sermo XXX*, 45-51 : *Primo ergo in paucis numero ecclesia fuit, post ascensionem Domini. Sed postea in tantum crevit ut totum mundum occuparet, non solum urbes, sed et diuersas nationes. Creditur a Persis, creditur ab Indis, creditur ab universo mundo. Quas gentes ad obsequium Christi non terror gladii aut metus imperatoris, sed sola fides Christi pacificas reddidit.* Esta y todas las traducciones subsiguientes son propias. En adelante aludiremos a los *Sermones* como « S. » y al *Tractatus in Mathaeum* como « Tr. ».

20 Beatrice 2011, p. 63-64.

21 Al respecto, remitimos a la primera nota de este trabajo.

22 Hieronymus Stridonensis, *Epistula CVII*, I-II.

23 MacMullen 1984, p. 6. Que las prácticas vinculadas a la religiosidad tradicional constituían un problema de orden público que ameritaba incluso la intervención de la autoridad romana todavía en las décadas posteriores a la oficialización del cristianismo se infiere, en efecto, del hecho de que la legislación imperial, que había ya prohibido la realización de sacrificios y la consulta de los presagios en los años 381 y 385 (C. Th. XVI, 10, 7 y C. Th. XVI, 10, 9), debiera insistir en la interdicción de la prácticas vinculadas a la religiosidad clásica en el 391 (C. Th. XVI, 10, 10 y C. Th. XVI, 10, 11), en el 392 (C. Th. XVI, 10, 12), en el 395 (C. Th. XVI, 10, 13) y, otra vez, en fechas tan tardías como los años 423 (C. Th. XVI, 10, 22 y C. Th. XVI, 10, 23) y 435 (C. Th. XVI, 10, 25).

24 MacMullen 1984, p. 82-83.

25 MacMullen 1984, p. 81.

26 MacMullen 1984, p. 81-82.

27 Nock 1988, p. 14. En similar sentido, MacMullen 1983, p. 183.

28 Nock 1988, p. 7.

29 Cracco Ruggini 1999, p. 855 y nota 6.

30 Esta disparidad entre el norte y el centro-sur se mantendría aún en la segunda mitad del siglo VI, período para el cual Lanzoni consigna, en su clásico y monumental estudio sobre el origen de las diócesis italianas, entre 53 y 57 diócesis para la Italia del norte y entre 197 y 214 para la Italia media e inferior (Lanzoni 1927, p. 1059 y 1068). En similar sentido, Guyon 1993, p. 96-97, quien añade que, en el norte de la Península, no todas las ciudades contaban con un obispo ni siquiera en el siglo VI, en tanto que en el centro-sur « l'organigramma ecclesiastico riproduce quasi esattamente la densità delle civitates ».

31 Cracco Ruggini 1999, p. 888-889. Esta extracción social del obispo tardoantiguo es confirmada, en sus rasgos esenciales, por el estudio prosopográfico (Sotinel 1997, p. 202).

32 Cracco Ruggini 1999, p. 892-896.

33 De acuerdo a Mutzenbecher (Maxim. Taur., p. XXXII-XXXV). Milena Puerari sitúa el inicio del episcopado de Máximo entre el 381 y el 398, en tanto que localiza su muerte entre el 417 y el 423 (Puerari 1999, p. 16-20), fecha esta última en la que coincide con Sara Petri (Petri 2003, p. 6). PCBE 1999, p. 1469 indica « (...397 – entre 408 et 423) ».

34 Maxim. Taur., *Sermo XCI*, 21-30 : *Vnde doleo quia, etsi uestra uos peccata non laeserint, uestrorum tamen uos scelera retinebunt. Praeter paucos enim religiosos uix cuiusque ager est inpollutus ab idolis, uix aliqua possessio a daemoniorum cultu habetur immunis. Vbique offenditur christianus oculus, ubique mens deuotissima uerberatur, quocumque te uerteris aut aras diaboli perspicis aut auguria profana gentilium aut pecudum capita adfixa liminibus, nisi quod ille sine capite est qui haec in re sua perspicit fieri nec emendat.*

35 Maxim. Taur., *Sermo XLII*, 22-24 : *Prosecutus etiam est de idolorum exsecranda cultura. Requiramus, ne ignorantibus nobis in possessione nostra sit idolum !*

36 Los sucesos de Val di Non nos son conocidos por tres fuentes : las epístolas I y II de Vigilio de Trento, editadas por Luigi Pizzolato (Pizzolato 2002, p. 146-169), el *Tractatus XVII* de Gaudencio de Brescia, editado por Ambrosius Glueck (CSEL LXVIII, 1936) y los sermones CV y CVI de Máximo de Turín, cuya edición hemos ya citado. Para una detallada descripción y análisis de los acontecimientos, véase Quacquarelli-Rogger 1985 ; Lizzi 1989, p. 59-96.

37 La localización temporal de su episcopado es discutida. Banterle lo sitúa, con muchas reservas, en algún momento entre los años 360 y 380 (Banterle 1987, p. 9-11). PCBE 1999, p. 2376, más cautamente aún, indica « (...après 356 – après 360 ?...) ».

38 Zeno Ver., *Tractatus 1*, 35, 30-33 : *Nunc scire debemus, quoniam iusti uitae perpetuae, impii aeterno sunt destinati supplicio nullaue eos cognitio exspectat ulterius, quoniam sint isti, quibus est iudicium praeparatum.*

39 Zeno Ver., *Tractatus 1*, 35, 36-45 : *Ambiguos utique Christianos designauit ac lubricos, qui inter pios impiosque sint medii nullam partem tenentes ad plenum, cum utramque tenere non desinunt. Fideles non sunt, quia habent aliquid infidelitatis insertum ; infideles non sunt, quia habent imaginem fidei, professione deo, factis saeculo seruientes. Volunt nosse legem, nolunt eius praecepta seruare. Signum salutare uenerantur et tamen a mysteriis daemonum non recedunt. Multos namque dei metus in ecclesia continet, sed tamen eos mundana uoluptas ad se trahit.*

40 Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 1, 21-23.

41 Zeno Ver., *Tractatus* 1, 38, 9-14 : *Sed curiositatem uestram bene noui. Veteris uitae usurpatione, quod qui l dem uobis ulterius non licebit, fortassis requiratis et a nobis, qua genitura quoue signo tam diuersos, tam plures, tam dispares una uno partu uestra uos peperit mater. Sicut paruulis morem geram sacrique horoscopi pandam tota breuitate secreta.*

42 Maxim. Taur., *Sermo XXX*, 20-30 : *Nam cum ante dies plerosque de uestris auaritiae cupiditate pulsauerim, ipsa die circa uesperum tanta uociferatio populi extitit, ut inreligiositas eius penetraret ad caelum. Quod cum requirerem, quid sibi clamor hic uelit, dixerunt mihi quod laboranti lunae uestra uociferatio subueniret, et defectum eius suis clamoribus adiuuaret. Risi equidem et miratus sum uanitatem, quod quasi deuoti christiani deo ferebatis auxilium –clamabatis enim, ne tacentibus uobis perderet elementum– ; tamquam infirmus enim et inbecillis, nisi uestris adiuuaretur uocibus, non possit luminaria defendere, quae creauit.*

43 Maxim. Taur., *Sermo XXXI*, 2-9 : *Ante dies prosecuti sumus, fratres, aduersus illos qui putarent lunam de caelo magorum carminibus posse deduci ; et eorum retudimus uanitatem qui non minus defectum patiuntur animi quam luminis patitur illa defectum. Quos et hortati sumus, ut praetermisso errore gentili tam cito ad sapientiam redeant, quam cito ad plenitudinem suam illa conuertitur ; et sicut uelociter illa lumen recolligit quod amiserat, ita festinanter isti fidem recipiant quam negarunt.*

44 Maxim. Taur., *Sermo LXIc*, 67-72 : *Sunt enim plerique christiani qui post acceptam fidem prioribus uanitatibus inuoluuntur ; et cum natalis dominici nobiscum gaudia procurarent, cum gentilibus kalendarum conuiuia ebriosa procurant ; cum benedictionem nobiscum diuinitatis acceperint, cum illis omina superstitiosa obseruant.* La misma acusación reaparece en los sermones LXIII, 2-9, 24-38 y XCVIII, 2-24.

45 Maxim. Taur., *Sermo XCVIII*, 51-62 : *Hoc autem quale est, quod interposita die tamquam in anni exordio uelut incipientes uiuere procedunt extra ciuitatem, ut auspicia colligant ominaque perquirant ; exinde totius anni sibi uel prosperitatem uel tristitiam metiuntur ? [...] Hoc etiam malis suis addunt, ut quasi de auspicatione domum redeunt ramusculos gestent in manibus scilicet pro omine, ut uel onusti ad hospitium redeant, non intellegentes miseri quod onusti quidem redeunt non sarcina munerum sed cumulo peccatorum.*

46 Maxim. Taur., *Sermo LXXII*, 42-47 : *Sunt enim quidam qui in tribulatione positi dicant malis artibus hostes uincere, isdem eos artibus debere superari, desperantes de deo a daemonibus uictoriam flagitantes. Miseri homines nesciunt, quid faciant quid loquantur. Dum enim rebus suis metuunt, obliui sunt religionis atque fidei.*

47 Noce 2012b.

48 Para la discutida cuestión del cristianismo aquileyense preconstantiniano, véase Bratož 1999.

49 Para lo que sigue, véase Noce 2012b, p. 143-160, con abundante bibliografía respecto de los debates existentes en torno a cada uno de los argumentos que a continuación exponemos.

50 Sobre este punto en particular, seguimos a Sotinel 2005, p. 96-97. Incluso cuando Aquileya no ha constituido objeto de sus indagaciones, de acuerdo a las investigaciones de Éric Rebillard podría sostenerse que tal circunstancia no daría cuenta de un escaso nivel de desarrollo del cristianismo en la ciudad sino tan solo de la indiferencia eclesiástica hacia la regulación de las prácticas funerarias y del culto de los muertos, ámbitos que, considerados pertenecientes a la esfera de lo profano, fueron dejados por la Iglesia a consideración de la familia del difunto durante toda la Antigüedad Tardía (Rebillard 1999, p. 1043-1044; Rebillard 2009, p. X-XII, 29).

51 Sotinel 2005, p. 91-96. A favor de una cronología temprana, en cambio, Mazzoleni 1982, p. 303 ; Ferrua 1994, p. 163.

52 Sotinel 2005, p. 97-104.

53 Sobre esto último, Pietri 1982, p. 127-132.

54 Seguimos aquí a Verzár-Bass 2000. Sin embargo, disentimos con la autora respecto de que también pueda sostenerse la vitalidad de los cultos de Beleno e Isis-Serapis en el curso del siglo IV, al menos a partir de la documentación por ella presentada (Noce 2012b, p. 155-156).

55 Véase especialmente Andreolotti *et altri* 1966 ; Pross Gabrielli 1975.

56 Tr. XLIX, 109.

57 Tr. V, 68-70 ; Tr. XLIII, 67-68 ; Tr. XLIX, 107-110.

58 Tr. XLIII, 68-69 : *onerati catenis criminum et compedibus peccatorum*. Otras referencias a la opresión de los *gentiles* por los pecados en Tr. XXXIX, 54-57 ; Tr. XLIV, 75-77, 87-89.

59 Tr. IV, 26-28 ; Tr. V, 68-70.

60 Tr. XLVII, 181-183.

61 Tr. X, 77-78 : *lapideo atque hebetes sensu corda durabant*.

62 S. XXXIII, 85-87 : *Populus uero gentium [...] in terra iacebat, quia idola terrena colebat, quia totum de terra, nihil de caelo sperabat*. En Tr. V, 66-68 se alude a la *cultura idolorum* practicada por los *gentiles* antes de su redención por Cristo.

63 Tr. XLIII, 69-72 : *non in ciuitate manebant, id est in ea conuersatione in qua lex erat et praecepta diuina, sed in monumentis, hoc est idolorum cultura, colendo memorias regum uel simulacra hominum mortuorum*.

64 Tr. X, 77.

65 Tr. XXXIX, 62-65 : *domum suam mundum istum significare cognoscitur, sacrilegiis gentium et superstitionibus idolorum atque omnibus peccatis pollutum quem indignum Deo esse testatur*.

66 Véase la nota siguiente.

67 S. XIX, 20-23 : *Haec quidem Iudaei et gentiles irrisionis fecerunt. Sed nunc caelesti mysterio haec ipsa gesta cognoscimus. In illis iniquitas operabatur ; in gentibus mysterium fidei et ratio ueritatis*.

68 S. XIX, 27-30 : *Genibus autem positus ut Deus adoratur. Induitur ergo purpura ut rex, cocco ut martyrum princeps, coronatur ut uictor, salutatur ut Dominus, adoratur ut Deus*. La predisposición natural de los *gentiles* hacia la fe se aprecia también en Tr. XXXIX, 40-45.

69 Tr. XVIII, 74-76.

70 Tr. XXXIX, 75-78 ; Tr. L A, 18-23.

71 S. III, 68-77 ; Tr. IV, 29-31 ; Tr. XXXIX, 68-78 ; Tr. XLIV, 84-91 ; Tr. XLIX, 124-127 ; Tr. L A, 18-23.

72 S. XII, 2-8 ; Tr. XV, 4-8 ; Tr. XLIII, 62-77.

73 S. XII, 8-12 : *Delatum est primum quidem Iudaeis merito patriarcharum, ex quorum genere descendebant. Sed quia oblatum sibi munus tantae gratiae respuerunt, diuersis gentibus ac nationibus salus ipsa donata est.* El mismo tópico reaparece en S. X, 61-65 ; S. XIV, 20-22, 51-54 ; S. XXIV, 59-63 ; Tr. IV, 64-68 ; Tr. VI, 31-37 ; Tr. X, 69-79 ; Tr. XXXIX, 81-90 ; Tr. XLIV, 75-91 ; Tr. XLVII, 174-195.

74 Tr. V, 46-48 : *qui quasi totius mundi legati electi, in muneribus quae obtulerunt, credulitatem omnium gentium ac fidei initia dedicarunt.*

75 S. III, 42-44 : *Ipse enim ad hamum Petri primus de mari piscis ascendit ; quia ipse, praedicante Petro, primus ex gentibus credidit.* Otras alusiones a la conversión de los gentiles en tiempos evangélicos en S. XIV, 20-22, 57-59 ; S. XXIV, 59-63 ; Tr. V, 66-70 ; Tr. VI, 31-37 ; Tr. XVI, 59-62 ; Tr. XLIII, 101-105, 153-154 ; Tr. XLVI, 81-88 ; Tr. XLVII, 174-181. Aún cuando no se hace referencia explícita, la adhesión de los gentiles a la nueva fe parece inferirse también de S. XIX, 89-91, donde se dice que *populus gentium, qui, licet quassatus a diabolo uideretur, a Christo tamen non confractus est, sed solidatus.*

76 S. XXXIII, 7-12 : *Debemus enim cantare « ei qui est », qui dudum cantabamus his qui non erant, id est diis gentium et simulacris idolorum. Sed uane tunc cantabamus, quia uana erant quae colabamus. Vane cantabamus cum turpia loquebamur, cum deos gentium laudaremus, cum illicitos et profanos amores deorum gentilium adstrueremus.*

77 Tr. L A, 39-41 : *Sic et ecclesia audito nomine Christi Filii Dei uenit ad credulitatem fidei cum multitudine credentium ex omnibus nationibus, id est saeculi in quo commorabatur relictis idolis suis.*

78 Tr. IX, 37-40 : *Et non dubium est in tunica Iohannis uocationem ecclesiae figuratam, quae ex diuersis nationibus uelut de pilis camelorum contexta est per Spiritum sanctum, per propheticam et apostolicam praedicationem.* Otras referencias a la construcción de la Iglesia a partir de los pueblos gentiles en S. X, 61-63 ; S. XIX, 59-65 ; Tr. X, 69-71 ; Tr. XVI, 56-59 ; Tr. XXXIX, 86-88 ; Tr. XLVII, 174-181.

79 Véase la nota 19.

80 Estos tópicos se presentan de modo condensado en algunos pasajes de la obra cromaciana, como en Tr. XXXIX, 40-90 ; Tr. XLIV, 75-91 ; Tr. XLVII, 174-195 ; Tr. XLIX, 107-127.

81 Tr. XVI, 53-56 : *Et uolabunt, inquit, in nauibus alienigenarum, mare simul depraedentes a solis ortu, et in Idumeam et in Moab primum manum immittent, filii autem Ammon primi obaudient et desolabit Deus mare Aegypti.*

82 Tr. XVI, 56-64 : *Naues ergo alienigenarum ecclesiae quae sunt ex gentibus congregatae significantur, per quas mare Aegypti, id est mundum istum, fide praedicationis diuinae apostoli*

depraedantur. Vnde filios Ammon primos obaudire dixit, id est Cornelium centurionem et qui cum eo ex gentibus primi praedicante Petro apostolo crediderunt. Desolari autem mare Aegypti proprie est errorem saeculi et idolorum culturam euerti, quod fit cotidie per apostolicam praedicationem.

83 En similar sentido, S. XIV, 51-53 ; S. XVII, 59-61 ; S. XLI, 119-125.

84 Cromacio da cuenta de diversos instrumentos a partir de los cuales se había conseguido y se conseguía la adhesión de los *gentiles* a la fe, a saber : la predicación de Juan y la fe de los apóstoles (Tr. IX, 54-56), la predicación evangélica (Tr. IX, 63-65), la palabra divina (Tr. XXXIX, 59-60), la palabra de la divina predicación (Tr. XXXIX, 75-78), la predicación de Cristo a través de sus apóstoles (Tr. L A, 21-23), la fe en Cristo (S. XXX, 49-51).

85 Tr. IX, 72-76 : *Ita plerique gentiles nullo doctrinae caelestis eloquio eruditi, antequam cognitionem diuinae legis accipiant, antequam ad fidem intra ecclesiam colligantur, dum naturali bono honestae in se uitae retinent suauitatem, siluestris mellis dulcedini comparantur.*

86 Tr. IX, 93-95 : *uitam melleam habentes, et sic de siluestri melle mel domesticum efficiuntur Domino ac Saluatori nostro.*

87 Tr. XXXII, 163-165 : *si Deus infidelium gentium curam gerens, bonitate sua uestitum eis terrestre largitur, quanto magis haec sanctis ac fidelibus suis praestare dignabitur.*

88 Esta noción aparece, en Tr. LIII, 152-154 además de Tr. XXXII, 163-165.

89 Tr. IX, 62-63 ; Tr. XXXII, 147-149 ; 171-172 ; Tr. LIII, 167-171 ; Tr. LV, 92-94.

90 Tr. LV, 103-105 ; 114-117.

91 Tr. LIII, 167-171.

92 Tr. LIII, 167-171.

93 Tr. LIII, 167-171 ; Tr. LV, 103-105.

94 S. XLI, 121.

95 Tr. XXII, 16-18. En similar sentido, Tr. XXXV, 80-81.

96 Tr. IX, 51-54.

97 Tr. XXXII, 147-153 ; 170-176.

98 Tr. IX, 51-54.

99 Tr. XXVII, 40-42 : *Ethnici enim homines putant multiloquentia uerborum facilius se a Domino impetrare posse quod postulant, sed hoc a nobis Dominus non exspectat.* Probablemente este pasaje,

claramente dependiente de *Mateo* 6, 7, sea el único de la obra cromaciana en que el autor no alude a los adeptos a la religiosidad clásica a partir del término *gentil*.

100 Tr. XXVI, 42-46.

101 Tr. LV, 92-94 ; Tr. LV, 99-101.

102 Tr. XLIII, 153-154 : *ex utroque populo credentes Christo saluati sunt et cotidie saluantur*. En igual sentido, S. III, 68-71, donde se dice que Cristo instruyó a Pedro para que no tuviese *uelut immundos et indignos* a los *gentiles credentes*. Del mismo modo, Tr. IV, 29-35.

103 *Gentiles, haeretici e Iudaei* son identificados como *infideles* en Tr. LIII, 152-154 : *In quibus manifeste omnes infideles, id est tam Iudaeos quam gentiles, quam etiam haereticos, significatos agnoscimus*.

104 Tr. XXXII, 147-153 : *In faeno autem agri quod dixit hodie esse et cras in clibanum mitti, gentes alienas a Dei cognitione atque omnes peccatores significatos agnoscimus [...]* ; *id est qui decidente flore uitae praesentis ac gloriae saecularis gaudent, huiusmodi homines quasi faenum aridum igni perpetuo destinantur*. En el mismo sentido, Tr. XLIII, 94-101.

105 S. II, 18-27 : *Hic ergo paterfamilias bonum semen seminat in nobis, id est uerbum fidei ac ueritatis, quod in sulcis animae nostrae aratro suae crucis infundit, ut radicante in nobis iustitia, dignos fructus fidei afferamus. Sed econtra inimicus superseminat zizania, id est semen iniquitatis perfidiae. Sed quibus superseminare inimicus huiusmodi semen possit, euidenter ostensum est. Cum dormirent, inquit, homines, tunc inimicus superseminat zizania, quos dormientes inuenerit, id est somno infidelitatis oppresos. Verum in fide uigilantibus surripere non potest*.

106 S. II, 37-41 : *postquam seminatum <fuerit> in se uerbum Dei, diaboli semen suscepit. Hic quidem, praedicante Philippo, ut textus praesentis lectionis ostendit, et crediderat et baptizatus fuerat in nomine Christi ; sed statim a diabolo uas perditionis effectus est*.

107 S. II, 71-77 : *In huius plane Simonis typo iamdudum de arca Noe coruum dimissum in perditionem cognoscimus. Et hic quidem receptus in arca Noe fuerat, id est in ecclesia Christi, cum credit et baptizatus est. Sed quia, <postquam> baptizatus est, mutari per Christi gratiam noluit, ut indignus foras eiectus est in perditione. Haec enim arca Noe, id est ecclesia, nescit in se huiusmodi retinere*.

108 S. II, 77-81 : *Denique et Iudam Scariothem in se haec arca suscepit ; sed quia mutari non meruit, uel potius quia in peccatorum suorum nigritudine, tamquam coruus, permansit, de apostolorum cymba, quasi de arca Noe, eiectus, diluuium aeternae mortis incurrit*.

109 S. II, 82-88 : *Vnde rogemus Dominum Iesum ne quis nostrum in ecclesia Domini coruus inueniatur, et foras missus depereat. Coruus est enim omnis immundus, omnis profanus, omnis haereticus, qui esse in ecclesia Christi non meretur. Certe, si quis nostrum mente adhuc coruus sit, quod non arbitror, oret Dominum, ut de coruo columba efficiatur, id est de immundo mundus, de profano fidelis, de impudicus castus, de haeretico catholicus*.

110 S. II, 106-108 : *Intus quidem secundum hominem uideris, sed secundum Deum, quem nihil latet, foris inueneris*.

111 Véase la nota 102.

112 Caseau 2008, p. 203.

113 Caseau 2008, p. 209-210.

114 Markus 2010, p. 357.

115 Véase la nota 76.

116 S. XVII, 39-46 : *Hoc tempus paschae est, de quo Moyses iamdudum ait ad populum dicens : Hic mensis primus erit uobis in mensibus anni. Sollemnitatem ergo temporis huius Moyses primum mensem nuncupauit et initium anni. Hoc enim tempore initium anni computare debemus, in quo initium salutis accepimus. Hunc enim mensem primum mensem nuncupare conuenit in quo saluati sumus a morte. Vnde multum errant gentiles qui mensem primum ianuarium esse existimant.*

117 S. XVII, 46-52 : *Quomodo ergo mensis ianuaris primus anni potest intellegi, cum in illo mense totus mundus quodammodo sine gratia inueniatur et aridus ? Illo enim in tempore non herbae in terra sunt, non flores in arboribus, non gemmae in uitibus. Primus ergo mensis non est ianuaris quo omnia moriuntur, sed tempus paschae quo omnia uiuificantur.*

118 S. XVII, 52-55 : *Nunc enim herbae pratorum uelut de morte resurgunt, nunc flores in arboribus sunt, nunc gemmae in uitibus, nunc iam ipse aer laetus est nouitate temporis, quo securus iam gubernator iter maris aggreditur. Mensis ergo primus uel tempus nouum hoc tempus paschae est, quo etiam ipsa mundi elementa innouantur.*

119 S. XVII, 63-65 : *hoc tempore ecclesia Dei uelut oues spiritales greges fidelium tamquam agnos procreat Christo, nutriens eos lacte uitae et potu salutis.*

120 S. XVII, 72-74 : *Vnde multum errant gentiles qui mensem primum uel tempus nouum ianuarium mensem existimant ; sed non mirum si errent in tempore qui errant in religione.*

121 S. XVII, 74-79 : *Sed nos qui uere tempus nouum hoc tempus paschae credimus, diem sanctum cum omni iocunditate et exultatione et alacritate animi celebrare debemus, ut congrue dicere possimus id quod in praesenti psalmo respondimus : Haec dies qui fecit Dominus, exsultemus et laetemur in ea.*

122 Tr. XLI, 259-262 : *In tertio autem figura populi ex gentibus credentis ostensa est, qui liberatus de saeculi errore et in aratro spei caelestis atque euangelicae fidei constitutus, commonetur ne rursum ad saeculum redeat, ut regno Dei possit dignus haberi.*

123 Tr. XVIII, 96-102 : *Infatuari autem eos ostendit, qui cum semel per fidem et sapientiam caelestem eruditi, fideles ac stabiles debeant permanere ; relictas fide et sapientia diuina, aut in haeresim ruunt, aut ad stultitiam gentilium redeunt. Et idcirco ait : Si autem sal infatuatum fuerit, in quo condietur ? Quia infatuari fraude diaboli huiusmodi homines, amissa fidei gratia, euanescunt.*

124 Tr. XVIII, 110-111 : *quia huiusmodi, iam non fideles ac domestici, sed proiecti ab ecclesia, ut extranei et fidei hostes habendi sunt.*

125 Tr. XVIII, 112-115.

126 S. IX, 20-22 : *in passere praeuaricator uel apostata significatur, qui relictā domo Dei, quod est ecclesia, ad montes transmigrat, id est ad cultum idolorum transitum facit.*

127 Tr. XXXV, 138-140 : *de ecclesia quoque nonnullos ad saeculi vitam transire et a fide ad perfidiam deuiare.*

128 Múltiples evidencias de tal circunstancia en MacMullen 1984 ; Markus 1990 ; más recientemente, Binazzi 2008.

129 S. III, 8-12 : *Sed nescio utrum hoc aliquis nostrum audire ab angelo meretur, qui neque ieiuniis, neque orationibus, neque eleemosynis deseruimus. Indictum est legitimum ieiunium nuper, pauci ieiunauerunt. Proceditur ad ecclesiam et fabulis potius uel terrenis negotiis quam orationibus uacatur.*

130 S. VI, 27-33 : *Possumus autem et oculum corporis, qui est in membris omnibus pretiosior, etiam rectorem ecclesiae significatum aduertere. In quo si clara fides, et lucida conuersatio fuerit, sine dubio omne ecclesiae corpus illuminat. Si autem prauus doctor et haereticus fuerit, manifeste huiusmodi doctor, uitae ac perfidiae suae exemplo, potest totum corpus tenebrosum efficere.* En el mismo sentido, S. XXXII, 86-103 ; Tr. XXIII, 69-85 ; Tr. XXXI, 39-47 ; Tr. LVI, 25-104.

131 Noce 2012c, p. 174-178.

132 Noce 2012a, p. 30-44.

133 Sobre la eficacia de tal recurso en la « conversión » de los paganos, MacMullen 1983, p. 185.

134 Tert., *Apologeticum*, XVIII, 4 : *fiunt, non nascuntur Christiani.*

Pour citer cet article

Référence électronique

Esteban Noce, « Paganismo e identidad cristiana en el *corpus* de Cromacio de Aquileya », *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* [En ligne], 126-1 | 2014, mis en ligne le 17 juin 2015, consulté le 01 février 2018. URL : <http://journals.openedition.org/mefrm/1900> ; DOI : 10.4000/mefrm.1900

Auteur

Esteban Noce

Universidad de Buenos Aires - esteban.noce@gmail.com