

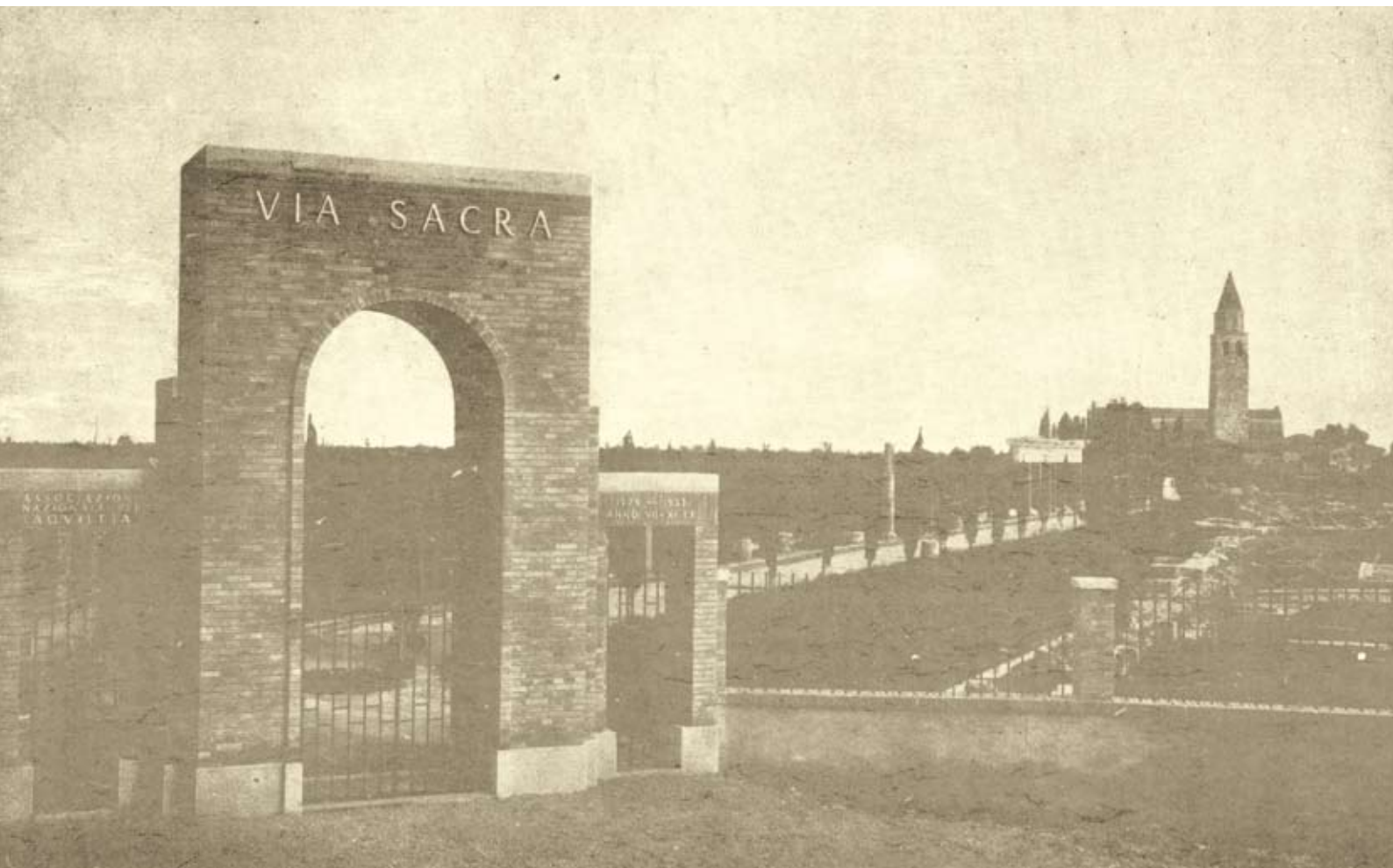


ASSOCIAZIONE NAZIONALE PER AQUILEIA

ANNO LXXXVII
2016

COPIA ELETTRONICA IN FORMATO PDF

RISERVATA AD USO CONCORSUALE E/O PERSONALE DELL'AUTORE
CONFORME AL DEPOSITO LEGALE DELL'ORIGINALE CARTACEO



AQVILEIA NOSTRA

International Journal of Ancient Studies on Northern Adriatic Regions

Direttore responsabile: Monika Verzár

Comitato scientifico: Jean-Pierre Caillet (Université Paris Ouest), Giovannella Cresci Marrone (Università Ca' Foscari Venezia), Reinhard Härtel (Karl-Franzens-Universität Graz), Francesca Ghedini (Università degli Studi di Padova), Robert Matijašič (Sveučilište Jurja Dobrile u Puli / Università "Juraj Dobrila", Pola), Andrea Saccocci (Università degli Studi di Udine), Marjeta Šašel Kos (ZRC SAZU- Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts - Institute of Archaeology), Monika Verzár (Università degli Studi di Trieste), Paul Zanker (Scuola Normale Superiore di Pisa)

Comitato editoriale: Monica Chiabà, Giuseppe Cuscito, Andrea Raffaele Ghiotto, Luciana Mandruzzato, Franca Maselli Scotti, Marta Novello, Marina Rubinich, Monica Salvadori, Paola Ventura, Luca Villa, Ella Zulini

Segreteria: Elena Menon

Peer-review: gli articoli e le note inviati per la pubblicazione ad «Aquileia Nostra» vengono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer-review di due esperti, di cui uno esterno al Comitato Scientifico e alla Direzione

In copertina: il portale della 'Via Sacra' sulla strada di Monastero. Immagine tratta da «Aquileia Nostra», 5-6, 1934-1935, coll. 79-80.

Il presente volume è stato pubblicato in collaborazione con



Ministero dei Beni e delle Attività Culturali

Soprintendenza Archeologia Belle Arti e
Paesaggio del Friuli Venezia Giulia

Polo Museale del Friuli Venezia Giulia



FONDAZIONE **AQUILEIA**

La rivista non assume responsabilità di alcun tipo circa le affermazioni e i giudizi espressi dagli autori.

Le riproduzioni dei beni di proprietà statale sono state effettuate su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali. Riproduzione vietata.



EDITORIALE

È con grande piacere che viene alle stampe il numero LXXXVII della rivista Aquileia Nostra, la cui denominazione è per la prima volta accompagnata da un nuovo sottotitolo, che punta a sancire la più ampia prospettiva – in senso territoriale e diacronico – che vuole caratterizzare la scelta dei contributi pubblicati a partire da questo volume.

Pur mantenendo come fulcro d'interesse il sito di Aquileia e le aree limitrofe, «Aquileia Nostra. *International Journal of Ancient Studies on Northern Adriatic Regions*». non è semplicemente una nuova etichetta che aggiorna la confezione, ma il rinnovato profilo di un “contenitore” editoriale che nel 1930 è nato con l'obiettivo di dare una giusta visibilità scientifica alle scoperte che proprio in quegli anni cominciavano a mettere in risalto l'importanza di un sito come quello di Aquileia. Ora la rivista si adegua a nuove prospettive e si apre a più ampi orizzonti transfrontalieri, dall'Adriatico alle Alpi (e in alcuni casi anche oltre), che vedono la partecipazione di studiosi di varie nazionalità e che toccano i più diversi ambiti delle discipline archeologiche.

Questo rinnovamento della rivista e dei suoi interessi scientifici si accompagna con l'ormai consolidato aggiornamento del sistema di diffusione degli articoli, ora accessibili in rete sulla piattaforma OpenstarTs (www.openstarts.units.it) dopo un breve periodo di “embargo” annuale e non più soltanto nella tradizionale versione a stampa. Ciò in linea con la volontà di veicolare nelle forme più attuali ed efficaci il sapere scientifico, che si avvale tra l'altro di un rigoroso sistema di revisione dei contributi.

Da questo numero, la cui uscita è stata ritardata dalle generali difficoltà economiche in cui versa il mondo delle associazioni culturali e, di conseguenza, dalle incertezze anche per l'Associazione Nazionale per Aquileia di reperire i fondi necessari alla pubblicazione, inizia inoltre una proficua collaborazione con la Fondazione Aquileia nell'ottica di un impegno comune volto a consolidare il ruolo centrale di Aquileia nella comunicazione della ricerca archeologica.

Monika Verzár

INDICE

CLAUDIO ZACCARIA, <i>Silvio Panciera (Venezia, 21 marzo 1933 - Roma, 16 agosto 2016)</i>	p.	5
ARMANDO DE GUIO, <i>“Archeologia della Guerra”</i> : caro nonno ti scrivo... ..	»	11
DANIEL BARIC, <i>Impero tardo romano e impero coloniale francese: una connessione balcanica intorno alla prima guerra mondiale</i>	»	43
FABRIZIO BISCONTI, <i>Arte cristiana ad Aquileia nella tarda antichità. Diario di viaggio</i>	»	53
DIANA DOBREVA, SABRINA ZAGO, <i>Lucerne tripolitane ad Aquileia</i>	»	65
ESTEBAN NOCE, <i>Supervivencias paganas en la Antigüedad Tardía: el testimonio del Sermo II de Cromacio de Aquileya</i>	»	81
NORME REDAZIONALI	»	102

ESTEBAN NOCE

SUPERVIVENCIAS PAGANAS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: EL TESTIMONIO DEL *SERMO* II DE CROMACIO DE AQUILEYA

1. INTRODUCCIÓN

En torno al año 400, en una epístola dirigida a la matrona romana Leta, Jerónimo de Estridón no dudaba en afirmar: “Está desolado el dorado Capitolio. Todos los templos de Roma están cubiertos de hollín y telas de arañas. Se conmueve la ciudad en sus cimientos y el pueblo, ante los templos semidestruidos, corre rebosante hacia las tumbas de los mártires”¹. Más de 1500 años después, aquel triunfalismo todavía resonaba en algunos manuales de historia eclesiástica, en los cuales el período comprendido entre el nacimiento del cristianismo y el año 313 podía aún ser definido como el “de las persecuciones de la Iglesia hasta su triunfo definitivo por el Edicto de Milán”². Hegemónica durante siglos, tal perspectiva ha sido superada en el curso de las últimas décadas gracias a estudios como *Religiosità popolare nell’Alto Medioevo*, de Oronzo Giordano³, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400*, de Ramsay MacMullen⁴, *The End of Ancient Christianity*, de Robert Markus⁵ o, más próximos en el tiempo, *Pagan Survivals, Superstitions*

and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature, de Bernadette Filotas⁶, y *La sopravvivenza dei culti tradizionali nell’Italia tardoantica e altomedievale*, de Gianfranco Binazzi⁷. Entre otros méritos, estos trabajos cuentan el de haber evidenciado las dificultades que la supervivencia del paganismo supuso para el proceso de expansión del cristianismo.

En las páginas siguientes, recurriremos insistentemente a la noción de “supervivencia del paganismo” así como a sus equivalentes “supervivencia de la gentilidad”, “vitalidad pagana” o “vitalidad gentil”. Por tales conceptos no entenderemos única ni principalmente la extensión en el tiempo de las prácticas piadosas exigidas por los diversos cultos practicados durante siglos a través de todo el Imperio, manifestaciones que, sin desaparecer por completo, disminuyeron marcadamente con el paso de las generaciones⁸. Procurando evitar una distinción que los propios autores patrísticos no realizaron⁹, consideraremos también “supervivencias paganas” a las creencias y a las prácticas seculares¹⁰ que, formando parte del bagaje cultural de los individuos —cristianos y

¹ Hier. Strid., *Ep. CVII, I: Auratum squallet Capitolium, fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt, mouetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos.*

² LLORCA 1951, p. 13. A partir de entonces, señalaba el autor, el Estado había introducido “en su legislación una serie de medidas, que significan la eliminación del paganismo de la vida pública y la declaración del Cristianismo como religión oficial. Esto condujo a la cristianización cada vez más profunda de las instituciones sociales y de toda la vida pública” (LLORCA 1951, p. 18). “Desde 392”, señalaba más adelante, “se puede afirmar que el paganismo estaba casi abolido en el Imperio romano” (LLORCA 1951, p. 125).

³ GIORDANO 1979.

⁴ MACMULLEN 1984.

⁵ MARKUS 1990.

⁶ FILOTAS 2005.

⁷ BINAZZI 2008.

⁸ FILOTAS 2005, p. 15.

⁹ FILOTAS 2005, p. 13.

¹⁰ Robert Markus entendió que, desde la perspectiva eclesiástica, el ámbito de lo secular era aquel existente entre las esferas de lo

no cristianos—, fueron paulatinamente condenadas por las autoridades eclesiásticas¹¹ ya se debiese a su incapacidad de distinguir unas de otras o al hecho de que la oposición de ambas a las exigencias de la Iglesia resultaba un elemento suficiente para anular sus especificidades.

Más allá de los matices circunstanciales que pudiesen existir con una u otra de las aseveraciones vertidas por los investigadores anteriormente evocados en cada una de las obras aludidas, nuestro alineamiento tras la perspectiva crítica por aquellos planteada es absoluto. Lo que motiva este trabajo no es, por lo tanto, la voluntad de cuestionar tales lineamientos teóricos. Nuestro objetivo, por el contrario, es el de contribuir a la consolidación del paradigma advirtiendo sobre el testimonio de un obispo cuya obra no ha sido hasta aquí tomada en cuenta al momento de considerar la supervivencia del paganismo junto a —y al interior de— el cristianismo tardoantiguo. Nos referimos a Cromacio de Aquileya, quien ocupó la cátedra episcopal de la metrópolis altoadriática al menos entre los años 392 y 406¹². En efecto, en tanto que abundan en los estudios antedichos los testimonios de supervivencia gentil procedentes de las obras de Máximo de Turín, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona, Pedro Crisólogo, León Magno y Cesáreo de Arlés —por mencionar aquellos referentes de la Iglesia tardoantigua y altomedieval infaltables en cualquier obra del género—, ni los *Sermones* ni los *Tractatus in Matthaeum* del obispo de Aquileya han

sido jamás evocados pese a contener, como procuraremos demostrar, indicios claros de vitalidad gentil entre los fieles locales.

La pregunta inevitable es, por supuesto, por qué. A nuestro entender, han contribuido a ello distintas circunstancias. El primer dato a tener en cuenta es que hasta mediados del siglo pasado se atribuían a Cromacio apenas 17 *Tractatus in Matthaeum* y una única homilía, aquella conocida como *Sermo de octo beatitudinibus*¹³. Como resultado de las investigaciones llevadas adelante por Joseph Lemarié y Raymond Étaix a partir de la década del '50¹⁴, el corpus cromaciano resultó considerablemente ampliado, derivando en la publicación de dos nuevos volúmenes del *Corpus Christianorum*¹⁵ que en conjunto atribuyen a Cromacio 45 sermones y 60 *Tractatus in Matthaeum* más el prólogo correspondiente¹⁶.

Aunque hace casi 40 años la obra del obispo de Aquileya consta de 108 piezas en lugar de las exiguas 18 con las que hasta entonces había contado, una segunda circunstancia pudo haber constituido un escollo para quienes se hubiesen aproximado a ella en busca de testimonios respecto de la supervivencia del paganismo. Nos referimos al hecho de que aquello que de su corpus ha llegado hasta nosotros pareciera tener el firme propósito de dificultar el acceso al trasfondo socio-religioso en el marco del cual se desarrolló su prédica. Los *Sermones* y los *Tractatus in Matthaeum*, por un lado, no dan cuenta de modo explícito de circunstancias de hecho; por

sagrado y de lo profano. Mientras que estas dos poseían evidentes connotaciones religiosas —constituyendo respectivamente “What was distinctively and exclusively derived from or related to Christianity, belonged to its essence” y “the un-redeemed and un-assimilable pagan residue which could not be shared, being essentially bound up with pagan religion”— lo secular, señalaba el autor, “can be spoken of without reference to religion”. En consecuencia, lo definía como el “area of shared culture, shared values, practices and traditions”, entendiendo que tal ámbito contenía desde la perspectiva cristiana “the culture and the institutions of the Roman world, an ever growing part of which Christians shared with their non-Christian neighbours” (MARKUS 2010, pp. 356-357).

¹¹ En un proceso que comprende desde el siglo IV hasta al menos el siglo VI, la tolerancia cristiana respecto del ámbito de lo secular tendió a desvanecerse, provocando lo que Robert Markus definió como “a narrowing in the range of the secular” (MARKUS 2010, pp. 359), tema central de su ya aludido *The end of Ancient Christianity* (MARKUS 1990).

¹² La *Chronica per extensum descripta*, aa. 46-1280 señala que *Chromacius episcopus Aquileiae consecratur anno Domini CCC° LXXXVIII°* (*Chron. ext. des.*, IV, XIII, 1588-1589). Seguimos la edición de *Rerum Italicarum Scriptores*, XII, parte I). La cronología tradicional ha aceptado este testimonio a partir de la presencia de Ambrosio de Milán en Aquileya en el año 388 (Ambrosius Mediolanensis, *Epistulae*, Extra Coll., 1, 1; Paulinus Mediolanensis, *Vita Ambrosii*, 22, D), entendiendo que aquella habría tenido como motivo la participación del obispo de Milán en el nombramiento del sucesor de Valeriano. Pese a ello, el testimonio de la *Chronica* debe ser relativizado en razón de su muy tardía redacción, en el curso del siglo XIV. La estadía de Ambrosio en la metrópolis puede haber respondido a cualquier otra circunstancia. En todo caso, resulta indudable que Cromacio era ya obispo de Aquileya en el año 392, puesto que entonces Jerónimo aludía a él como *episcoporum doctissimus* en el prólogo de su *Commentariorum in Abacuc prophetam libri duo*. También es claro que aún vivía en el año 406, cuando Juan Crisóstomo le dirigió una epístola (nr. 155 en *Patrologia Graeca* 52, 702-703) agradeciendo su intervención en el conflicto que enfrentaba al obispo de Constantinopla con la corte oriental. Respecto del fin de su episcopado, Pier Franco Beatrice ha recientemente cuestionado con sólidos argumentos la tradición que situaba la muerte de Cromacio entre los años 407 y 408. Propuso, en cambio, que su vida se habría extendido al menos hasta el año 415, cuando habría tomado parte en el concilio de Dióspolis, sin que resulte posible determinar si continuaba o no por entonces ocupando la cátedra episcopal de Aquileya (BEATRICE 2014, principalmente pp. 449-460).

¹³ De este estado de situación dieron cuenta el volumen 20 de la *Patrologia Latina* y el tomo 9 del *Corpus Christianorum*. Series Latina, editado por Anselm Hoste en el año 1957.

¹⁴ Lemarié sintetizó lo sustancial del proceso que condujo a la reconstrucción del corpus de Cromacio de Aquileya en una conferencia pronunciada el 3 de mayo de 1982 en la *Università di Bari*. El texto de dicha comunicación fue editado de manera póstuma en LEMARIÉ 2011.

¹⁵ *Chrom. Aq. opera* 1974; *Chrom. Aq. opera* 1977. Se siguen estas ediciones en todas las referencias a la obra de Cromacio. En adelante aludiremos a los *Sermones* como “S.”, en tanto que remitiremos a los *Tractatus in Matthaeum* con “Tr.”. Todas las traducciones son propias.

¹⁶ Debe añadirse a este número el *Tractatus L A*, publicado por Raymond Étaix en 1981 (ÉTAIX 1981, pp. 228-230).

otro, al momento de referir a la disidencia religiosa, ya se trate de *gentiles*¹⁷, de *haeretici*¹⁸ o de *Iudaei*¹⁹, priman los *topoi*, tornando de este modo complejo el contacto del investigador con la realidad histórica de la cual la obra de Cromacio fue resultado. De modo contrario, actores sociales de destacada importancia histórica en el contexto de su episcopado, como los bárbaros, son apenas perceptibles en sus escritos²⁰. Siendo así, la emergencia de la problemática planteada por la supervivencia de la gentilidad únicamente puede ser advertida en la obra del obispo de Aquileya por aquellos investigadores que no solo emprendan un estudio sistemático de sus escritos, sino también de los recursos heurísticos de naturaleza diversa que complementan e iluminan la lectura de los *Sermones* y de los *Tractatus in Matthaëum*. Volveremos en seguida sobre esta cuestión.

Pero subsiste un tercer problema, relativo al modo en que Cromacio y su obra han sido presentados ante el público. En efecto, existe una apreciación subjetiva por lo que refiere a la situación del cristianismo y a la supervivencia del paganismo en Aquileya durante las últimas décadas del siglo IV y las primeras del V que podría haber constituido un obstáculo prácticamente insalvable para los estudiosos que —como Giordano, MacMullen, Markus, Filotas y Binazzi— acaso hubiesen estado interesados en incorporar a sus análisis referencias a la obra de actores históricos diversos. Nos referimos a la opinión predominante en los más difundidos estudios pioneros sobre la obra cromaciana, de acuerdo a la cual el cristianismo se hallaba sólidamente asentado en la metrópolis altoadriática para finales del siglo IV, constituyendo el paganismo una realidad en lo esencial ajena a las circunstancias en que Cromacio desarrolló su actividad episcopal. Así, por ejemplo, Joseph Lemarié guardó completo silencio respecto de la supervivencia de la gentilidad en Aquileya en su edición de los *Sermones* en lengua francesa, trabajo que supuso la presentación ante el mundo académico de la obra de

Cromacio apenas reconstruida²¹; Giuseppe Cuscito, tratando sobre la polémica contra los *gentiles* en el período patrístico, afirmó por su parte que “come Girolamo, anche il vescovo di Aquileia doveva ritenerla ormai esaurita”²². Es cierto que otro influyente autor, Giulio Trettel, aseveró en sentido contrario que en el contexto en que Cromacio desarrolló su episcopado “Aquileia contava numerosi pagani”²³. Sin embargo, puesto que no refirió ni a un solo testimonio heurístico que refrendase su categórica afirmación, esta habría resultado escasamente verosímil para todo lector criterioso²⁴.

Solo en el curso de los últimos años se evidenció un interés renovado por el estudio de la gentilidad en Aquileya y de su impacto sobre la obra de Cromacio²⁵. Sin embargo, la valía de los trabajos resultantes es muy dispar en función de la mayor o menor sistematicidad con que los *Sermones* y los *Tractatus in Matthaëum* fueron abordados, así como del modo en que su contenido ha sido o no articulado con recursos heurísticos de naturaleza diversa²⁶. Ninguno de ellos, cabe decirlo, demostró particular interés por el *Sermo* II.

Las pocas referencias específicas al sermón que aquí abordamos están contenidas en estudios orientados al conocimiento de la liturgia aquileyense. En virtud de tales objetivos, se trata de breves alusiones que no se detienen en la consideración del contexto socio-religioso subyacente a la homilía. Vittorio Cian, por ejemplo, se concentró por completo en la primera sección del sermón, aquella en que Cromacio comentaba la parábola de la buena semilla y la cizaña. Con relación a ella, entendió que el *Sermo* II advertía “a coloro che sono stati chiamati una volta a rinascere in Cristo” para que mantuviesen “necessariamente l'impegno della vigilanza, onde non lasciarsi vincere «novamente» dal male”²⁷. Flavio Placida, por su parte, arribó a similares conclusiones al afirmar que la apelación a la figura de Simón mago por parte de Cromacio constituía un recurso para instruir a

¹⁷ NOCE 2014a, 327-331.

¹⁸ NOCE 2012a, pp. 174-181; NOCE 2014b.

¹⁹ NOCE 2012b, pp. 30-47; PÉGOLO, NOCE, LAHAM COHEN 2013, pp. 161-166. Para un análisis de la documentación literaria y material tradicionalmente interpretada como testimonio de conflictos empíricos con la comunidad judía de Aquileya, véase NOCE 2013a. Una lectura en clave tópica de algunos pasajes de la obra de Cromacio a los que se ha con frecuencia apelado en procura de refrendar la hipótesis del conflicto puede apreciarse en NOCE, 2013b; NOCE 2015.

²⁰ Al respecto, véase, NOCE 2017.

²¹ LEMARIÉ, TARDIF 1969.

²² 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). Cf. CUSCITO 1989b, pp. 18-19.

²³ TRETTEL 1984, p. 21.

²⁴ En su edición castellana de los *Tractatus in Matthaëum* José Granados y Javier Nieva retomaron acriticamente la afirmación de Trettel al afirmar que “Aquileya contaba todavía con numerosos paganos”. Tampoco respaldaron su comentario en recurso heurístico alguno (GRANADOS, NIEVA 2002, p. 14).

²⁵ CRACCO RUGGINI 2008 (retomando las afirmaciones tiempo atrás realizadas en CRACCO RUGGINI 1977); ZACCARIA 2008a; ZACCARIA 2008b; SOTINEL 2011; BEATRICE 2011.

²⁶ Para una exposición y evaluación exhaustiva de cada uno de los estudios aquí referidos, véase NOCE 2012c, pp. 138-143; NOCE 2014a, pp. 319-322.

²⁷ CIAN 1996, p. 82.

sus oyentes respecto de la “vera modalità di essere presente nella Chiesa di Cristo” y destacar “la grandezza della misericordia di Dio attraverso la Chiesa”, la cual “custodisce la salvezza degli uomini”²⁸. Si bien, como se observa, ambos autores percibieron que subyacía a la homilía una reflexión respecto de la necesidad de no claudicar en la fe, ni uno ni otro se preguntaron si la instrucción dirigida por Cromacio a sus oyentes formaba parte de la enseñanza eclesiástica ordinaria o, por el contrario, la condición cristiana de los fieles aquileyenses proveía razones empíricas para su desarrollo.

Ante dicho estado de situación, este trabajo se propone advertir, como hemos ya dicho, sobre la necesidad de incorporar a Cromacio de Aquileya entre los referentes eclesiásticos tardoantiguos cuya obra brinda testimonio de la vitalidad del paganismo hacia finales del siglo IV y/o comienzos del V. A través del análisis de su *Sermo* II, sostendremos que el obispo de la metrópolis altoadriática manifestaba una evidente preocupación por la posibilidad de que existiesen entre los miembros de su feligresía individuos cuya aproximación a la nueva fe hubiese constituido, por retomar los clásicos conceptos de Arthur Nock, un acto de adhesión y no, como él esperaba, de conversión cabal²⁹, conservando creencias y

prácticas que, ya fuesen de origen gentil o secular, debían ser tenidas por paganas desde la perspectiva eclesiástica.

Previamente al análisis del sermón en cuestión, realizaremos unas breves consideraciones respecto de la situación en que el proceso de cristianización y su contraparte, la supervivencia de la gentilidad, se hallaban en Aquileya y sus alrededores en el marco histórico en que Cromacio asumió la cátedra episcopal de la ciudad. Al hacerlo, procuramos recuperar un contexto de fundamento arqueológico y epigráfico en diálogo con el cual la obra del obispo pueda ser analizada.

2. LOS LÍMITES DE LA CRISTIANIZACIÓN EN EL TERRITORIO AQUILEYENSE

La presencia del cristianismo en Aquileya al menos desde tiempos constantinianos resulta fuera de toda duda³⁰. Dan cuenta de tal circunstancia, entre muchos otros testimonios de naturaleza diversa³¹, la construcción del complejo teodoriano en torno al año 320³², la existencia —aunque exigua— tanto de inscripciones musivas y funerarias³³ como de esculturas cristianas³⁴ pasibles de ser datadas a lo largo

²⁸ PLACIDA 2005, pp. 147-148.

²⁹ En 1933, Arthur Nock definió la conversión 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”. En tanto, el autor caracterizó a la adhesión como la “acceptance of new worships as useful supplements and not as substitutes” (NOCK 1988, p. 7).

³⁰ Respecto del cristianismo en Aquileya antes de Constantino, véase BRATOŽ 1999.

³¹ A modo de ejemplo, aludamos al recientemente publicado artículo de Gemma Sena Chiesa en que se documenta la presencia de ciertos símbolos cristianos —el crismón y la imagen del Buen Pastor— en diversos objetos de uso cotidiano, gemas, decoraciones musivas y epígrafes pasibles de ser datados en el curso del siglo IV (SENA CHIESA 2012-2013, pp. 361-368). La propia autora manifiesta reservas respecto de que resulte adecuado atribuir carácter cristiano a un reducido conjunto de gemas preconstantinianas decoradas con imágenes de anclas, peces, pescadores y Orfeo entre los animales (SENA CHIESA 2012-2013, pp. 359-361): “Che i possessori degli anelli cui erano appartenute le gemme sopra descritte fossero cristiani ed avessero scelto le iconografie come immagini criptate della loro fede, non può essere naturalmente che una congettura” (SENA CHIESA 2012-2013, p. 360). La única excepción estaría representada por “una corniola, che appartiene al grande insieme delle figurazioni glittiche raccolte nel gruppo «fish and cross», ritenuto chiaramente cristiano” y cronológicamente localizable hacia fines del siglo III (SENA CHIESA 2012-2013, pp. 360-361).

³² La bibliografía respecto del complejo teodoriano es ingente. Un amplio repertorio de estudios referidos a sus elementos constitutivos, a sus fases constructivas, a su decoración y a la historia de las excavaciones, cada uno de ellos provisto de abundante bibliografía, en CUSCITO, LEHMANN 2010. Por último y en específica referencia a su primera fase constructiva, VILLA 2012-2013.

³³ No hay discusión respecto de que corresponden al siglo IV los epígrafes musivos relativos al obispo Teodoro conservados respectivamente en el aula sur y en el aula norte del complejo teodoriano. Tampoco por lo que refiere a aquellos de *Ianuarius* y del sujeto aludido con el vocativo *Cyriace*, ambos atesorados en el pavimento musivo del aula norte. Diferente es la situación por lo que atañe a la datación del extenso corpus de epigrafía funeraria cristiana de Aquileya, compuesto, de acuerdo a Claire Sotinel, por 429 inscripciones (SOTINEL 2005, p. 91, nota 96). Se ha debatido respecto de si la mayor proporción de tales epígrafes correspondería al pleno siglo IV (MAZZOLENI 1982, p. 303, FERRUA 1994, p. 163; CUSCITO 2002, p. 259. Por último, MAZZOLENI 2013, p. 131) o, como ha sostenido Claire Sotinel, al tránsito entre el siglo IV y el V (SOTINEL 2005, pp. 92-93). De las doce inscripciones funerarias cristianas datadas de Aquileya, ocho corresponden al siglo IV: *Inscr. Aq.*, nrr. 2935 (año 317 o 330), 2936 (año 336), 2913 (año 352), 2937 (año 366), 2938 (año 382), 2939 (año 391) y 2940 (año 392) y CIL V, 8613 (también del año 352) (FERRUA 1994, pp. 163-164, seguido por CUSCITO 2002, pp. 258-259). Claire Sotinel, por su parte, (SOTINEL 2005, pp. 91-93, notas 104 y 108) modificó mínimamente esta nómina al no incluir en ella CIL V, 8613 y añadir una inscripción del año 398 —no identificada por la autora—. Seguramente cristianas y pertenecientes al siglo IV son también *Inscr. Aq.*, nr. 2924 y, aunque no propia del ámbito de la epigrafía funeraria, *Inscr. Aq.* 2905. En 1974, Bruna Forlati Tamaro (FORLATI TAMARO 1974 pp. 205-207) había dado cuenta solo de seis inscripciones pertenecientes al siglo IV, correspondientes a *Inscr. Aq.*, nrr. 2936, 2913, 2937, 2938, 2939 y 2940. Con específica referencia a la epigrafía musiva y funeraria cristiana de Aquileya correspondiente al período constantiniano, véase CUSCITO 2012-2013. Para una introducción rica en debates y bibliografía a la epigrafía funeraria cristiana aquileyense, véase VERGONE 2007.

³⁴ De acuerdo a Renata Ubaldini (UBALDINI 2008, pp. 358-360), si se evita asignar acriticamente identidad cristiana a las esculturas con iconografía del Buen Pastor (Cfr. UBALDINI 1983, pp. 181, 188-192, donde la autora incluía tales imágenes entre las esculturas

del siglo IV y el funcionamiento en la ciudad, en tiempos del obispo Valeriano, de un *seminarium* del que formaron parte Cromacio, Rufino de Concordia y Jerónimo de Estridón entre otras importantes personalidades eclesiásticas del período ³⁵.

Pero la presencia de la nueva fe en Aquileya al menos desde las primeras décadas del siglo IV no implica que la cristianización de la ciudad y de sus alrededores se hallase consumada hacia finales de la centuria. La superficialidad de la penetración cristiana y la vitalidad que para entonces experimentaba la gentilidad sugieren más bien lo contrario.

Respecto de la primera, debemos decir que, para finales del siglo IV y comienzos del V, el proceso de cristianización evidenciaba en Aquileya limitaciones constatables al menos en dos aspectos: por un lado, la Iglesia local mostró escaso dinamismo por lo que a la ocupación del espacio público respecta al menos hasta el momento en que Cromacio asumió el episcopado; por otro, diversos indicios sugieren que la cristianización de la aristocracia local fue epidérmica a lo largo de los siglos IV y V.

Consideremos en primer lugar la cristianización del paisaje urbano. Si se toma en cuenta la cronología más baja atribuida por los investigadores a cada uno de los implantes paleocristianos de la ciudad, se concluye que la presencia del cristianismo en la topografía local hacia las décadas finales del siglo IV se limitaba al complejo teodoriano, erigido en torno al año 320. Sí, por el contrario, se acepta en cada uno de los casos la cronología más alta, se llega a la conclusión de que fue precisamente durante el episcopado de Cromacio cuando la multiplicación de los edificios de culto cristiano tuvo lugar en la ciudad ³⁶. En el primer caso, estamos frente a un cristianismo estático durante todo el siglo IV por lo que a la ocupación de espacios se refiere; en el segundo, nos encontramos hacia finales de la centuria con una cristianización apenas incipiente. En cualquiera de los dos escenarios, pues, la cristianización del paisaje urbano de Aquileya constituía una empresa en curso de desarrollo cuando Cromacio asumió el episcopado.

Pasando ahora a observar el nivel de compromiso exhibido por la aristocracia local con la fe cristiana, cabe decir que parece haber sido poco significativo durante el siglo IV e incluso el V de acuerdo a las consideraciones realizadas por Claire Sotinel y Charles Pietri a partir del análisis epigráfico. En efec-

to, el estudio de las inscripciones funerarias paleocristianas de Aquileya permitió a Sotinel llamar la atención sobre dos circunstancias: lo llamativamente exiguo que resulta el número de epitafios cristianos pertenecientes a los miembros de la elite local y la debilidad del compromiso exhibido en ellos con la nueva fe ³⁷. Pietri, por su parte, sostuvo conclusiones similares por medio del análisis de los epígrafes musivos conservados en las basílicas erigidas en la metrópolis durante los siglos IV y V. En tanto que en otras ciudades de la región —Grado, Trieste— se aprecia la presencia de presbíteros, diáconos, lectores y notarios entre los individuos que contribuyeron con su riqueza a la decoración de los pavimentos, no se constata que nada similar haya sucedido en Aquileya ³⁸. De esto puede inferirse que, en la metrópolis altoadriática, la aristocracia local evitó consagrar su propia vida al servicio de la Iglesia aun cuando contribuyó al desarrollo de la institución eclesiástica aportando su dinero para la construcción y decoración de edificios de culto.

Respecto de la supervivencia del paganismo, debe en primer lugar decirse que no todos los fenómenos que a primera vista parecerían dar cuenta de tal circunstancia efectivamente lo hacen. Hemos anteriormente dicho que entendemos por supervivencia pagana tanto las expresiones piadosas relativas a los diversos cultos por siglos existentes en el Imperio romano como aquellas prácticas y creencias que, pertenecientes al ámbito de lo secular, fueron paulatinamente asimiladas a la esfera de lo estrictamente gentil por las autoridades eclesiásticas. En el marco de la documentación arqueológica y epigráfica, constituyen testimonios de lo primero la frecuentación de templos dedicados a divinidades diversas y la realización de ofrendas votivas en honor de aquellos mismos sujetos. En tales acciones, la penetración del individuo en la esfera de la religión es evidente. Entre las prácticas no culturales, es necesario discernir qué maneras en origen seculares de vincularse con fuerzas y/o entidades sobrenaturales ajenas a la mediación eclesiástica corresponde que sean tratadas como supervivencias paganas y cuáles, no habiendo trascendido el ámbito de lo cultural, no ameritan tal calificación. En procura de ello, consideramos aquí que el indicio de que una práctica o creencia secular ha devenido pagana desde la perspectiva eclesiástica es el hecho de que haya ameritado la sanción legislativa o discursiva por parte de las autoridades de

cristianas), corresponderían al siglo IV menos de una decena de testimonios, consistentes todos ellos en fragmentos de sarcófagos excepción hecha del relieve representando los bustos enfrentados de Pedro y Pablo.

³⁵ Al respecto, véase SCHOLTZ 1970. Rufino calificaba la experiencia aquileyense como un *monasterium* (Tyr. Ruf., *Apol.*, 1, 4).

³⁶ Resulta imposible aludir aquí a cada uno de los hitos del debate existente respecto de la datación de las distintas basílicas paleocristianas de Aquileya. La cuestión es ampliamente tratada en CUSCITO 2009, cap. 3 (= CUSCITO 2004). Para una presentación sucinta de la discusión, véase NOCE 2012c, pp. 144-151.

³⁷ SOTINEL 2005, pp. 97-104.

³⁸ PIETRI 1982, pp. 127-132.

la Iglesia; las conductas sobre las que aquellas no parecen haber manifestado mayores inquietudes, en tanto, habrían permanecido dentro de la esfera de lo secular. Dicho esto, veamos qué evidencias de supervivencia gentil encuentran testimonio arqueológico y/o epigráfico en el período y en el área de nuestro interés. Comencemos por considerar los alrededores de Aquileya para luego detenernos en la propia metrópolis.

Como indicó, Aurora Cagnana, pese al “impegno profuso” de la Iglesia, en las áreas rurales del territorio correspondiente a la actual región Friul-Venecia Julia se registran, al menos para los siglos IV y V, “numerosi indizi di una notevole resistenza, da parte dei rustici, ad abbandonare i loro culti tradizionali”³⁹. Tal circunstancia es evidente en el territorio correspondiente a la actual comuna Duino-Aurisina, donde el arribo de la nueva fe solo se constata en el curso de la primera mitad del siglo V pese a que, en la zona de la desembocadura del río Timavo, a unos 25 kilómetros al oeste de Aquileya, se habían desarrollado durante siglos prácticas cultuales en honor de Minerva, la *Spes Augusta*, Hércules Augusto, Saturno, Mitra y otras divinidades difíciles de precisar⁴⁰. Al menos para el caso del culto de Mitra, sabemos que este mantenía su vitalidad incluso en tiempos cromacianos⁴¹, tal como testimonia el hallazgo de monedas acuñadas bajo Teodosio, Arcadio y Honorio en el mitreo encontrado en el área durante los años '60 del siglo XX⁴². El cese de sus actividades fue consecuencia de la violenta

destrucción del sitio, acaso como consecuencia del arribo del cristianismo a la región, circunstancia documentada por la contemporánea construcción de una basílica de considerables dimensiones en honor de San Giovanni a 500 metros de allí⁴³. La construcción del templo cristiano habría procurado, a decir de Cagnana⁴⁴, la *exauguratio* de un santuario pagano previamente existente en el sitio⁴⁵, presumiblemente dedicado a Saturno o a una divinidad local —acaso el Timavo⁴⁶— con aquel asimilada.

Testimonio de la pervivencia de costumbres gentiles brinda también el hallazgo en Sammardenchia, situada poco más de 30 kilómetros al norte de Aquileya, de una laminilla áurea pasible de ser datada en el siglo IV. La pieza, de evidente contenido mágico de acuerdo a las *voces magicæ* en caracteres griegos en ella inscriptas —*Akrammachamari, Semesilam, Sesengenbarpharangês*, el palíndromo *Ablanathanalba, Iaô, Sabaôth*—, se disponía enrollada al interior de un pequeño cilindro con apliques para ser colgado del cuello en función de amuleto⁴⁷. Que el empleo de tales objetos, a decir de las autoridades eclesiales, trascendía la esfera de lo secular lo testimonia el hecho de que, como ha señalado Filotas, su uso haya merecido abundantes sanciones legales y discursivas por parte de diversos referentes de la Iglesia durante toda la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media⁴⁸.

Diversas inscripciones votivas y pendientes-amuleto testimonian la supervivencia del paganismo también en la propia ciudad de Aquileya⁴⁹. Respecto de

³⁹ CAGNANA 2003, p. 220.

⁴⁰ CUSCITO 1976; MASELLI SCOTTI 1979, pp. 371-381.

⁴¹ A Bruno Callegger se debe la presentación más reciente y exhaustiva del material numismático recuperado en el mitreo. En consideración de 522 piezas, el autor ha sostenido que su cronología “porta al più tardi alla metà del secolo V, quando forse questi santuari furono distrutti o quanto meno il culto del dio o di altre antiche divinità si trovava in una fase di definitiva regressione” (CALLEGGER 2010, p. 191).

⁴² Sobre el mitreo del Timavo, véase particularmente ANDREOLOTTI, DUDA, FARAONE, GOMBASSI, OSEDA, STRADI 1966; STACUL, 1971-1972; PROSS GABRIELLI 1975; STACUL 1976; CUSCITO 1976, pp. 60-62.

⁴³ Sobre la basílica del Timavo, MIRABELLA ROBERTI 1976. Gisella Cantino Wataghin ha cuestionado la cronología establecida por Mirabella Roberti en CANTINO WATAGHIN 2001, pp. 307.

⁴⁴ CAGNANA 2003, p. 223.

⁴⁵ En el año 1950, en ocasión de la restauración de la iglesia de San Giovanni, fue localizado en las proximidades de un muro subyacente al edificio un *mortarium* datable en época republicana o en el primer período augustal. En él se repite cuatro veces la inscripción NVMEN/SATVRNI. Se trataría de un objeto litúrgico cuyas considerables dimensiones (52 centímetros de diámetro) excluyen la posibilidad de que hubiese sido transportado hasta allí desde lejos, por lo que se piensa que la sede del culto se habría localizado precisamente en aquel sitio sobre el cual se erigió luego la iglesia cristiana (MASELLI SCOTTI 1978, cc. 9-10). Silvia Pallecchi, por el contrario, ha interpretado la inscripción como un mero sello de autor, NVMEN(I) SATURNI(NI), desligándolo de toda relación con Saturno (PALLECCHI 2002, p. 36, nota 12).

⁴⁶ Al respecto, véase BERTACCHI 1967; BRUSIN 1968; MASELLI SCOTTI 1978, c. 18; MASELLI SCOTTI 1979, p. 373.

⁴⁷ MALTOMINI 2002, pp. 47-49; BOTTINI 2002, pp. 41-44.

⁴⁸ FILOTAS 2005, pp. 252-256.

⁴⁹ Excluimos voluntariamente de este elenco de supervivencias paganas en Aquileya atestiguadas por el registro arqueológico y epigráfico tanto el empleo de clípeos con la imagen de diversas divinidades del panteón romano en la ornamentación de una villa imperial durante las primeras décadas del siglo IV (según la hipótesis de Giulia Mian, MIAN 2004, pp. 490-493) como la recuperación y colocación en el foro, a mediados de la centuria, de sendas estatuas representando a Hércules y a Concordia, acción patrocinada por el *vir clarissimus Septimius Theodulus*, primer gobernador cristiano de la provincia *Venetia et Histria* (ZACCARIA 2000, pp. 96-101). El proceder de *Septimius Theodulus* no sería más que otro testimonio de la voluntad de los mandatarios cristianos de diversas ciudades del Imperio de “manifestare anche con questo mezzo il loro lealismo verso le istituzioni romane e il loro rispetto per le manifestazioni artistiche della cultura pagana” (ZACCARIA 2000, p. 105). Siendo que la iconolatría no fue una cuestión que haya despertado la preocu-

aquellas, cabe decir que algunos epígrafes hallados en el territorio urbano o apenas por fuera del recinto amurallado demuestran que ciertos cultos, como el de Diana-Némesis⁵⁰ y el de Júpiter⁵¹, gozaban aún de vitalidad en la ciudad durante el siglo IV. Argumentos a nuestro entender menos consistentes se han presentado para prolongar de igual modo en el tiempo la devoción de la población local hacia Beleno⁵², Isis-Serapis⁵³ y Mitra⁵⁴. Con relación a los pendientes, añadamos que han sido recuperados en la ciudad al menos cinco de ellos⁵⁵. Si bien sus contenidos son al día de hoy desconocidos, en atención a sus características morfológicas resulta evidente que se trata de objetos a los que se les atribuía, como a aquel de Sammardenchia, funciones mágicas. Al menos uno de ellos ha sido datado hacia finales del siglo IV en consideración de su similitud con el ejemplar que forma parte del tesoro de Thetford, conservado en el *British Museum*⁵⁶. En el *Museo Archeologico Nazionale* de Aquileya se conserva, por otra parte, una matriz para la realización de los estuches, lo que haría de la ciudad un centro de producción de este tipo de colgantes⁵⁷.

De este modo, el análisis de los testimonios arqueológicos y epigráficos sitúa a Aquileya — como ha bien expresado Annalisa Giovannini — en el cuadro general de una época en la que el paganismo, para entonces tradicionalmente considerado en decadencia y sin más destino que la definitiva extinción, mostraba, por el contrario, una considerable vitali-

dad⁵⁸. Esto resulta lógico si consideramos que “la svolta costantiniana non si operò in un anno, il 313, ma occupò almeno tutto il IV secolo nel passaggio dei cristiani da una situazione di élite spirituale e di minoranza perseguitata a una situazione di maggioranza alleata del potere politico, da «contro cultura» a cultura egemone”⁵⁹, como señaló Giuseppe Cuscito recientemente.

¿Qué tipo de cristianización resultaba posible, pues, en tal coyuntura? Probablemente la comunidad cristiana liderada por Cromacio haya sido testigo de conversiones cabales, en las cuales las antiguas prácticas y creencias de origen gentil y/o secular fueron definitivamente abandonadas en procura de la completa asunción de las implicancias que, desde la perspectiva eclesiástica, exigía el paso a la nueva fe. Pero la coyuntura podría haber suscitado también casos de conversiones imperfectas, de adhesiones, en los cuales no resultaban evidentes ni las implicancias dogmáticas y prácticas de la fe abrazada ni la consecuente necesidad de renunciar a antiguos y arraigados usos y costumbres que habían formado parte, desde tiempos inmemoriales, del acervo cultural de los individuos.

El *Sermo* II de Cromacio de Aquileya, como procuraremos demostrar a continuación, testimonia la preocupación del obispo por el hecho de que esta segunda condición pudiese afectar a algunos de los fieles locales.

pación de las autoridades eclesiásticas, ambas iniciativas deben ser comprendidas, según entendemos, como pertenecientes al ámbito de lo secular.

⁵⁰ *Inscr. Aq.*, nr. 179, 320 y 324.

⁵¹ *Inscr. Aq.*, nr. 262. Lettich, por su parte, relaciona la pieza con el asedio al que Aquileya fue sometida por Maximino el Tracio en el año 238, datándola en el siglo III (LETTICH 2003, nr. 11). En igual sentido que Lettich, BUORA 2000, p. 33.

⁵² La célebre dedicatoria efectuada por Diocleciano y Maximiano en honor de Beleno (*Inscr. Aq.*, nr. 127), no datable más allá del año 305, constituye “una delle ultime, se non l’ultima” de las más de 50 inscripciones referidas a tal divinidad, como sostuvo Maurizio Buora (BUORA 2000, pp. 35). Evocando únicamente este documento, Monika Verzár-Bass se ha mostrado sin embargo a favor de extender el culto de Beleno en Aquileya “forse fino al V secolo” (VERZÁR-BASS 2000, p. 151).

⁵³ Monika Verzár-Bass no dudó en asignar “la soppressione del culto di Serapide e Iside ad Aquileia ai tempi di Rufino” (VERZÁR-BASS 2000, p. 158). Ante la falta de testimonios positivos de que el culto hubiese subsistido hasta entonces, acaso resulte más prudente la propuesta de Annalisa Giovannini, quien señaló que “Il momento di maggior fioritura del culto se registra tra II e III secolo d.C., analogamente con altri centri di propulsione: non si hanno a disposizione dati che con immediatezza riguardino la dismissione del santuario, che viene, come accennato, attribuita in maniera definitiva a Rufino” (GIOVANNINI 2013, pp. 103-104).

⁵⁴ Datable entre finales del siglo III y el año 305, la dedicatoria realizada por Diocleciano y Maximiano en honor del Sol (*Inscr. Aq.*, nr. 354) reviste poca utilidad al momento de conocer la situación del culto para tiempos del episcopado cromaciano. Franca Maselli Scotti ha sostenido la vitalidad de la devoción hacia Mitra en la propia ciudad de Aquileya durante el tardoantiguo a partir del hallazgo de algunas luminarias con iconografía pretendidamente mitraica pasibles de ser datadas entre los siglos IV y VI. Relacionando los rastros de ignición presentes en tres de estas *lucernas*, localizadas en la sección oriental del foro, con el incendio allí desatado en ocasión del asedio de Atila que “segnò la distruzione del complesso”, asumió incluso la vigencia del culto en el año 452 (MASELLI SCOTTI 2001, pp. 279-280; MASELLI SCOTTI 2002, p. 141). En casos como este, en el cual, además, la localización forense de las luminarias no proporciona razón alguna para asignar a los artefactos valor cultural antes que secular, adquiere relevancia el llamado de atención realizado por Emanuela Murguía sobre el problema subyacente al “automatismo che porta ad individuare, tramite il soggetto rappresentato, la devozione ad una specifica divinità” (MURGUIA 2013, p. 238).

⁵⁵ Solo uno de ellos se conserva en el *Museo Archeologico Nazionale* de Aquileya, en tanto que con relación a los restantes se dispone únicamente de las descripciones contenidas en las fichas de catalogación realizadas antes de su extravío (GIOVANNINI 2001, cc. 159; GIOVANNINI 2006, p. 598).

⁵⁶ Al respecto, véase GIOVANNINI 2001, cc. 157-159; GIOVANNINI 2006, pp. 598-601.

⁵⁷ GIOVANNINI 2001, c. 171; GIOVANNINI 2006, pp. 600-601. Una descripción del artefacto se provee en el apéndice de este último artículo (PASINI 2006, pp. 606-607).

⁵⁸ GIOVANNINI 2013, p. 103.

3. EL SERMO II

Los folios 81v-82v del *Parisinus latinus 5132*⁶⁰ contienen la hasta hoy única versión conocida de esta homilía, acaso pronunciada durante el tiempo pascual⁶¹, atribuida por Joseph Lemarié a Cromacio de Aquileya en el año 1962⁶². A partir de las líneas 36-39 y 114-115 del sermón, sabemos que la predicación de Cromacio había sido precedida por la lectura de los dos episodios narrados en el capítulo 8 de los *Hechos de los Apóstoles*, a saber, aquellos relativos a Simón mago y al eunuco etíope⁶³. La mayor atención que el primero de ellos ameritó por parte del orador acaso haya derivado en el hecho de que se asignase al sermón el siguiente encabezamiento: *Incipit de lectione Actuum apostolorum ubi dicit de Simone mago*⁶⁴. Sin embargo, lejos de limitarse al comentario de aquellos relatos, el orador introdujo en su homilía otros pasajes vetero y novotestamentarios que, en términos cuantitativos, merecieron de su parte similar atención que los episodios de *Hechos* 8. La razón de ser de semejantes digresiones formará parte de nuestro análisis.

En atención a la introducción e implementación de tales lecturas, reconocemos cuatro secciones al interior del *Sermo* II. La primera de ellas, que se extiende entre la líneas 1 y 81, es la más compleja. Se inicia con un extenso comentario relativo a los dos primeros versículos de la parábola de la buena semilla y la cizaña narrada en *Mateo* 13, 24-30 (líneas 1 a 27), seguida por una referencia a la figura de Adán (líneas 27-32). A continuación, tiene lugar el comentario del episodio de Simón mago (líneas 33-70), sucedido por la evocación y exégesis de la figura del cuervo de *Génesis* 8, 6-7 (líneas 71-81). En la segunda sección, se desarrolla una larga exhortación relativa a la pro-

blemática en torno a la cual, entendemos, el sermón se estructura (líneas 82-113). En la tercera, se aborda el episodio relativo al eunuco etíope (líneas 114-127), en tanto que en la cuarta tiene lugar una sucinta exhortación final (líneas 128 a 136).

3.1. Primera sección

3.1.1. *Mateo* 13, 24-25: la parábola de la buena semilla y la cizaña

Como hemos dicho, el comentario específico de la lectura realizada de modo previo a la homilía comienza únicamente a partir de la línea 33. Antes de ello, el orador trataba extensamente sobre la parábola de la buena semilla y la cizaña. Veamos primero el modo en que lo hacía para considerar luego el por qué.

Inicialmente, Cromacio exponía el pasaje mateano objeto de reflexión:

Nuestro Salvador dice muchas cosas en el evangelio para la instrucción de nuestra fe. Entre otras, esta: «*El Reino de los Cielos*» —dice— «*es similar a un padre de familia que sembró buena semilla en su campo. Pero cuando los hombres dormían, vino alguno y sembró encima cizaña y se fue*»⁶⁵.

El obispo interpretaba luego las realidades ocultas tras los componentes fundamentales de la parábola, a saber, el *paterfamilias*, el *bonum semen*, los hombres *dormientes*, el indefinido sujeto al que se aludía como *quidam* y la *zizania*.

En primer lugar, Cromacio procuraba establecer la identidad del *paterfamilias*. Tal como lo hacía en el *Tractatus* LI⁶⁶, en el cual abordaba más exten-

⁵⁹ CUSCITO 2014, p. 30.

⁶⁰ Paris, *Bibliothèque Nationale*, Latin 5132. Puede accederse al manuscrito digitalizado a través de la biblioteca digital de la *Bibliothèque nationale de France* (<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9066556x/f83>).

⁶¹ En la edición de la obra de Cromacio realizada por Raymond Étaix y Joseph Lemarié para Corpus Christianorum, se indicaba que el sermón en cuestión había sido “prononcé probablement pendant le temps pascal” (*Chrom. Aq. opera* 1974, p. 7). Tal afirmación encontraría sustento en el hecho de que la homilía había sido antecedida por la lectura del libro de los *Hechos de los Apóstoles*, el cual, como había señalado Lemarié en 1969, era “l’objet des lectures du temps pascal, sinon de Pâques même, à Aquilée” (LEMARIÉ, TARDIF 1969, p. 95). Más allá fue Vittorio Cian, quien dejó a un lado la cautela de Lemarié para afirmar explícitamente que el *Sermo* II había sido pronunciado durante “la quarantina pasquale” (CIAN 1996, pp. 47, 79-83). Sin embargo, ante la completa ausencia de elementos textuales que refrenden la hipótesis y siendo que el recurso frecuente a los *Hechos* durante el período pascual no anula la posibilidad de que dicho libro fuese también leído en cualquier otro momento del ciclo anual, nos posicionamos tras las apreciaciones de Lemarié.

⁶² LEMARIÉ 1962, con edición del texto en las pp. 234-237.

⁶³ Los códices *Rehdigeranus* (siglo VII) y *Foroiuliensis* (siglo VI) constituyen los más antiguos testimonios respecto del establecimiento de ciclos de lecturas y prácticas litúrgicas en la región. La comparación de tales códices con la información procedente de los textos de Cromacio da cuenta de la existencia de diferencias y similitudes entre las instrucciones en aquellos contenidos y el proceder de la comunidad cristiana de Aquileya hacia finales del siglo IV y comienzos del V (PLACIDA 2005, pp. 95-96). En consecuencia, no resulta posible determinar si la lectura de *Hechos* 8 que subyace al *Sermo* II respondía a la libre voluntad del orador en función de unos objetivos específicos o, por el contrario, le era impuesta por un ciclo de lecturas entonces vigente del cual no habría llegado hasta nosotros noticia alguna.

⁶⁴ S. II, 1-2.

⁶⁵ S. II, 3-7: *Multa ad instructionem fidei nostrae Saluator noster in euangelio loquitur; inter cetera ita ait: Simile est, inquit, regnum caelorum patrifamilias qui seminavit bonum semen in agro suo. Cum autem dormirent homines, uenit quidam, et superseminavit zizania et abiit, et cetera.*

⁶⁶ Tr. LI, 6-10: *Manifeste igitur ostendit Dominus se esse seminatorem boni seminis, qui in hoc mundo uelut in agro, in cordibus hominum uerbum Dei tamquam bonum semen seminare non desinit, ut unusquisque nostrum secundum semen in se a Deo satum, cae-*

samente que aquí la parábola en cuestión ⁶⁷, daba por descontado que con *Filius hominis* Jesús había hecho referencia a su propia persona: “Así, nuestro Señor y Salvador se llama a sí mismo «padre de familia»” ⁶⁸. A los fines de la homilía adquiriría una importancia crucial establecer que la buena semilla era dispensada por Jesús y, como se dirá luego, por sus discípulos.

Tras una digresión a nuestros fines poco significativa respecto del significado de los términos *pater* y *Dominus* ⁶⁹, el orador continuaba atribuyendo significado a los elementos constitutivos de la parábola. Trataba entonces sobre el *bonum semen*, en el que veía una figura de la *uerbum fidei ac ueritatis*:

Luego, este padre de familia siembra en nosotros buena semilla, esto es, la palabra de la fe y de la verdad, que esparce en los surcos de nuestra alma con el arado de su cruz para que, echando en nosotros raíces la justicia, produzcamos frutos dignos de fe ⁷⁰.

A continuación, identificaba a *quidam* con el *inimicus*, explicaba el simbolismo oculto tras la *zizania* por aquel diseminada y especificaba la coyuntura en que su accionar resultaba posible retomando la figura de los hombres durmientes:

Por el contrario, el enemigo siembra encima cizaña, es decir la semilla de la inicua perfidia. Pero se muestra claramente en quiénes puede el enemigo sembrar encima una semilla semejante: *quando los hombres dormían*, dice, en ese momento el enemigo siembra encima la cizaña, cuando los ha encontrado durmiendo, es decir, oprimidos por el sueño de la infidelidad ⁷¹.

El *inimicus*, pues, únicamente podía esparcir cizaña —*semen iniquitatis perfidiae*— hallando a los hombres *somno infidelitatis oppressos*. Al afirmar de inmediato que “ciertamente no puede engañar a los que están atentos en la fe” ⁷², el autor no hacía más que reforzar el contraste entre la manifestación de una fe diligente y la incursión en la negligencia como condición necesaria para la actuación del *inimicus*.

Así pues, la interpretación realizada por Cromacio respecto de la parábola de la buena semilla y la cizaña —ya que no el propio texto evangélico— permitía establecer ante el auditorio la siguiente secuencia: Jesús sembraba la buena semilla, es decir, la palabra de la fe y de la verdad; luego, el enemigo esparcía cizaña, esto es, la semilla de la inicua perfidia, sobre los hombres negligentes. Una vez impuesta esta lectura para cada uno de los términos esenciales de la parábola, el orador dotaba de existencia histórica a esta dinámica teórica, remontándola hasta el comienzo mismo de los tiempos. Para ello, remitía al caso de Adán:

En efecto, hace tiempo a Adán, en cuyo corazón el Señor sembró primero la buena semilla, aquel enemigo nunca habría podido <afectarlo> si hubiese estado atento a los preceptos del Señor. Pero luego lo encontró durmiendo, es decir <abrumado> por el sueño de la negligencia, y entonces de inmediato sembró encima su cizaña, para que en lugar de frutos de vida produjese frutos de muerte ⁷³.

3.1.2. *Hechos* 8, 5-24: Simón mago

En las líneas inmediatamente posteriores a la exposición sobre la parábola de la buena semilla y la cizaña, se realizaba la transición al episodio de Simón mago narrado en *Hechos* 8:

Ofrecimos esta comparación en vista de la presente lectura porque, aunque el Señor sembró en todas partes la palabra de la verdad y de la fe a través de sus apóstoles, el diablo siembra la cizaña sobre individuos dignos de él ⁷⁴.

Estas líneas resultan muy importantes en el desarrollo de la homilía. Por una parte, puesto que por medio de ellas se comprende el motivo de la inserción de *Mateo* 13, 24-25 y de su extenso comentario: la parábola de la cizaña era evocada *propter praesentem lectionem*, es decir, porque resultaba útil —ya

lestes ac spiritales afferat fructus.

⁶⁷ Si bien el *Tractatus* LI, en virtud de la mayor extensión que en él recibe el comentario de la parábola de la buena semilla y la cizaña, contiene diversas consideraciones ausentes en el *Sermo* II, no se aprecian diferencias significativas entre las cuestiones efectivamente tratadas en ambas piezas.

⁶⁸ S. II, 7-8: *Patremfamilias itaque hic seipsum Dominus et Saluator noster appellat.*

⁶⁹ S. II, 8-17.

⁷⁰ S. II, 18-21: *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.*

⁷¹ S. II, 21-26: *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 oppressos.*

⁷² S. II, 26-27: *Verum in fide uigilantibus surripere non potest.*

⁷³ S. II, 27-32: *Denique iamdudum Adam, in cuius corde primum Dominus bonum semen seminauit, si in praeceptis Domini uigilasset, numquam ei inimicus ille potuisset. Sed postquam dormientem eum, id est somno negligentiae <oppressum>, inuenit, hic statim superseminauit zizania sua, ut pro fructu uitae fructum mortis afferret.*

⁷⁴ S. II, 33-36: *Hanc autem comparationem propter praesentem lectionem attulimus, quia, cum Dominus per apostolos suos uerbum ueritatis ac fidei ubique seminaret, econtra diabolus super uasa sibi digna superseminat zizania.*

veremos de qué manera— para la interpretación de los episodios de Simón y del eunuco etíope previamente leídos. Por otra, porque se aprecia en ellas la voluntad del obispo de prolongar hasta sus propios días la materialidad de la dinámica de adquisición y pérdida de la fe reconstruida a partir de la parábola comentada: ciertamente, se extendía en el tiempo la difusión del *bonum semen* al atribuir la condición de *paterfamilias* también a los apóstoles, a la vez que se daba por segura la contemporánea existencia de sujetos dignos del *inimicus* —identificado aquí con el diablo—, al recurrir al tiempo presente del verbo *supersemino*.

Solo entonces la historia de Simón narrada en la lectura de los *Hechos* era retomada por Cromacio, quien presentaba ante su auditorio una versión en que los datos objetivos y los subjetivos se combinaban:

Vuestra dilección, ciertamente, escuchó en la presente lectura de qué modo Simón el mago, luego de 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. Como escuchó vuestra dilección, cuando vio dar por la imposición de las manos de los apóstoles el Espíritu santo a quienes eran bautizados, *ofreció*, dice, *mucho dinero*, diciendo: «*Dadme este poder, que a quien yo imponga la mano, reciba el Espíritu santo*». Entonces le dijo Pedro: «*Vaya tu dinero contigo a la perdición, porque pensaste que podías adquirir la gracia con dinero*»⁷⁵.

Algunas de las afirmaciones de Cromacio hallaban sustento en la lectura: ciertamente *Hechos* 8, 13 declaraba que Simón había creído a partir de la predicación de Felipe y había sido bautizado; encontraba también sostén en *Hechos* 8, 18-19 la afirmación según la cual Simón había ofrecido dinero a cambio del don de conceder el Espíritu santo a través de la imposición de sus manos, mereciendo en consecuencia la condena a la perdición por parte de Pedro. Sin embargo, quienes habían asistido a la lectura del episodio de Simón, no habían oído nada semejante a la primera aseveración realizada por el orador: “Vuestra dilección, ciertamente, escuchó en la presente lectura de qué modo Simón el mago, luego que fue sembrada en él la palabra de Dios,

tomó la semilla del diablo”. Por supuesto, Cromacio sabía que sus oyentes no habían escuchado en la lectura de *Hechos* 8 nada respecto de campos y semillas. Si desde el principio de su comentario sobre Simón afirmaba lo contrario, era porque la inserción de la necesidad de la perseverancia en el relato de *Hechos* 8, concepto aportado por la dinámica de adquisición y pérdida de la fe previamente construida a partir de la interpretación de la parábola de la cizaña, permitía al orador explicar el derrotero de Simón —y, a partir de su caso, el de cualquier otro cristiano— desde la fe hacia la perfidia. Entrelazando ambos relatos, el obispo podía justificar ante el auditorio su certeza de que, aun cuando se hubiese abrazado la fe, todo individuo era pasible —como Simón— de caer en las manos del diablo en caso de mostrarse inconstante en la fe, mereciendo la sanción consecuente.

Las líneas 49-56 del *Sermo* II incluyen la aseveración de que los apóstoles no portaban los dones de Dios en tanto que mercaderías para vender, una lógica alusión a *Mateo* 10, 8 —*gratis accepistis, gratis date*— y un fragmento difícil de comprender acaso por la presencia de una laguna en el manuscrito del que se sirvió el copista. Tras una nueva alusión a las palabras condenatorias de Pedro, la continuidad de la homilía daba cuenta de la posibilidad otorgada a Simón de recuperar la gracia perdida:

Y aunque Simón se hubiese hecho reo de un crimen gravísimo contra la gracia celeste, sin embargo el santo Pedro le mostró el camino para recuperar la salvación. En efecto, añadió diciendo: «*Haz penitencia*» —dijo— «*por esta tu maldad y reza al Señor, a ver si acaso te es perdonado el pensamiento de tu corazón. Veo que estás preso de la iniquidad y en la tristeza de la amargura*». Por lo que dependía del santo apóstol, quien quisiera que nadie muriese, este le mostró el camino de la salvación⁷⁶.

El comentario del episodio de Simón finaliza con la aseveración de que aquel había rechazado toda posibilidad de recuperar la gracia:

Pero aquel fue de tal modo cegado por el espíritu de su perfidia que no solo de ningún modo hizo penitencia por su crimen, sino que luego incluso cometió muchos otros contra los apóstoles y contra la iglesia de Cristo⁷⁷.

⁷⁵ S. II, 36-48: *Audiuit denique in praesenti lectione dilectio uestra quomodo Simon magus, 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. Cum enim uideret per impositionem manuum apostolorum, ut audiuit dilectio uestra, dare his qui baptizati fuerant Spiritum sanctum, obtulit, inquit, pecuniam copiosam, dicens: Date mihi hanc potestatem, ut cuicumque imposuero manum, accipiat Spiritum sanctum. Tunc ait ad illum Petrus: Pecunia, inquit, tua tecum sit in perditione, quia putasti te gratiam pecunia consequi posse.*

⁷⁶ S. II, 59-66: *Et licet gratiae caelestis reus grauissimi criminis idem Simon effectus fuisset, sanctus tamen Petrus uiam ei reparatae salutis ostendit. Addidit enim dicens: Paenitentiam, inquit, age ab hac nequitia tua, et deprecare Dominum, si forte remittitur tibi recordatio cordis tui. In obligatione enim iniquitatis et amaritudine fellis uideo te esse. Quantum enim ad sanctum quidem apostolum, qui nullum uellet perire, iter ei salutis ostendit.*

⁷⁷ S. II, 66-69: *Sed ille ita perfidiae suae mente caecatus est, ut non solum tanti sceleris minime paenitentiam ageret, uerum etiam multa scelera postea committeret contra apostolos et ecclesiam Christi.*

3.1.3. Génesis 8, 6-7: el cuervo

Así como el recurso a la parábola de la cizaña había provisto a Cromacio una explicación respecto de la caída del cristiano Simón en el pecado, la evocación de *Génesis* 8, 6-7 en este punto del sermón le permitía adjudicar a la actuación de aquel hombre una consecuencia respecto de la cual nada decía el relato de los *Hechos*: la expulsión de la Iglesia como castigo por su actitud negligente:

En la figura de este Simón ciertamente reconocemos al instante al cuervo echado del arca de Noé para la perdición⁷⁸. Y este [Simón], 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 individuos⁷⁹.

De la misma manera en que había tenido por evidente la referencia a Simón en la parábola de la cizaña, también aquí Cromacio naturalizaba la complementariedad de dos relatos completamente independientes el uno del otro al afirmar aquello que sus oyentes ciertamente no habían escuchado, esto es, que el cuervo de *Genésis* 8, 6-7 era figura del mago. Al identificar entre sí ambas figuras, trasladaba a Simón la expulsión y la condena atribuidas al cuervo del *Génesis*, justificando de este modo la expulsión de la Iglesia que el obispo hacía recaer sobre él y, por extensión, sobre todos los cristianos que se mostrasen inconstantes en la fe.

La sección inicial del *Sermo* II se cierra con la exposición por parte de Cromacio de un segundo ejemplo histórico de un cristiano que, en virtud de su actitud negligente, había merecido la expulsión de la Iglesia y la condena a la muerte eterna. Se trataba en este caso de Judas Iscariote, paradigma de la imperfecta asunción de la fe en la prédica del obispo de Aquileya⁸⁰. Acogido en el *arca*, en la *apostolorum*

cymba, había merecido la expulsión y la *aeterna mors* por permanecer *in peccatorum suorum nigritudine*:

este arca recibió en sí también a Judas Iscariote. Pero puesto que no mereció ser transformado, o mejor, porque permaneció en la negritud de sus pecados, como el cuervo, expulsado de la nave de los apóstoles como del arca de Noé, se precipitó hacia el diluvio de la muerte eterna⁸¹.

De este modo, a través del hábil entrelazamiento de *Mateo* 13, 24-25, *Hechos* 8, 5-23 y *Génesis* 8, 6-7, hacia el final de esta primera sección del *Sermo* II Cromacio había insertado en el relato de Simón dos elementos que lo hacían funcional a la exhortación que habría de proferir a continuación. La historia de Simón, así como aquella de Judas Iscariote, daba testimonio de que un cristiano cabal podía perder la gracia y merecer la perdición; la parábola de la cizaña habilitaba tal posibilidad a partir de la inserción del concepto de negligencia; la figura del cuervo permitía establecer como castigo la expulsión de la Iglesia.

3.2. Segunda sección

Hemos ya señalado al considerar las líneas 33 a 36 que, a decir de Cromacio, la dinámica que explicaba la adquisición y pérdida de la fe era atemporal: había operado en el caso de Adán al comienzo de los tiempos, en los de Simón y Judas en los albores del cristianismo y podía también afectar a los cristianos del presente. De hecho, entendemos que precisamente la posibilidad de que estos últimos se comportasen al modo del *coruus* constituía la preocupación subyacente a la homilía aquí considerada. Tal se aprecia en las primeras líneas de la exhortación contenida en la segunda sección del *Sermo* II:

Por esto, roguemos al Señor Jesús para que ninguno de los nuestros sea hallado cuervo en la Iglesia del

⁷⁸ Resulta difícil afirmar cuál era la versión del texto bíblico de la que se valía Cromacio. De acuerdo a Jean-Marie Auwers, habría recurrido a alguna variante —imposible de precisar— de la *Vetus latina* al menos para sus alusiones al libro de Isaías y al evangelio de Mateo (AUWERS 2011, pp. 354-359). Atendiendo a la marcada diferencia existente entre el contenido de *Génesis* 8, 6-7 transmitido en la *Vulgata* —“abriendo la ventana del arca que había hecho, soltó al cuervo, que salió y no volvió hasta que las aguas se secaron sobre la tierra” (*Génesis* 8, 6-7: *aperiens Noe fenestram arcae, quam fecerat, dimisit coruum: qui egrediebatur, et non revertebatur donec siccaentur aquae super terram*. Seguimos la versión de la *Vulgata* aportada por la *Vetus Latina Database*)— y las apreciaciones cromacianas, en las que se hace al cuervo víctima de expulsión en procura de su perdición, el obispo de Aquileya habría en este caso o bien manipulado abiertamente el texto o bien seguido alguna de las múltiples y muy diversas versiones de la *Vetus Latina* (véase al respecto la *Vetus Latina Database*).

⁷⁹ S. II, 71-77: *In huius plane Simonis typo iam dudum 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.*

⁸⁰ La figura de Judas reaparece en otros dos pasajes de la obra de Cromacio (S. VI 17-19; Tr. XVIII, 94-108). De igual modo que en el *Sermo* II, también en estos casos se lo presenta como paradigma de la imperfecta conversión a la fe cristiana.

⁸¹ 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.*

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, católico ⁸².

Cromacio procuraba en este sermón algo más que evocar sucesos y personajes del pasado, como Simón y Judas. Si aludía a ellos, lo hacía en función de una coyuntura problemática que se constataba en sus propios días. Dos elementos despejan toda duda al respecto: por una parte, el recurso al tiempo presente en cada uno de los verbos contenidos en el pasaje aludido: *rogemus, inueniatur, depereat, est, meretur, sit, arbitror, oret, efficiatur*; por otra, el empleo en dos ocasiones de la expresión *quis nostrum* en referencia a los *corui*, con lo que la atención del orador se alejaba de los individuos de tiempos vetero y novotestamentarios para posarse sobre la comunidad contemporánea.

¿Pero cuáles eran los cristianos contemporáneos cuya potencial negligencia motivaba la preocupación del orador? ¿Se trataba de los miembros de la Iglesia universalmente considerada? De ser así, podríamos entender la prédica del obispo en tanto que una simple exhortación general, carente de motivaciones empíricas específicas. ¿O, por el contrario, pensaba en los integrantes de la comunidad cristiana local, al frente de la cual él mismo se encontraba, hallándose en tal caso el discurso parenético motivado por situaciones de hecho? Entendemos que el propio sermón contiene indicios de que nos encontramos ante la segunda de estas posibilidades. Son dos las expresiones que así lo indican: *quis nostrum* y *quod non arbitror*.

Respecto de la primera, es claro que el pronombre *nostrum* podría tener un valor universal o restrictivo, refiriendo en este último caso específicamente a los cristianos de Aquileya. Ciertamente, resultaría valioso analizar el modo en que Cromacio se valió de él a lo largo de sus *Sermones* y de sus *Tractatus in Matthaëum*, pero tal acción resulta irrealizable en el marco de este trabajo dado lo profuso de su empleo. El *Tractatus XLI*, sin embargo, muestra un caso en que el autor utilizó tal pronombre en específica relación a los cristianos de Aquileya. El obispo explicaba

en aquella ocasión la razón de ser de la pregunta planteada por Pablo en 1 *Cor.* 15, 29 — *¿Qué hacen los que son bautizados en favor de los muertos si verdaderamente los muertos no resucitan?*—. El apóstol había planteado el interrogante, afirmaba Cromacio,

... para que se mostrase manifiestamente que cada uno de nosotros somos bautizados en este cuerpo mortal a fin de que [cada uno] crea que resurgirá con el mismo [cuerpo] en la vida eterna, según lo que profesamos en el símbolo de la fe en la que recibimos el bautismo, diciendo: *la resurrección de esta carne en la vida eterna* ⁸³.

El obispo hacía así referencia a un “nosotros” a quienes decía depositarios de una creencia particular: la certeza de que resucitarían con el mismo cuerpo en la vida eterna. Esta creencia, afirmaba Cromacio, era profesada a partir de la fórmula *Huius carnis resurrectionem in uitam aeternam* por tales individuos en el momento en que recibían el bautismo. Ahora bien, puesto que de acuerdo al testimonio de Rufino ⁸⁴ el añadido del pronombre *huius* en el símbolo de fe constituía un rasgo particular del credo aquileyense, cabe identificar a quienes pronunciaban tal fórmula y sostenían tal creencia con aquellos sujetos que habían sido bautizados en Aquileya. Si, como puede inferirse de ello, *nos* refería en el *Tractatus XLI* específicamente a los miembros de la comunidad cristiana local, resulta verosímil pensar que la misma finalidad podría haber procurado su empleo en el *Sermo II*.

De subsistir alguna duda al respecto, será suficiente añadir que la expresión *quod non arbitror* revela que el orador se suponía en condiciones de juzgar sobre la integridad espiritual de los individuos aludidos, lo que exigía cercanía entre este y los posibles *corui*. El obispo no podía mantener tal proximidad más que con los miembros de su comunidad.

Cromacio se mostraba preocupado, pues, por la posibilidad de que hubiese *corui*, es decir, individuos que formasen parte de la comunidad cristiana local sin ser dignos de ello, entre los cristianos de Aquileya. Ahora bien, ¿cuáles eran las circunstancias que, a su entender, hacían de un individuo un *coruus*? El propio autor era explícito al respecto: *Coruus est enim omnis immundus, omnis profanus, omnis haereticus*. Respecto de la inclusión de los *haeretici* entre

⁸² 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.*

⁸³ Tr. XLI, 195-200: *ut manifeste ostenderet ad hoc unumquemque nostrum in hoc corpore mortali baptizari, ut credat se cum eodem in uitam aeternam resurgere, secundum quod in fide symboli in qua baptismum accipimus profitemur dicendo: Huius carnis resurrectionem in uitam aeternam.*

⁸⁴ Tyr. Ruf., *Exp. Symb.* 41, 17-20: *Et ideo satis cauta et prouida adiectione ecclesia nostra Symboli docet, quae in eo quod a ceteris traditur: ‚carnis resurrectionem’, uno addito pronomine, tradit: ‚huius carnis resurrectionem’.*

los *corui*, hemos tenido ocasión de explayarnos en otra oportunidad⁸⁵. Nos interesa aquí, en tanto, señalar que a lo largo de su obra los adjetivos *immundus* y *profanus* son empleados en diversas ocasiones para referir a los *gentiles*. Veamos algunos ejemplos.

La idea de que la Iglesia se había conformado a partir de los gentiles emerge una y otra vez tanto en los *Sermones* como en los *Tractatus in Matthaem*⁸⁶. En uno de esos casos, al insistir sobre la procedencia *ex gentibus* en su *Sermo* XXV, Cromacio calificaba explícitamente a las *gentes* como *immundae*. En efecto, al comentar el relato de *III Reyes* 17, 3-6, según el cual unos cuervos habían llevado alimento al profeta Elías mientras este permanecía en el torrente de Kerit, afirmaba: “En los cuervos que llevaban el alimento a Elías, se mostraba nuestra vocación, porque procedentes de las naciones inmundas llegamos a la fe”⁸⁷. La asociación entre la gentilidad y lo *immundus* es aquí inequívoca.

Otra vinculación entre ambos conceptos se aprecia en el *Sermo* III a propósito de *Hechos* 10, 9-16. Al tratar sobre el lienzo que, conteniendo diversos animales impuros, había descendido del cielo con la finalidad de ofrecer alimento a Pedro, Cromacio indicaba lo siguiente: “Esta revelación fue mostrada a Pedro por el Señor por esto: porque Cristo iba a llamar a todos los gentiles a su gracia, y para que no considerase como inmundos e indignos a los gentiles que creyeran”⁸⁸. Se entiende que al negar la condición de inmundos a los gentiles que abrazaban el cristianismo, se reservaba el empleo del término para aquellos que se mostraban reticentes a hacerlo.

El *Tractatus* XLIII, comentario del episodio de los endemoniados de Gadara narrado en *Mateo* 8, 28-34, ofrece una última asociación entre los términos. El obispo afirmaba que en los cerdos a los que se habían retirado los demonios una vez expulsados se había mostrado “una figura de los príncipes de los judíos y de los sacerdotes de los ídolos, quienes, suministrando a los hombres inmundos e infieles los alimentos

de su error e infidelidad, los alimentan como a los cerdos para la muerte sin fin”⁸⁹. ¿A quiénes sino a los adeptos al judaísmo y a los cultos tradicionales, destinatarios de los servicios de los *principes Iudaeorum* y de los *sacerdotes idolorum*, podría aquí aplicarse la conceptualización *homines immundi*?

Respecto de *profanus*, debe en primer lugar decirse que el significado que al término habría correspondido en las obras de los autores eclesiásticos ha sido objeto de debate. Beatrice Caseau ha rechazado la equivalencia inmediata entre *profanus* y *gentil* al observar que en los escritores patrísticos y 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”⁹⁰. Esta última acepción permitiría aplicar el concepto no solo a los gentiles sino también a los herejes y a los judíos⁹¹. Por su parte, como hemos ya dicho, Robert Markus ha acotado su alcance al ámbito de la gentilidad, definiendo el concepto como el residuo no redimible ni asimilable que, esencialmente ligado a la religión pagana, no podía ser compartido por los cristianos⁹².

Ambas maneras de entender lo profano hallan expresión en la obra de Cromacio. En efecto, en algunas ocasiones el obispo empleó el término en sentido amplio, a fin de indicar lo no religioso, lo impío, aquello que se oponía al plan divino. De este modo, calificaba como *profanus* al *dominium diaboli*⁹³, a la sinagoga⁹⁴ y, alertando contra los cismáticos, al accionar de Coré, Datán y Abirón⁹⁵, quienes se habían levantado contra Moisés y Aarón de acuerdo al relato de *Números* 16. En el mismo sentido, esto es, en tanto que sujeto impío cuyo accionar se oponía el designio de Dios, podría en principio entenderse la alusión a Atalía como “mujer criminal y profana”⁹⁶. Sin embargo, en virtud de la relación de la propia reina Atalía con el culto de Baal, introducido en Israel por su madre, Jezabel⁹⁷, probablemente sea

⁸⁵ NOCE 2014b.

⁸⁶ S. X, 61-63; S. XIX, 60; S. XXV, 67-69; Tr. X, 69-71; Tr. IX, 38; Tr. XVI, 57; Tr. XXXIX, 88; Tr. XLVII, 174-175.

⁸⁷ S. XXV, 67-69: *In coruis uero qui Heliae cibum deferebant, uocatio nostra ostendebatur, qui ex immundis gentibus uenimus ad credulitatem.*

⁸⁸ S. III, 68-71: *Haec autem reuelatio Petro idcirco a Domino ostensa est, quia omnes gentiles Christus uocaturus erat ad gratiam suam, <et ne > gentiles credentes, uelut immundos et indignos existimaret.*

⁸⁹ Tr. XLIII, 97-100: *... principum Iudaeorum uel sacerdotum idolorum typus ostensus est, qui hominibus immundis et infidelibus erroris et infidelitatis suae pabula ministrantes, eosdem uelut porcos ad mortem perpetuam nutriunt.*

⁹⁰ CASEAU 2008, p. 203.

⁹¹ CASEAU 2008, pp. 209-210.

⁹² Véase nota nr. 10.

⁹³ S. VI, 88-89: *... cum idcirco pro nobis Filius Dei pati et crucifigi dignatus sit, ut nos de profano dominio diaboli eriperet.*

⁹⁴ S. XXV, 65-67: *In Helia enim qui persecutionem a Iezabel muliere nequissima passus est, typus Domini ostendebatur, qui persecutionem profanae mulieris synagogae sustinuit.*

⁹⁵ Tr. LIX, 51-55: *... recordentur iam dudum sub Moyse, Chore, Dathan et Abiron, tres utique fuisse. Et quia aduersum pacem et unitatem populi congregari ausi fuerunt, non impune ferre potuerunt quod iniqua et profana mente faciendum esse praesumpserant.*

⁹⁶ Tr. I, 98-100: *Hic enim Ioras ex genere Achab et Iezabel uxorem accepit nomine Gotholiam, mulierem sceleratam atque profanam...*

⁹⁷ I Reyes, 16 ss.

más adecuado entender que en este caso el adjetivo era utilizado en específica referencia al ámbito de la gentilidad. En este mismo sentido, por otra parte, es indudablemente empleado el término en el *Sermo XXXIII*, en el que el obispo recurre a *profanus* para calificar los *amores deorum gentilium*⁹⁸.

Así pues, resulta verosímil afirmar que Cromacio contemplaba la posibilidad de que entre los cristianos de Aquileya hubiese individuos que, conservando vínculos con la gentilidad, no merecían permanecer en la Iglesia. ¿Pero qué clase de cristianos eran aquellos a los que Cromacio acusaba de *corui*? La respuesta a tal interrogante se desprende del adverbio *adhuc* empleado por el orador en el pasaje anteriormente citado: *si quis nostrum mente adhuc coruus sit...* La condición de *corui* era para el obispo, pues, un estado inicial, signado por la imperfección de la fe, en el que podía hallarse el cristiano. Nada sorprendente si tenemos en cuenta que, tal como hemos indicado anteriormente, cuando Cromacio asumió el episcopado el cristianismo se esforzaba por establecerse en un contexto local y regional en que el paganismo en los términos en que aquí lo hemos definido se mostraba todavía vital. Esta situación originaria en que el individuo podía hallarse debía ser superada —señalaba el autor— oración mediante, con el tiempo y a través de la asistencia divina. Dios, insistía,

puede hacer de un cuervo una paloma, él que transformó las aguas en vino, que —como está escrito— de las piedras hizo surgir hijos de Abraham. No podemos permanecer en la iglesia de Cristo a no ser que seamos transformados en palomas espirituales⁹⁹.

A continuación, el orador presentaba un primer ejemplo de sujeto que, originariamente *coruus*, había sido convertido en paloma:

¿Quieres saber a quién transforma el Señor de cuervo en paloma? Considera a aquel ladrón que fue crucificado con el Señor, quien era un cuervo por la negritud de sus pecados. Pero después que en la misma cruz fue confesado Cristo, de cuervo fue hecho paloma, esto es,

de inmundo, puro; de blasfemo, confesor; de ladrón del diablo, mártir de la Iglesia¹⁰⁰.

Antes de abordar el comentario del episodio relativo al eunuco etíope, Cromacio finalizaba su exhortación instando al auditorio a renunciar a tres hábitos concretos como condición para merecer la transformación en *columba*: a la maldad, al pecado y a la impureza de la carne:

¿Quieres, ¡oh, hombre!, ser paloma? Permanece en la iglesia del Señor sin la amargura de la maldad. Permanece sin la tristeza del pecado y justamente serás llamado paloma del Señor, porque la paloma naturalmente no tiene ni la amargura ni la tristeza. Pero si permaneces en la inmundicia de la carne, o en la negritud de los pecados, como el cuervo, incluso si te ocultas al interior de la Iglesia, estás fuera. Ciertamente según los hombres parecerá que estás dentro, pero de acuerdo a Dios, a quien nada se le oculta, descubrirás que estás fuera. Hagamos a un lado de nuestro corazón toda negritud de pecado, toda inmundicia de la carne, toda tristeza de maldad a fin de que merezcamos estar siempre en el arca de Noé, esto es en la iglesia de Cristo¹⁰¹.

Se aprecia, pues, que Cromacio asociaba aquí al *coruus* con la *malitia*, el *peccatum* y la *immunditia carnis*. En consecuencia, acaso pudiese ser objetada nuestra afirmación de que Cromacio incluía entre los *corui* a aquellos cristianos cuyas creencias y conductas exhibían aún resabios de gentilidad: si así fuese —podría señalarse—, el obispo habría incluido entre los hábitos que los fieles debían desterrar no solo los tres aquí señalados, sino también otros vinculados al paganismo. Basta para refutar tal objeción el hecho de que no se haya incluido entre las conductas a decir de Cromacio reprochables ninguna relacionada con la disidencia cristiana pese a que la inclusión de los *haeretici* entre los *corui* es explícita. La *malitia*, el *peccatum* y la *immunditia carnis* vinculados aquí a la condición de cristiano indigno no agotaban el universo de potenciales acciones censurables.

⁹⁸ 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 colebamus. Vane cantabamus cum turpia loquebamur, cum deos gentium laudaremus, cum illicitos et profanos amores deorum gentilium adstrueremus.* El adjetivo *profanus* es empleado por Cromacio también en el *Tractatus LIII*, pero no resulta evidente que en tal caso refiera a ninguna de las dos acepciones aquí consideradas (Tr. LIII, 195-199: *In aquila namque, accipitre, uulture et miluo, qui rapinis uiuunt mortuorum et cadaueribus pascuntur, rapaces et profani homines significantur, qui aliena atque indebita rapiunt, et qui miserorum morti insidiantes de eorum facultatibus uiuunt*).

⁹⁹ S. II, 89-92: *Potest enim Deus de coruo columbam efficere, qui aquas in uino mutauit, et qui de lapidibus, ut scriptum est, Abrahæ filios suscitauit. Aliter enim permanere in Christi ecclesia non possumus, nisi ut columba spiritalis efficiamur.*

¹⁰⁰ S. II, 96-101: *Vis scire quem Dominus de coruo columbam efficiat? Considera latronem illum, qui cum Domino crucifixus est, coruum fuisse nigredine peccatorum. Sed postquam Christum in ipsa cruce confessus est, <de coruo columba effectus est>, id est de immundo mundus, de blasphemo confessor, de latrone diaboli martyr ecclesiae.*

¹⁰¹ S. II, 101-111: *Vis ergo, o homo, esse columba? In ecclesia Domino esto sine felle malitiae. Esto sine amaritudine peccati, et iure columba Domini nuncuparis; quia columba naturaliter nec fel, nec amaritudinem habet. Verum si in immunditia carnis, uel in nigritudine peccatorum, ut coruus, permaneas, etiam si intus in ecclesia lateas, foris es. Intus quidem secundum hominem uideris, sed secundum Deum, quem nihil latet, foris inueneris. Abiciamus ergo omnem nigritudinem peccati de cordibus nostris, omnem immunditiam carnis, omnem amaritudinem malitiae, ut uere semper in arca Noe esse mereamur, id est in ecclesia Christi.*

Por otra parte, el segundo ejemplo de cuervo transformado en paloma presentado por Cromacio ante sus oyentes refrenda el vínculo que hemos establecido entre la condición de *coruus* y la gentilidad. Su abordaje nos lleva a la tercera sección del sermón.

3.3. Tercera sección

En esta sección Cromacio abordaba el segundo episodio narrado en la lectura previamente efectuada, esto es, la instrucción y bautismo por parte de Felipe del eunuco etíope, alto funcionario de Candace, reina de aquel pueblo. El orador reponía la historia intercalando paráfrasis y citas literales del pasaje.

Ciertamente, como este [el eunuco] había venido a Jerusalén y se encontraba sentado en su carro leyendo al profeta Isaías, dijo —dice— *el Espíritu a Felipe: «acércate y únete a ese carro»*. Y se acercó, y permaneció [allí], y le dijo Felipe: «¿Acaso piensas que entiendes lo que lees?». Y le dijo [el eunuco]: «¿De qué manera puedo entender, si no hay quien me explique las Escrituras?». Y sentándose Felipe junto a él, le explicó la escritura profética que leía, enseñando y proclamando al Señor Jesucristo. Y como Felipe le explicara, de inmediato el eunuco le creyó, y dijo a Felipe: «Aquí —dijo— *hay agua: ¿qué impide que yo sea bautizado?»*. Le dijo Felipe: «*si crees, se puede*». Y dijo [el eunuco]: «*creo en el Señor Jesucristo*». Y descendieron juntos al agua y Felipe lo bautizó¹⁰².

Las conclusiones que del episodio presentaba a continuación Cromacio resultaban previsibles: a partir de la contraposición de la figura de Simón y del eunuco, ofrecía a su auditorio dos modelos de cristiano. Simón representaba al individuo que, aceptado en la Iglesia, es decir, instruido y bautizado, se mostraba indigno de permanecer en ella y, consecuentemente, era expulsado y condenado a la muerte eterna; el eunuco, en tanto, era figura del hombre que, aunque externo, se mostraba digno de pertenecer a la Iglesia en virtud de una conversión verdadera:

Luego, este eunuco fue elegido como paloma, Simón el mago ciertamente fue reprobado como cuervo, porque este creyó con todo el corazón y toda la fe, [mientras que] aquel se acercó con mente dudosa y lleno de perfidia. Y por lo tanto este fue recibido, aquel fue expulsado; este aprobado, aquel condenado¹⁰³.

Siendo la intención de Cromacio advertir contra la imperfecta condición cristiana de los miembros de su propia comunidad, no podía presentarse ante el auditorio un mejor modelo de acción que el de un etíope cabalmente convertido. Sin embargo, no debe perderse de vista que la condición gentil del eunuco no resultaba evidente a partir del texto de *Hechos*. En efecto, es importante señalar aquí que tanto la *Vulgata* como cada uno de los manuscritos de la *Vetus latina* en que se conserva el versículo de *Hechos* 8, 27, dan cuenta del motivo por el cual el eunuco se había dirigido a Jerusalén: ... *venerat adorare in Hierusalem*¹⁰⁴. Cromacio, sin embargo, prefirió no dar cuenta de ello en su paráfrasis del versículo: *Hic enim cum uenisset Hierosolyman <et> reuertens sederet in curro*. La razón por la cual el orador prefería no aludir al hecho de que el eunuco había concurrido a Jerusalén para adorar resulta clara: evitando referir a dicha circunstancia, impedía que la figura del eunuco pudiese ser asociada a la condición judía, extremando, por el contrario, su identificación con la gentilidad.

No es este el único pasaje de la obra de Cromacio en que el eunuco fue presentado como paradigma del gentil cabalmente convertido. Lo mismo sucedía, ciertamente, en el *Tractatus* IX. En este tratado, una de las más abiertas expresiones de la confianza del obispo en la potencial conversión de los gentiles, tanto de aquellos del pasado como de los de sus propios días, el eunuco era evocado, junto al centurión Cornelio, como ejemplo concreto de la vocación de las *nationes*, proclamando de manera explícita su condición gentil: “Ejemplo no diverso nos ofrece también aquel eunuco de la reina Candaces. Aunque era de los gentiles, a causa de su justicia natural

¹⁰² S. II, 115-127: *Hic enim cum uenisset Hierosolyman <et> reuertens sederet in curro, legens Esaiam prophetam, dixit, inquit, Spiritus Philippo: Accede et iunge te huic curro. Et accedit, et stetit, et ait illi Philippus: Putasne intellegis quod legis? Et dixit illi: Quomodo possum intellegere, si non sit qui mihi enarret has scripturas? Et cum sedisset cum eo Philippus, exposuit ei scripturam propheticam quam legebat, ostendens et declarans Dominum Iesum Christum. Et cum exponeret ei Philippus, statim eunuchus ille credidit, et ait Philippo: Ecce, inquit, aqua: quid est quod me prohibet baptizari? Ait illi Philippus: Si credis, licet. Et dixit: Credo Dominum Iesum Christum. Et descenderunt ambo in aquam et baptizauit eum Philippus.*

¹⁰³ S. II, 128-132: *Hic ergo eunuchus ut columba electus est; Simon uero magus ut coruus reprobatur, quia hic toto corde et tota fide credidit; ille dubia mente totus perfidiae plenus accessit. Et ideo hic susceptus est, ille eiectus est; hic probatus, ille damnatus.*

¹⁰⁴ La *Johannes Gutenberg Universität Mainz* se encuentra trabajando en una edición exhaustiva de *Actus apostolorum* en la tradición *Vetus latina*, la cual conformará el volumen 20 de *Vetus latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*, colección dirigida por Roger Gryson. Mientras se espera la publicación de la obra, puede consultarse en la página web de la *Johannes Gutenberg Universität Mainz* el contenido de los diversos versículos de *Actus apostolorum* tanto en la versión de la *Vulgata* (de la que se desprende nuestra cita) como de las variantes contenidas en los manuscritos de la tradición *Vetus latina* (http://nttf.klassphil.uni-mainz.de/197.php?folder=Act+08&file=Act+8_27.pdf). Se aprecia la presencia del término *adorare* en cada uno de los manuscritos de la *Vetus latina* en que *Hechos* 8, 27 está contenido. De tal modo, a no ser que Cromacio recurriese a un texto de la tradición latina del que no se tuviese hasta hoy conocimiento y en el cual el término *adorare* no constase, resulta verosímil sostener que la elisión del término en el comentario del obispo constituyó una acción voluntaria.

mereció que el santo diácono Felipe fuese enviado por el Señor para bautizarlo ¹⁰⁵”.

De este modo, se aprecia que el comentario de Cromacio orientaba su exposición del episodio relativo al eunuco etíope de manera tal que contribuyese a su objetivo específico: a la vez que precavía a los cristianos de su comunidad sobre la exhibición de conductas propias de la gentilidad, moldeaba y les proveía un modelo de conversión perfecto.

3.4. Cuarta sección

Las últimas líneas del *Sermo II* no contienen más que una breve exhortación final a la plena conversión de los oyentes en procura de merecer la gloria futura:

Puesto que también nosotros hemos sido llamados al conocimiento divino, a la gracia de Cristo, debemos creer en Cristo con todo el corazón y toda la fe, para que no seamos condenados junto con los espíritus dudosos y profanos, sino que junto con los santos y los elegidos de Dios merezcamos ser aceptados por Cristo Señor en la gloria futura ¹⁰⁶.

4. CONCLUSIONES

Nos hemos detenido aquí en el examen particular del *Sermo II* de Cromacio de Aquileya. Su análisis ha revelado la preocupación del obispo ante la posibilidad de que hubiese entre los miembros de la comunidad cristiana por él presidida individuos que, por conservar vínculos con la gentilidad, mereciesen la expulsión de la Iglesia en caso de que no ajustasen

sus conductas a las exigencias eclesiásticas. Que tal preocupación se hallaba motivada por la existencia empírica entre los miembros de la comunidad cristiana aquileyense de costumbres, prácticas y creencias asociadas por Cromacio al paganismo lo testimonia, entre otros pasajes de sus *Sermones* y de sus *Tractatus in Matthaëum* sobre los cuales no es posible detenerse aquí, su *Sermo XVII* ¹⁰⁷: en este se instaba a los miembros de la comunidad cristiana a celebrar el año nuevo durante el período pascual y no en enero, como los gentiles, de quienes se decía que “erran de gran manera [...] al considerar que enero es el primer mes” ¹⁰⁸.

El escenario que proponemos a partir de la lectura del *Sermo II*, signado por la existencia de cristianos cuyo tránsito hacia la nueva fe habría consistido en actos de adhesión más que de conversión cabal, encuentra sustento material en los testimonios arqueológicos y epigráficos aquí considerados. Estos indican, en efecto, que tanto en la ciudad como en sus alrededores la cristianización había sido superficial y la gentilidad conservaba aún cierta vitalidad durante el siglo IV y las primeras décadas del V. En un contexto tal, los efectos prácticos de la catequesis difícilmente podrían haber sido inmediatos.

En atención a lo dicho, creemos justificado nuestro llamado inicial a incorporar la obra de Cromacio de Aquileya entre aquellos *corpora* documentales de procedencia patrística que llaman a la reflexión respecto de la durante siglos hegemónica perspectiva triunfalista por lo que a la cristianización del Imperio romano se refiere. Su testimonio al respecto, pues, no debería ya ser ignorado por aquellos estudiosos interesados en la supervivencia del paganismo durante la Antigüedad Tardía.

¹⁰⁵ Tr. IX, 84-88: *Non dissimile nobis praebet exemplum etiam eunuchus ille reginae Candacis. De gentilibus cum esset, propter iustitiam naturalem meruit ut ad baptizandum eum sanctus Philippus diaconus a Domino mitteretur.*

¹⁰⁶ S. II, 132-136: *Quia ergo et nos uocati sumus ad cognitionem diuinam, ad gratiam Christi, toto corde et tota fide Christo credere debemus, ut non cum dubiis et profanis mentibus reprobemur, sed cum sanctis et electis Dei suscipi in futura gloria a Christo Domino mereamur.*

¹⁰⁷ Algunas breves consideraciones respecto del *Sermo XVII* y de los restantes pasajes de la obra cromaciana en los cuales se vislumbra la vitalidad del paganismo pueden verse en NOCE 2014a, pp. 334-336. Establecida a partir de este trabajo la preocupación general de Cromacio por la presencia de cristianos imperfectos entre los fieles de Aquileya, es nuestra intención realizar próximamente un análisis pormenorizado del *Sermo XVII*.

¹⁰⁸ S. XVII, 39-46: *Hoc tempus paschae est, de quo Moyses iam dudum 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.* Similares ideas en las líneas 72-79.

RESUMEN

La tesis de acuerdo a la cual la expansión del cristianismo al interior del Imperio romano se hallaba consumada ya en el curso del siglo IV predominó desde el período patrístico hasta hace tiempos relativamente recientes. Solo unas pocas décadas atrás la historiografía ha cuestionado tal perspectiva. En efecto, a partir del análisis de numerosos testimonios literarios, legislativos, arqueológicos y epigráficos, diversos estudios han destacado ciertas dificultades enfrentadas por la Iglesia en su proceso expansivo. Entre ellas, un lugar destacado ha merecido la problemática de la supervivencia del paganismo. El objetivo de este trabajo es contribuir a la consolidación de este paradigma crítico llamando la atención sobre la necesidad de incorporar la obra de Cromacio de Aquileya al conjunto de referentes eclesiásticos cuyos escritos testifican la vitalidad del paganismo durante la Antigüedad Tardía. A tal fin, se analizará su *Sermo* II en estrecha relación con el contexto social y religioso que los documentos arqueológicos y epigráficos permiten reconstruir para Aquileya y sus alrededores hacia finales del siglo IV y comienzos del V.

Palabras clave: Antigüedad Tardía; supervivencias paganas; Cromacio de Aquileya; *Sermo* II.

RIASSUNTO

SOPRAVVIVENZE PAGANE NELLA TARDA ANTICITÀ: LA TESTIMONIANZA DEL *SERMO* II DI CROMAZIO DI AQUILEIA

La tesi, secondo la quale l'espansione del cristianesimo all'interno dell'Impero romano si trovava già attuata nel corso del IV secolo, ha predominato dall'età patristica fino a poche decadi fa. Soltanto di recente, alcuni studi hanno messo in discussione quella prospettiva sulla base dell'analisi di numerose testimonianze letterarie, legislative, archeologiche ed epigrafiche, che hanno sottolineato alcune difficoltà incontrate dalla Chiesa nel suo processo di espansione. Tra queste difficoltà, è da annoverare principalmente la questione della sopravvivenza del paganesimo. L'obiettivo di questo lavoro è contribuire al consolidamento di tale paradigma critico, richiamando l'attenzione sulla necessità di incorporare l'opera di Cromazio di Aquileia nell'insieme dei *corpora* ecclesiastici che sono stati frequentemente evocati come testimoni della vitalità del paganesimo durante la Tarda Antichità. A tal fine, analizzeremo il suo *Sermo* II in stretto collegamento con il contesto sociale e religioso che i documenti archeologici ed epigrafici permettono di ricostruire per Aquileia e i suoi dintorni verso la fine del IV secolo e l'inizio del V.

Parole chiave: Tarda Antichità; sopravvivenze pagane; Cromazio di Aquileia; *Sermo* II.

ABSTRACT

PAGAN SURVIVALS IN LATE ANTIQUITY: THE TESTIMONY OF CHROMATIUS OF AQUILEIA'S *SERMO* II

The idea that the expansion of Christianity in the Roman Empire was completed by the fourth century has prevailed since the Patristic era until just a few decades ago. It is only recently, through an analysis of literary, legislative, archaeological, and epigraphic evidence, that some studies have questioned this perspective and emphasised the several difficulties faced by the Church as it expanded. Among these difficulties, the issue of pagan survival has deserved a prominent place. The aim of this paper is to contribute to the consolidation of this critical paradigm by emphasising the need to include the work of Chromatius of Aquileia within the group of ecclesiastical *corpora* which have often been cited as evidence of pagan survival in Late Antiquity. To this end, we will analyse Chromatius' *Sermo* II in close connection with the social and religious context in Aquileia and its environs, as revealed by the archaeological and epigraphic evidence from the late fourth and early fifth centuries.

Keywords: Late Antiquity; pagan survivals; Chromatius of Aquileia; *Sermo* II.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREOLLOTTI, DUDA, FARAONE, GOMBASSI, OSEDA, STRADI 1966 = S. ANDREOLLOTTI, S. DUDA, E. FARAONE, G. GOMBASSI, A. OSEDA, F. STRADI, *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'», 5, pp. 19-27.
- AUWERS 2011 = J.-M. AUWERS, *Chromace d'Aquilee et le texte biblique*, en *Chromatius 2011*, pp. 343-359.
- BEATRICE 2011 = P. F. BEATRICE, *The Sign of Jonah. The Paschal Mystery and the Conversion of the Pagans according to Chromatius of Aquileia*, en *Chromatius 2011*, pp. 19-64.
- BEATRICE 2014 = P. F. BEATRICE, *Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Inquiry*, «Journal of Early Christian Studies», 22, 3, pp. 437-464.
- BERTACCHI 1967 = L. BERTACCHI, *Una piccola ara dedicata al Timavo*, «Aquileia Nostra», 38, cc. 7-16.
- BINAZZI 2008 = G. BINAZZI, *La sopravvivenza dei culti tradizionali nell'Italia tardoantica e altomedievale*, Perugia.
- BOTTINI 2002 = A. BOTTINI, *La laminetta aurea di Sammardenchia: problemi archeologici e cronologia dell'astuccio*, «Forum Iulii», 26, pp. 41-44.
- BRATOŽ 1999 = R. BRATOŽ, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio*, Udine-Gorizia.
- BRUSIN 1968 = G. BRUSIN, *Un tempio del Timavo ad Aquileia*, «Aquileia Nostra», 39, cc. 15-28.
- BUORA 2000 = M. BUORA, *Religiosità precristiana ad Aquileia*, en *Patriarchi. Quindici secoli di civiltà fra l'Adriatico e l'Europa Centrale*, S. TAVANO, G. BERGAMINI (eds.), Ginebra-Milano, pp. 31-37.
- CAGNANA 2003 = A. CAGNANA, *La cristianizzazione delle aree rurali in Friuli Venezia Giulia fra V e VI secolo: nuove fondazioni religiose fra resistenze pagane e trasformazioni del popolamento*, en *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo, 9° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo*, *Garlate*, 26-28 settembre 2002, G. P. BROGIOLO (ed.), Mantova, pp. 217-244.
- CALLEGHER 2010 = B. CALLEGHER (ed.), *Ritrovamenti monetali di età romana nel Friuli Venezia Giulia. Province di Gorizia e Trieste*, Trieste.
- CANTINO WATAGHIN 2001 = G. CANTINO WATAGHIN, *Istituzioni monastiche nel Friuli Altomedievale: un'indagine archeologica*, en *Paolo Diacono e il Friuli Altomedievale (secc. VI-X): Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: Cividale del Friuli, Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999*, Spoleto, vol. 1, pp. 281-319.
- CASEAU 2008 = B. CASEAU, *L'adjectif profanus dans le livre XVI du Code Théodosien*, en *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)*, J.-N. GUINOT, F. RICHARD (eds.), Paris, pp. 195-210.
- Chrom. Aq. opera* 1974 = *Chromatii Aquileiensis opera*, R. ÉTAIX, J. LEMARIÉ (eds.), Corpus Christianorum. Series Latina, 9 A, Turnhout.
- Chrom. Aq. opera* 1977 = *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera*, J. LEMARIÉ, R. ÉTAIX (eds.), Corpus Christianorum. Series Latina, 9 A Supplementum, Turnhout.
- Chromatius 2011* = *Chromatius of Aquileia and His Age. Proceedings of the International Conference held in Aquileia, 22-24 May 2008*, P. F. BEATRICE, A. PERŠIČ (eds.), Turnhout.
- Chron. ext. des.* = A. DANDULUS, *Chronica per extensum descripta, aa. 46-1280*, en *Rerum Italicarum Scriptores*, XII, parte I.
- CIAN 1996 = V. CIAN, *L'anno liturgico nelle opere di S. Cromazio di Aquileia*, Trieste.
- Costantino 2013 = *Costantino e Teodoro: Aquileia nel IV secolo*, C. TIUSSI, L. VILLA, M. NOVELLO (eds), Aquileia-Milano.
- CRACCO RUGGINI 1977 = L. CRACCO RUGGINI, *Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia*, en «Antichità Altoadriatiche», 12, pp. 353-381.
- CRACCO RUGGINI 2008 = L. CRACCO RUGGINI, *Cromazio di fronte a pagani ed ebrei*, en *Cromazio 2008*, pp. 184-191.
- Cromazio 2008* = *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, S. PIUSSI (ed.), Milano.
- CUSCITO 1976 = G. CUSCITO, *Revisione delle epigrafi di età romana rinvenute intorno al Timavo*, en «Antichità Altoadriatiche», 10, pp. 47-62.
- 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.].
- CUSCITO 1989a = G. CUSCITO (ed.), *Introduzione*, en *Cromazio di Aquileia. Catechesi al popolo*, G. CUSCITO (ed.), Roma, 1° ed. 1979, pp. 7-35.
- CUSCITO 1989b = G. CUSCITO, *L'ambiente di cultura e di fede nell'età di Cromazio alla luce della recente storiografia*, en «Antichità Altoadriatiche», 34, pp. 9-26.
- CUSCITO 2002 = G. CUSCITO, *La prassi epigrafica dei cristiani in Alto Adriatico tra simbiosi e metabolismo*, en *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, MARITANO, M., (ed.), Roma, pp. 255-277.
- CUSCITO 2004 = G. CUSCITO, *Lo spazio cristiano nell'urbanistica tardoantica di Aquileia*, en «Antichità Altoadriatiche», 59, pp. 511-559.
- CUSCITO 2009 = G. CUSCITO, *Signaculum Fidei. L'ambiente cristiano delle origini nell'Alto Adriatico: aspetti e problemi*, Trieste.
- CUSCITO 2012-2013 = G. CUSCITO, *L'epigrafia cristiana di Aquileia in età costantiniana*, en «Aquileia Nostra», 83-84, pp. 67-82.
- CUSCITO 2014 = G. CUSCITO, *Costantino fra editto di tolleranza e vocazione cristiana: i riflessi sull'ambiente di Aquileia*, en «Antichità Altoadriatiche», 78, pp. 17-34.
- CUSCITO, LEHMANN 2010 = G. CUSCITO, T. LEHMANN, *La basilica di Aquileia. Storia, archeologia ed arte / Der*

- Dom von Aquileia. Geschichte, Archäologie und Kunst*, en «Antichità Altoadriatiche», 69, 2 vol.
- ÉTAIX 1981 = R. ÉTAIX, *Un «Tractatus in Matheum» inédit de Saint Chromace d'Aquilée*, «Revue Bénédictine», 91, pp. 225-230.
- FERRUA 1994 = A. FERRUA, *Le iscrizioni antiche di Aquileia di G. B. Brusin*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 70, pp. 161-180.
- FILOTAS 2005 = B. FILOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto.
- FORLATI TAMARO 1974 = B. FORLATI TAMARO, *Le iscrizioni cristiane datate di Aquileia*, en «Antichità Altoadriatiche», 6, pp. 201-210.
- GIORDANO 1979 = O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari.
- GIOVANNINI 2001 = A. GIOVANNINI, *Un pendente-amuleto del Museo Archeologico Nazionale di Aquileia. Significati e correlazioni culturali*, «Aquileia Nostra», 72, cc. 157-184.
- GIOVANNINI 2006 = A. GIOVANNINI, *Appunti sulla gioielleria tardoantica della collezione museale aquileiese*, en «Antichità Altoadriatiche», 62, pp. 593-611.
- GIOVANNINI 2013 = A. GIOVANNINI, *Aquileia nel IV secolo. Tra Teodoro e gli antichi dei*, en *Costantino* 2013, pp. 102-110.
- GRANADOS, NIEVA 2002 = J. GRANADOS, J. NIEVA, *Introducción*, en *Cromacio de Aquileya. Comentario al Evangelio de Mateo*, J. GRANADOS, J. NIEVA (eds.), Madrid, pp. 9-49.
- Hier. Strid., *Ep.* = HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Epistulae*, HILBERG, I. (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54-56/1, Wien, 1996.
- Inscr. Aq.* = J. B. BRUSIN, *Inscriptiones Aquileiae*, Udine, 3 vol., 1991-1993.
- LEMARIÉ 1962 = J. LEMARIÉ, *Homélies inédites de saint Chromace d'Aquilée*, «Revue Bénédictine», 72, pp. 201-277.
- LEMARIÉ 2011 = J. LEMARIÉ, «*Chromatius redivivus*», en *Chromatius* 2011, pp. 269-280.
- LEMARIÉ, TARDIF 1969 = J. LEMARIÉ, *Introduction*, en *Chromace d'Aquilée. Sermons. Tome 1*, J. LEMARIÉ, (ed.), H. TARDIF (tr.), *Sources chrétiennes*, 154, Paris, pp. 9-121.
- LETTICH 2003 = G. LETTICH, *Itinerari epigrafici Aquileiesi. Guida alle iscrizioni esposte nel Museo Archeologico Nazionale di Aquileia*, Trieste.
- LLORCA 1951 = B. LLORCA, *Manual de historia eclesiástica*, Barcelona (1ª edición 1942).
- MACMULLEN 1984 = R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven-Londres.
- MALTOMINI 2002 = F. MALTOMINI, *La laminetta aurea di Sammardenchia: una prima ricognizione*, «Forum Iulii», 26, pp. 47-49.
- MARKUS 1990 = R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge.
- MARKUS 2010 = R. MARKUS, *The Secular in Late Antiquity*, en *Les frontières du profane dans l'Antiquité Tardive*, E. REBILLARD, C. SOTINEL (eds.), Roma, pp. 353-361.
- MASELLI SCOTTI 1978 = F. MASELLI SCOTTI, *Un culto di Saturno al «Timavo»?», «Aquileia Nostra», 49, cc. 9-20.*
- MASELLI SCOTTI 1979 = F. MASELLI SCOTTI, *Il territorio sudorientale di Aquileia*, en «Antichità Altoadriatiche», 15.1, pp. 345-381.
- MASELLI SCOTTI 2001 = F. MASELLI SCOTTI, *Riflessioni sul culto di Mitra ad Aquileia*, en *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi in Altino e nel Veneto orientale (Venezia 1-2 dicembre 1999)*, G. CRESCI MARRONE, M. TIRELLI (eds.), Roma, pp. 277-288.
- MASELLI SCOTTI 2002 = F. MASELLI SCOTTI, *I culti orientali ad Aquileia*, en *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra*, M. BUORA, W. JOBST (eds.), Roma, pp. 139-143.
- MAZZOLENI 1982 = *L'epigrafia cristiana ad Aquileia nel IV secolo*, en «Antichità Altoadriatiche», 22.1, pp. 301-325.
- MAZZOLENI 2013 = D. MAZZOLENI, *L'epigrafia cristiana della prima metà del IV secolo ad Aquileia*, en *Costantino* 2013, pp. 131-135.
- MIAN 2004 = G. MIAN, *I programmi decorativi dell'edilizia pubblica aquileiese. Alcuni esempi*, en «Antichità Altoadriatiche», 49, pp. 425-509.
- MIRABELLA ROBERTI 1976 = M. MIRABELLA ROBERTI, *La basilica paleocristiana di San Giovanni del Timavo*, en «Antichità Altoadriatiche», 10, pp. 63-75.
- MURGUIA 2013 = E. MURGUIA, *Del buon uso delle fonti nell'archeologia del «sacro»: il caso di Mithra ad Aquileia*, en *Sacrum Facere. Atti del I seminario di Archeologia del Sacro. Trieste, 17-18 febbraio 2012*, F. FONTANA (ed.), Trieste, pp. 235-259.
- NOCE 2012a = E. NOCE, *Herejía e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileia*, «Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna», 44, pp. 171-199.
- NOCE 2012b = E. NOCE, *Judaísmo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileia*, «Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes», 72, 1, pp. 7-54.
- NOCE 2012c = E. NOCE, *El historiador y sus fuentes: el aporte de los testimonios materiales para el análisis del discurso de Cromacio de Aquileia respecto del paganismo*, en *¿Qué implica ser Medievalista? Prácticas y reflexiones en torno al oficio del historiador: Vol. I. El Medioevo Europeo*, G. RODRÍGUEZ, A. V. NEYRA (dirs.), Mar del Plata, pp. 137-161.
- NOCE 2013a = E. NOCE, *Cromacio de Aquileia y el judaísmo. Reconsideración del estado de la cuestión a la luz de los testimonios escritos y materiales*, en *Nuevas aproximaciones a la Antigüedad Grecolatina*, A. SAPERE (ed.), Buenos Aires, vol. 2, pp. 20-46.
- NOCE 2013b = E. NOCE, *Sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant: reconsiderando el testimonio de Cromacio de Aquileia respecto de la Vigilia Pascual, los judíos y los gentiles (Sermo XVI, 61-69)*, «Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna», 46, pp. 259-279.
- NOCE 2014a = E. NOCE, *Paganismo e identidad cristiana en el corpus de Cromacio de Aquileia*, «Mélanges de l'École Française de Rome pour le Moyen Âge», 126, 1, pp. 319-340.
- NOCE 2014b = E. NOCE, *Del haereticus como enemigo externo al haereticus como cristiano imperfecto en el corpus de Cromacio de Aquileia*, «Sociedades Precapitalistas», 3, 2 (www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/articulo/view/SPv03n03a03/html_10).

- NOCE 2015 = E. NOCE, *Quasi et ipsi nunc lapident iustos et occidunt prophetas: reflexiones críticas respecto de la motivación histórica del sermo XIII de Cromacio de Aquileya*, «Antiquité Tardive», 23, pp. 371-381.
- NOCE 2017 = E. NOCE, *Barbarians and Christian Identity in the Corpus of Chromatius of Aquileia*, «Athenaeum», 105, 1, 207-229.
- NOCK 1988 = A. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Boston, 1º ed. 1933.
- PALLECCHI 2002 = S. PALLECCHI, *I mortaria di produzione centro italiana. Corpus dei bolli*, Roma.
- PASINI 2006 = D. PASINI, *Appendice: la matrice per pendenti a sospensione orizzontale*, en «Antichità Altoadriatiche», 62, pp. 606-607.
- PÉGOLO, NOCE, LAHAM COHEN 2013 = L. PÉGOLO, E. NOCE, R. LAHAM COHEN, *El impacto del género literario y del rol social del emisor en el discurso antijudío (siglos IV a VII): Prudencio de Calahorra, Cromacio de Aquileya y Gregorio Magno*, «Florentia Iliberritana», 24, pp. 153-175.
- PIETRI 1982 = CH. PIETRI, *Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne: l'exemple de la Venetia*, en «Antichità Altoadriatiche», 22.1, pp. 89-137.
- PLACIDA 2005 = F. PLACIDA, *Aspetti catechistico-liturgici dell'opera di Cromazio di Aquileia*, Soveria Manelli.
- PROSS GABRIELLI 1975 = G. PROSS GABRIELLI, *Il tempietto ipogeo del dio Mitra al Timavo*, «Archeografo Triestino», 4, 35, pp. 5-34.
- SENA CHIESA 2012-2013 = G. SENNA CHIESA, *Il Cristo dissimulato. Simboli cristiani nell'Aquileia di Costantino e dei suoi successori*, en «Aquileia Nostra», 83-84, pp. 359-370.
- SCHOLTZ 1970 = A. SCHOLTZ, *Il «Seminarium Aquileiense»*, «Memorie Storiche Forogiuliesi», 50, 1º redacción 1934, pp. 5-106.
- SOTINEL 2005 = C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle*, Rome.
- SOTINEL 2011 = C. SOTINEL, *L'évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité: Chromace et Aquilée*, en *Chromatius* 2011, pp. 163-176.
- STACUL 1971-1972 = G. STACUL, *Scavo nella grotta del Mitreo presso San Giovanni al Timavo*, «Atti dei Civici Musei di Storia ed Arte», 7, pp. 35-60.
- STACUL 1976 = G. STACUL, *La grotta del mitreo presso San Giovanni di Duino*, en «Antichità Altoadriatiche», 10, pp. 29-38.
- TRETTEL 1984 = G. TRETTEL, *Introduzione*, en *Cromazio di Aquileia. Commento al Vangelo di Matteo*, G. TRETTEL (ed.), Roma, vol. 1, pp. 7-38.
- Tyr. Ruf., *Exp. Symb.* = TYRANNIUS RUFINUS, *Expositio Symboli*, en *Tyrannii Rufini opera*, M. SIMONETTI (ed.), Corpus Christianorum. Series Latina, 20, Turnhout.
- Tyr. Ruf., *Apol.* = TYRANNIUS RUFINUS, *Apologia (contra Hieronymum)*, en *Tyrannii Rufini opera*, M. SIMONETTI (ed.), Corpus Christianorum. Series Latina, 20, Turnhout.
- UBALDINI 1983 = R. UBALDINI, *Scultura tardoantica in Aquileia: i rilievi cristiani*, en «Antichità Altoadriatiche», 23, pp. 175-200.
- UBALDINI 2008 = R. UBALDINI, *Sculture cristiane in Aquileia tra IV e V secolo*, en *Cromazio* 2008, pp. 358-361.
- VERGONE 2007 = G. VERGONE, *Introduzione*, en *Le epigrafi lapidarie del Museo Paleocristiano di Monastero (Aquileia)*, G. VERGONE (ed.), Trieste, pp. 21-55.
- VERZÁR-BASS 2000 = M. VERZÁR-BASS, *Continuità e trasformazione dei culti pagani ad Aquileia (II-IV secolo D.C.)*, en «Antichità Altoadriatiche», 47, pp. 147-178.
- VILLA 2012-2013 = L. VILLA, *Il complesso episcopale teodoriano: una rilettura delle testimonianze archeologiche*, en «Aquileia Nostra», 83-84, pp. 119-154.
- ZACCARIA 2000 = C. ZACCARIA, *Permanenza dell'ideale civico romano in epoca tardoantica: nuove evidenze da Aquileia*, en «Antichità Altoadriatiche», 47, pp. 91-113.
- ZACCARIA 2008a = C. ZACCARIA, *Il reimpiego di dediche a Mater Magna e Bellona nelle fondazioni del battistero cromaziano e la fine dei culti pagani ad Aquileia*, «Bollettino del Gruppo Archeologico Aquileiese», 18, pp. 28-44.
- ZACCARIA 2008b = C. ZACCARIA, *Le dediche alla «Mater Magna Deorum» e a «Bellona» reimpiegate nel battistero cromaziano*, en *Cromazio* 2008, pp. 192-195.