

Hilario de Poitiers: una fe episcopal en el siglo IV

A partir del Concilio Vaticano II pocas realidades teológicas han sido tan revalorizadas y además se hallan desde entonces tan en el centro no sólo de la eclesiología científica sino también de la vida y la renovación de la Iglesia, como la figura del obispo. De ahí que hoy sea de modo muy especial tema actual e interesante en patología e historia de los dogmas, cualquier estudio histórico monográfico acerca de lo que la tradición auténtica episcopal nos enseña con su mismo ejemplo y con la conciencia reflexiva sobre la potestad y deberes inherentes al propio ministerio. Tanto más si se trata de una personalidad y un teólogo de excepción, y si además le ha tocado vivir tiempos «críticos», no sólo por azarosos para la supervivencia de la Iglesia sino también por decisivos para el futuro rumbo del dogma y la vida del pueblo creyente. Este es el caso de Hilario de Poitiers y del medio siglo subsiguiente al primer concilio ecuménico.

No obstante, ha pasado casi inadvertido, en las publicaciones teológicas y humanísticas de lengua española, un libro sobre San Hilario publicado hace cuatro años por el profesor Jean Doignon¹ y cuya importancia, desde el punto de vista filológico, histórico, patristico, no se oculta a la primera inspección de un lector acostumbrado a obras de este género. El tomo es ciertamente voluminoso, pero todo el aparato científico de citas, notas, dos excursus, bibliografía y siete índices —aunque abundante y, casi diríamos, siempre exhaustivo— está presentado con un rigor metodológico, un ahorro de espacio y una limpia concisión tan científicos como útiles y estéticos.

¹ *Hilaire de Poitiers avant l'exile* (Etudes Augustiniennes), Paris 1971, 670 p.

Sin embargo, en esta primera toma de contacto al pasar de una consideración externa y formal al contenido mismo del libro, pueden surgir algunas objeciones. La fundamental está planteada por el mismo título: ¿Es posible evocar históricamente la figura humana y teológica del Hilario anterior a su destierro en Asia menor? Y caso de que se lograra reconstruir y como fijar aquel período de la vida de éste previo a su entrada ante las candilejas de la historia en los dramáticos acontecimientos postconciliares de mediados del siglo IV, ¿merecería realmente la pena? El autor prevé esta dificultad en la introducción, donde sale al paso a la opinión común de un primer Hilario inmaduro y sin seguridad, que todo lo iba a recibir del contacto personal con los griegos o incluso que ya lo había recibido a través de un plagio casi literal de la exégesis de Orígenes. También nos recuerda que sólidos estudios recientes no sólo han puesto en entredicho tal modo de pensar, sino que —aun reconociéndose siempre la trascendental importancia de su destierro a Oriente— nos han acercado al conocimiento de un Hilario preexílico coherente en su pensamiento y en su vida, de un hombre que llega al cristianismo y en momentos verdaderamente trágicos lo vive como obispo. El autor se confiesa atraído por la figura histórica de este obispo de una pieza que supo interiorizar una dignidad de cuyo reciente prestigio social otros colegas estaban usando y abusando. Lo que se propone no es una biografía de sucesos, sino la semblanza personal de un pagano culto de la Galia atlántica, en primer lugar convertido a Cristo, después, por cristiano, obispo celoso, y finalmente, por obispo, seguidor de Cristo en el destierro. El desarrollo de esta triple secuencia de biografía interior —que por cierto no pasó inadvertida al mismo Hilario— se abre a la capacidad investigadora del autor a través de sendos escritos hilarianos, que la moderna crítica nos presenta como su producción anterior al destierro: el Prólogo al *De Trinitate*, el *In Matthaeum* y algunos fragmentos del *Adversus Valentem et Ursacium*. A lo largo del estudio se *prescinde totalmente* de los demás escritos posteriores, evidenciándose así la consistencia e interés del Hilario anterior a su salida de Occidente mediado el año 356.

Este triple estadio en la biografía de la fe hilariana halla un reflejo exacto en la división tripartita del libro: «el nacimiento a la fe», «la fe enseñada» y «la prueba de fe». El plato fuerte de la primera parte es el análisis del Prólogo al *De Trinitate*, en que el mismo Hilario nos cuenta el origen de su fe en Cristo. Está

precedido y preparado por dos capítulos: uno, histórico, en que se estudia el contexto cultural y religioso en el Poitiers de su infancia y juventud; el otro, un recuento literario de la interpretación que las diversas épocas y autores se han ido forjando de esta su conversión o —como a nuestro autor agrada matizar— su nacimiento a la fe.

Hilario se hallaba muy por encima de la cultura de su ciudad, que, como en general en las Galias, era bastante escasa, si exceptuamos una élite universitaria en Burdeos, donde con toda seguridad coronaría sus estudios. La formación de la Iglesia de Poitiers parece que estaba entonces en sus comienzos. No son válidos los documentos legendarios ni suficientes los restos arqueológicos para probar lo contrario. La religiosidad pagana vivía en el plano individual de un ansia del más allá, y en lo público se asistía al solemne ocaso de aquel esplendor de los dos últimos siglos: la teología imperial y el neoplatonismo. Lo aprovechable de esta cultura, tanto lo religioso como lo profano, comienza a ser trasvasado por los nuevos cristianos al modo de expresar y entender su cristianismo. Concretamente en la región pictaviense aparece ésto confirmado por imágenes de Cristo-Orfeo y sarcófagos cristianos.

Precisamente —y en el contexto del ingreso en la Iglesia de paganos cultos— se da un caso de estos trasvases en el aprovechamiento y aplicación a la doctrina cristiana de los estudios y elocuencia profanos. Constituye un mérito del profesor Doignon haber descubierto que Jerónimo y Agustín se enzarzaron en una discreta e indirecta polémica acerca de cómo habría de juzgarse el uso que Hilario ya cristiano hizo de la cultura secular. Dejando aparte un tímido intento crítico anterior, Jerónimo rompe el fuego en su *Ad Galatas* con el famoso epíteto «Ródano de la elocuencia latina». Bajo tal comparación con el impetuoso río francés, está apuntando a un estilo apasionado y recargado, que caracterizaba entre los latinos el gusto asiático venido de Grecia. La falta de aquella sobriedad y sencillez que Jerónimo admiró siempre en los romanos, es ya acusación clara en su primera carta a Paulino: *Sanctus Hilarius gallicano cothurno adtollitur, et cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur, et a lectione simpliciorum fratrum procul est*. Pero tal coturno de afectación y flores oratorias no constituía para Jerónimo solamente una falta de buen gusto, sino también una actitud en franca oposición al ejemplo de sencillez que nos dan las Escrituras. Por este camino llega incluso a afirmar en el año 396 que la sencillez cristiana se oponía a la lite-

ratura profana en su totalidad. Frente a este juicio negativo y poco humanista, Agustín defiende en su *De doctrina christiana* una actitud crítica y positiva hacia la cultura pagana. Apela al ejemplo de tantos cristianos que, al salir del Egipto de la incredulidad, supieron como los antiguos hebreos abandonar ídolos y objetos pesados para llevarse consigo vasos, objetos de oro y plata y vestimenta que les fuesen útiles en la tierra prometida, la Iglesia. Y cita algunas salidas ejemplares en el mundo latino, y entre otros a Hilario. A partir del 398, preparado sin duda por la polémica origenista, comienza Jerónimo a correr sus posiciones hacia una coincidencia con la tesis de Agustín. Unos diez años más tarde, en su *Comentario a Isaias*, partiendo de la profecía acerca de la construcción del templo de Salomón con maderas del Líbano, la ve realizada alegóricamente en Cipriano e Hilario, «que edificaron la Iglesia de Dios después de haber sido árboles magníficos en el siglo», es decir en el paganismo.

La invasión de los bárbaros arrianos hace volver los ojos de los romanos ortodoxos a los últimos Santos Padres, que como buenos soldados de Cristo habían salvado a la cristiandad del arrianismo. Entre ellos, en primera fila, se hallaba Hilario de Poitiers, a quien un sucesor suyo en esta sede episcopal, Venancio Fortunato, dedica una biografía destinada a influir a través de sacramentarios e himnos en la idea que de este gran santo padre mantendrá todo el medievo. Siguiendo las reglas del género hagiográfico de entonces, un soldado de Cristo no debía de aparecer vacilando o ignorante de la verdadera fe, sino preparado providencialmente para su gran misión. De ahí el famoso párrafo donde, si tal vez no se niega expresamente, por lo menos sí se aparenta ignorar y se desvía la atención del importante dato autobiográfico del origen pagano de Hilario y su camino a la fe.

Bajo la iniciativa de Erasmo, tanto los historiadores protestantes como los católicos vuelven a la afirmación del origen pagano de Hilario, basándose fundamentalmente en su *Prefacio*, que consideran como autobiográfico. Pero Baronio ya lo relaciona con el texto jeromiano acabado de citar. En los siglos XVII y XVIII es la problemática de la gracia la que dividirá los campos entre historiadores jansenistas y sus contrarios en el análisis de la conversión de Hilario. Todos de acuerdo en el origen pagano, se diferencian en que los primeros insisten en la súbita intervención de Dios y los otros en la continuidad del proceso y en cómo Hilario se abre naturalmente a la revelación divina. Tampoco la histo-

riografía romántica, que recalca la nobleza del espíritu de Hilario apartándose del mundo y descubriendo a Dios en medio de vacilaciones, es una excepción en aceptar franca y aproblemáticamente la historicidad del relato de su propia conversión.

Esta situación va a cambiar con el estudio que G. Bardy hace sobre el tema de la conversión como reposo después de una inquieta «búsqueda de la verdad». En esta tradición que se origina con Justino, debemos incluir nuestro Prólogo. De ahí que el P. Galtier, aun aceptando el origen pagano del autor, haya recalcado su didactismo hasta el punto de privarlo de todo valor de testimonio personal. E. Boularand reaccionó a favor de su valor histórico. Sin embargo, en nuestro libro no se recalca lo bastante que este último rechazó el planteamiento disyuntivo: ¿autobiografía o introducción didáctica? Tampoco vemos demostrado por el autor su certero convencimiento propio de la fundamental historicidad del Prólogo; sólo insistirá brevemente en que no está desprovisto de cierto patetismo —como algunos habían exagerado—, aunque éste sea discreto y acomodado a su didactismo.

Doignon nos proporciona el estudio que echábamos de menos sobre los antecedentes y trama literaria del Prólogo, aludido o tocado por casi todos de modo fragmentario e indirecto. Pone en evidencia su género literario de prólogo didáctico al confrontarlo con las reglas de los preceptistas como Quintiliano, y con los giros e ideario de los escritores clásicos y apologistas cristianos. La retórica moral sobre el honor y la gloria, común a Salustio y Cicerón, debía de constituir un tópico de la educación escolar en el siglo IV. El influjo del primero aparece patente por medio de sus prefacios del *Catilina* y del *Iugurta*, y el segundo lo ejerce sobre todo a través de otro prólogo, el de las *Divinae Institutiones* de Lactancio. En cambio, en la exposición de la «vía útil y necesaria» que lleva a Dios, Hilario abandona a los autores paganos para utilizar la crítica antipoliteísta e inicios de teodicea de los apologistas cristianos: Minucio Félix, Novaciano y Lactancio. Este último ya fija en el *De ira* un plan en tres etapas: rechazo de las falsas religiones, descubrir que hay un Dios supremo y conocer su mensajero. También nuestro prólogo hace una división tripartita: la primera etapa consiste en reconocer que ni riqueza y reposo, ni virtud o talento, ni las concepciones paganas de la divinidad, pueden satisfacer al hombre; la segunda corresponde al conocimiento natural de Dios e inquietud acerca de la resu-

rección; y la tercera, al conocimiento sobrenatural del Hijo de Dios y a la filiación por el bautismo.

El conocimiento natural de Dios lo halla Hilario admirablemente confirmado por los libros del Antiguo Testamento. Los cinco textos que aduce se encuentran ya en Novaciano con una misma finalidad y algunos de ellos con exégesis similar. También se nota el influjo de Minucio Félix y Lactancio. Es verdad que el conocimiento natural de la supervivencia después de la muerte, aunque objetivamente seguro (*ratio ipsa suadebat*), convenía ser confirmado intelectual y existencialmente por la revelación divina; pero que esta conveniencia se relacione, como en Tertuliano, con la debilidad proveniente de la unión del alma con el cuerpo o del estado de pecado anterior al bautismo (p.136-7), no lo encuentro en todo Hilario y mucho menos en estos pasajes. En ellos la primera fase natural del conocimiento de Dios viene seguida por otra, estrictamente sobrenatural, cuyo objeto es la revelación de Hijo único y su fruto es la entrada filial del hombre en la plenitud del misterio de Dios. Hilario la ve representada, al igual que los padres latinos anteriores, en el prólogo de Juan. Incluso las variantes textuales apuntan a un influjo directo de Novaciano. Por otra parte, una adscripción tajante del Antiguo Testamento al Padre y del Nuevo al Hijo, cual se da en el Prólogo al *De Trinitate*, cree Doignon deber atribuirlo a influjo de Tertuliano. A mí, sin embargo, me parece que Hilario nos da en el Prólogo, aunque estilizada con fines didácticos de introducción a todo el *De Trinitate*, una información de reales pasos históricos en el camino de la fe. Por eso, aunque él mismo afirmará en el cuerpo de la obra que también el AT nos habla del Hijo, de hecho aún pagano no había logrado descubrirlo en su primera lectura de éste. Téngase en cuenta, además, que para Hilario —a diferencia de Tertuliano— no hay conocimiento natural del Logos. Tampoco creo acertado relacionar el gozo experimentado ante la verdad cristiana que lleva a Hilario a bautizarse, con la luz y la fuerza divina que Cipriano nos dice siguieron a su bautismo (p.140). Ni, a mi juicio, puede afirmarse que en el Prólogo se encuentra la idea de «conservar» la regeneración bautismal a la que el autor parece atribuir importancia (p.146-7); la expresión *regenerationis meae fidem obtinens* tendría otro significado².

La fe es una necesidad vital del alma y en cambio la filoso-

² Puede verse esta expresión en mi artículo *FIDES en Hilario de Poitiers*: Miscelánea Comillas 55 (1971) 5-102.

fía, fuente de la herejía —yo añadiría que en el Prólogo lo es también de la incredulidad—, consiste, según Col 2, en una curiosidad ociosa que quiere comprender a Dios y nos induce a interpretar todo, incluso la revelación sobrenatural, según el común sentir humano. A la Omnipotencia divina corresponde en Hilario una fe ilimitada que le proporciona paz y esperanza en una vida después de la muerte. De ahí los rasgos de inspiración estoica senequista con que Hilario interpreta las molestias de esta vida corporal ordenada a merecer la otra. Tal paz y sentido de finalidad de la vida en este mundo es motor de actividad apostólica a través de su oficio público o ministerio episcopal; ligazón entre la conciencia y la acción, lo íntimo y lo público, que ya la *Vita Cypriani* había tomado de Cicerón y Séneca, y aplicado al episcopado cristiano.

No debe limitarse la consideración de la actividad apostólica de San Hilario, derivada de su fe, a la lucha antiherética. Antes de su destierro hubo una breve época tranquila, ignorante de Nicea y de sus polémicas subsiguientes, en que el recién consagrado obispo de Poitiers se dedicó a la enseñanza de la fe personalmente descubierta. Como testimonio de tal enseñanza nos ha quedado todo su *Commentarium in Matthaeum*. Pero es que además en él, y a propósito de Mt 24,45 (*Quis namque est fidelis servus et prudens...?*) nos describe el oficio de obispo como el de un siervo puesto al cuidado de los demás consiervos para que les reparta la palabra de la vida que es alimento de eternidad; su fidelidad de siervo está en estrecha interdependencia con el desempeño de tal misión. ¿Predicó Hilario a sus diocesanos el evangelio íntegro de Mateo en homilias litúrgicas? La crítica interna no da indicio alguno de ello. Más bien el libro se nos presenta como un esfuerzo exegético acerca de aquel evangelio que gozaba entre los demás de una preeminencia ya tradicional; parece compuesto para ser leído, entre finales del 353 y mediados del 355. ¿Tuvo el *In Matthaeum* predecesores y modelos? Aunque Hilario se refiere en esta obra a opiniones de otros comentaristas, jamás cita sus nombres si no es en una ocasión a Tertuliano y Cipriano. Podemos partir, para descubrirlos, de una lista de exegetas del primer evangelio, proporcionada por Jerónimo. En ella los anteriores a Hilario son Orígenes, algunos griegos más, y entre los latinos: Victorino y Fortunaciano.

¿Fue Orígenes un modelo para el Hilario anterior al destierro? El autor fundamenta solidísimamente una respuesta negativa. Hila-

rio apenas conoce todavía el griego y parece que no podía contar con traducción latina. Los «tomoi» no consta que fuesen accesibles en las Galias ni en todo caso le hubieran podido ser útiles por la muy probable carencia de intérprete en Poitiers antes de que, precisamente para remediarla, trajese del Oriente a Heliodoro. El cotejo directo del pictaviense y el alejandrino nos muestra en primer lugar dos teorías diversas sobre la exégesis, y además comentarios divergentes a versículos idénticos en el 78 por 100 de los casos. Para el 22 por 100 restante —en que ha de admitirse algún parecido entre el *In Mattaeum* y los «tomoi» junto con otros restos de exégesis mateana de Orígenes— ha podido encontrarse a Hilario precedentes y modelos en seguidores latinos de Orígenes o bien en Tertuliano, quien guarda parecido con Orígenes probablemente por haber ambos bebido en fuentes comunes como Ireneo, Hipólito y Filón. De los otros comentaristas griegos de la lista jeromiana —exceptuados los posteriores al 355 y otro cuya obra conservada se reduce a algún fragmento de exégesis no mateana— sólo quedan a consideración Hipólito y Teodoro de Heraclea. La respuesta negativa a todo influjo directo de éstos, se basa en razones semejantes a las dadas en el caso de Orígenes. Me parece asimismo bien fundada la argumentación del autor con que niega el influjo directo de Ireneo, ya que la primera traducción latina del *Adversus Haereses* es algo posterior a Hilario y, además, pueden apreciarse notorias divergencias. Sólo dos observaciones: en p.195 se les aproxima en el tricotomismo, cuando es claro que Hilario sigue siempre una antropología dicotomista; la otra versaría sobre el distanciamiento, inexistente a mi juicio, que en p.198 parece afirmarse entre uno y otro en el tema de la oposición-semejanza y continuidad de la Ley y el Evangelio.

Una vez descartados los griegos, veamos entre los latinos. De Victorino y Fortunaciano no pudo haber tomado el estilo o la disposición de la doctrina ya que en Hilario nada es descuidado ni rústico. Si bien parece indudable que alguna dirección en la teoría exegética y ciertos detalles en la aclaración de alguna parábola, los debe Hilario a estos discípulos poco aventajados no sólo de Orígenes sino también de los latinos, es claro que en los grandes maestros africanos hemos de buscar los supremos modelos de Hilario en la composición de su *In Matthaëum*. Tertuliano le comunicaría, con sus nuevos conceptos, una erudición especializada, Cipriano su ideal estilístico de vuelta a los clásicos. Pero esta imitación tiene más de emulación —llena de veneración personal

en el caso de Cipriano— que de copia servil o de saqueo. El autor no saca expresamente la conclusión que, sin embargo, se antoja flotar en este denso y algo recargado estudio: los verdaderos modelos del *In Matthaeum* hilariano o no existieron o no los conocemos.

La exégesis escrituraria era el fundamento de la enseñanza de un obispo. ¿Qué vías de acceso usó Hilario para entender a Mateo? La obra carece de prefacio donde pudiera hallarse una clave de su exégesis evangélica; ésta, por tanto, ha de sacarse de la obra misma y de su posible coincidencia con la historiografía y la exégesis profanas. El Evangelio es historia, es decir, un relato de sucesos en los que se entremezclan hechos y palabras. De éstas se distinguen en el *In Mt.* tres categorías ya empleadas en la historiografía de la época imperial: *praecepta* o mandatos, *compassiones* o parábolas y *sermones* o frases lapidarias. Los hechos es lo característico de toda historia, o mejor la dependencia y sucesión de ellos (*ordo continens*). La tendencia a encontrar la inteligibilidad de una obra valiéndose del orden de los hechos (*continuatío intelligentiae*) aparece con singular relieve en el *In Mt.* De ahí el agrupamiento de hechos consecutivos en unidades exegéticas que Hilario enumera brevemente por delante en *propositiones*. Parece que estas «propositiones» no son creaciones nuevas en orden a una exégesis concreta, sino que se ha creído demostrar que pudieran remontarse a tiempos anteriores a Hilario. Los *capitula* de algunos manuscritos del primer evangelio coinciden sorprendentemente con estas divisiones hilarianas del texto de Mateo. Ahora bien, tales perícopas ¿cómo han de interpretarse? Yendo a una inteligencia profunda por una interpretación alegórica. Este avance en profundidad no niega el sentido superficial o de la sola letra, y es precisamente basándose en él como se da el paso al sentido profundo. La narración evangélica en sus peculiaridades es algo intermedio, que no sólo vale para significar lo sucedido sino también la realidad futura. Hilario repite esta afirmación o se refiere a ella constantemente. Frente a Juvenco o los Itinerarios de Tierra Santa que se contentan con presentar lo superficial de la vida de Cristo y frente a exegetas como Orígenes o Victorino que sin preocuparse del sentido literal sólo se interesan en llegar rápidamente al espiritual, Hilario representa la exégesis equilibrada que ni olvida jamás el texto mismo ni con su aparente significado se conforma. El sentido espiritual no disminuye, sino que presupone, la verdad del sentido literal. Parece que aquí ejerció

de nuevo su magisterio Tertuliano con su reflexión sobre las ideas paulinas del figuratismo en la Escritura; y no poco, sobre todo en el vocabulario figuratista, lo ejercieron los gramáticos y comentaristas de los grandes poetas clásicos, de Virgilio en especial. Tal vocabulario del figuratismo alegórico recibe en Hilario algunos retoques (como un complemento determinativo o un prefijo de futuro) tendentes a implantar el carácter profético que es característico de lo tipológico. También aquí se deja sentir, frente al alegorismo moral y psicológico de Oriente, el influjo occidental de Tertuliano, aleccionado sin duda por Ireneo y heredero de la sobriedad de la primera alegoría cristiana, la cual aparece ya desde la Escritura como claramente histórica. Pero, ¿cómo puede darse tipología en el Evangelio, si Cristo es la realidad futura, más aun la escatológica? La Sagrada Escritura también apunta, en su condición profética y simbólica, más allá de los misterios de la vida mortal de Cristo a que hacía referencia el AT. Los mismos hechos y enseñanzas que nos relata el evangelio, prefiguran a su vez realidades de la nueva alianza, tanto de la Iglesia como del cristiano individualmente considerado.

Leer por tanto el evangelio supone leer figuras proféticas, ya sean éstas personas de la historia o comparaciones de la naturaleza. Para el exegeta de Poitiers varios objetos naturales y los números son signos reveladores según una clave más o menos constante, a la que sólo en parte puede encontrarse precedente, ya en la cultura profana ya sobre todo en sus grandes maestros africanos. Pero junto a este simbolismo de la naturaleza se da también, bajo una clara influencia de estos Padres del Africa latina, el simbolismo de los personajes y ritos de la historia santa, algunos de ellos con propia significación de futuro y prácticamente todos dentro al menos de un esquema profético: el de un AT preanunciador del N y el de unos hechos de la vida mortal de Cristo figuradores de los misterios de la Iglesia. Tal exégesis simbólico-profética o tipológica del evangelio no es algo arbitrario. Es el procedimiento de solución de la «quaestio», que obliga a buscar más allá del significado obvio y literal siempre que nos topamos en éste con contradicciones y con inconveniencias a la naturaleza de las cosas o a lo ético-religioso. También aquí —aparte de un claro influjo de la retórica profana en vocabulario y conceptos— sólo en una pequeña parte se detecta alguna influencia anterior, como la de Tertuliano.

El relato evangélico no contiene tan sólo un sentido profundo

que en cada perícopa se alcanza fundamentalmente por la inteligente lectura de su figuratismo. El exegeta pictavio sabe que encierra una doctrina y no cesará en su esfuerzo por dejarla al descubierto. El autor se dedica a recoger estos elementos doctrinales según una hipótesis de trabajo: las líneas maestras de la teología del *In Mt.* coincidirían con las que Cipriano un siglo antes había legado al mundo latino en su *Ad Quirinum*. En apoyo externo de esta hipótesis —que el autor tiene la honradez de no pretender poder probar internamente— me permito aludir al influjo que las series bíblicas de Cipriano tuvieron en tiempos de Hilario e incluso entre orientales como Atanasio³.

La visión teológica que nuestro exegeta de Mateo tuvo acerca del pueblo judío, viene dada fundamentalmente en el binomio ley-fe. El pueblo de la ley fue infiel de hecho, cayendo en error y culpa. La ley, incapaz de salvarle del pecado de Adán y de esta infidelidad diabólica, apuntaba y prefiguraba la fe; pero esto no lo reconoció la mayoría de los judíos sino que se glorió insolentemente en sus riquezas morales, las quiso para él solo y así rechazó a Cristo matándolo.

La ley deja paso a la fe, pero más bien que destruida es consumada por ésta. ¿Cuál es la doctrina de la fe en la primera obra exegética de Hilario? El autor, con certero instinto —aunque con alguna arbitrariedad y complicación de razonamiento— pretende justificar un esbozo de sistema teológico cristocéntrico. En corroboración permítaseme hacer notar que el genitivo objetivo del sustantivo *fides* es escaso en esta obra y casi exclusivamente cristológico, en contraposición al período posterior en que *fides* rige genitivos de clara temática trinitaria. Por otra parte, y a pesar de esto último, debe concederse al autor que ya se da una teología trinitaria no polémica, equilibrada y sencilla, totalmente en la línea de Tertuliano. Menos sensible, aunque igualmente indiscutible, es el cariz tertuliano de su cristología. En cambio, creo que en antropología la referencia al maestro de Cartago está en algunos casos injustificada y a veces quizás por excesivo deseo de aproximación aparece deformada la doctrina de Hilario. El estudio de la doctrina moral del evangelio que cierra esta parte desdice bastante del resto del capítulo y más aún de la valía del resto del libro. El autor va tratando diversas virtudes, sin que resalte ningún

³ Cf. en *La Bible et les Pères*, París 1971, el art. de C. KANNENGIESSER, *Les citations bibliques du traité athanasien «Sur l'Incarnation du Verbe» et les «Testimonia»*.

principio unitario; después cree hallarlo en la virtud de la paciencia, según la obra que a ella dedicó Tertuliano. Cualquier lector avisado percibe que el pensamiento moral del *In Mt.* está aquí «tertulianizado» con no poca violencia. Si no me engaño el hilo conductor a la moral preexílica del obispo de Poitiers tiene su cabo certero en el término «fides». El autor concluye justamente: «Así pues, hacia el 355, una enseñanza exegética de un africanismo subido, sirviendo a una teología y a una ética sólidamente establecidas, se halla difundida en la Galia romana.» Pero por el Oriente se aproximaba una tormenta que iba a someterla a ruda prueba.

Prácticamente todos los historiadores de esta época y biógrafos de Hilario nos lo presentan como un obispo casi desconocido, a quien la irrupción del peligro herético en las Galias transforma en notorio campeón de la lucha antiarriana en Occidente. Sólo Meslin se opondrá a esta tesis, minimizando la figura histórica del obispo de Potiers. De intermedia y más verosímil podríamos calificar la descripción que de él nos dejó Rufino como «vir lenis et placidus... ad persuadendum commodissimus». Para dilucidar todos estos problemas históricos el autor se basa principalmente en lo que la crítica moderna ha logrado reconstruir del *Liber I adv. Valentem et Ursacium* (a partir de cuatro de los *Fragmenta historica*) confrontado con los tres pasajes autobiográficos que sobre este período encontramos en las obras de Hilario (*Cont. Constantium* 2; *Ad Constantium* II,2; y *Syn* 10). ¿Cuáles son los resultados? Hilario toma conciencia del problema arriano muy poco antes de su destierro y en la forma concreta de una lucha de obispos: unos defendían a Atanasio y a Nicea, mientras otros, apoyados por Constancio, pedían la condenación de aquél y evitaban profesar la fe profesada en esta ciudad. La respuesta de Hilario es ponerse rápidamente del lado de los primeros. Su consecuencia será el destierro; y el testimonio de su lucha, la iniciación de dos obras: una de apologética teológica, el *De Trinitate*, y otra de apologética histórica, el *Liber adv. Valentem et Ursacium*. En sendos prefacios a cada una de ellas, nos cuenta por qué tomó partido en aquella disputa eclesiástica, cómo la tranquila predicación de la ortodoxia trinitaria tuvo que convertirse en acerada defensa para no dejar de ser verdadero obispo venciendo toda tentación de adoptar una actitud cómoda e irresponsable. Así, bajo forma de una situación concreta de la vida de Hilario, se nos muestra la antítesis de dos actitudes episcopales. Fundamentalmente es la misma que aparecía

en el comentario a la parábola mateana del administrador, pero la circunstancia ha cambiado de una situación normal de paz a unos tiempos críticos que fuerzan a la polémica. Mediante escritos o conversaciones con otros colegas, Hilario se entera de la actitud arriesgada con que Paulino en Arlés y más tarde Eusebio de Vercelli en Milán se opusieron a la táctica arriana de hacer condenar la persona de Atanasio sin previas declaraciones dogmáticas de fidelidad a Nicea; actitud avisada y valiente que les valió el destierro. Evidentemente tal conducta episcopal no reclamaba de Hilario solamente la aprobación sino —como él mismo rememora cuatro años más tarde— también la emulación y el seguimiento. Se gloria de haber previsto como ellos la trascendencia de la situación para la fe de la Iglesia (no estoy de acuerdo con la significación individual y subjetiva que el autor da en p.438-9 a *periculum fidei*) y de haber preferido el destierro al disimulo culpable. Esta actitud interior de fe polémica pasa en seguida a los hechos, logrando hacia fines del 355 que la generalidad de obispos galos se separen junto con él de la comunión con Saturnino de Arlés, cabeza de puente del arrianismo en Occidente. En esta medida pastoral, a juzgar por detalles e imágenes usadas, parece evidente el influjo de Cipriano como en lo dogmático era patente el de Tertuliano.

En virtud probablemente del edicto imperial del 23 de septiembre del 355, Hilario se ve forzado a someter su acusación a un sínodo que se reuniría en Beziers. Allí el partido arriano maniobra bien, logrando que se niegue la audiencia en regla que Hilario pedía para probar su herejía y no confirmándose por tanto el decreto de excomunión contra ellos. Muy al contrario, un falso informe al emperador le acarrea el destierro. Al ver que se le cierra la boca, Hilario no tiene más remedio que dar testimonio público de la verdadera fe dejando correr su pluma. Es un comienzo de libro que sólo concluirá años más tarde. Cuatro de los fragmentos que de él conservamos —uno de ellos es el Prefacio— deben datarse en la segunda mitad del año 356, inmediatamente antes de partir para el destierro. El Prefacio se abre con un elogio de las virtudes teologales. Aunque las tres: fe, esperanza y caridad, han de permanecer en la vida futura en un estado de perfección total, se concede un cierto primado a la caridad. Después de fundamentar en ellas la difícil actitud de oposición a la infidelidad herética, comienza describiendo, al estilo de Tácito, los azarosos tiempos de intranquilidad religiosa que vive el impe-

rio, cual telón de fondo donde se encuadra el tema trascendental y enmarañado. ¿Cuál era ese tema? El que se había debatido en Arlés y Milán, con dos aspectos relacionados entre sí. Uno externo, arteramente presentado como único por el partido arriano: la condena de la persona de Atanasio. El otro, el verdaderamente importante, era establecer la recta fe dando el juicio exacto de los hechos más destacados de la lucha arriana; precisamente lo que no había podido hacer a su gusto en Beziers. Todo este *Adv. Valentem et Ursacium* —un «dossier» de textos conciliares y episcopales, intercalados a modo de introducción o comentario por breves textos narrativos— constituye un libro apologético. En él, tanto en el fondo documentario como en la forma, ha de reconocerse el influjo romano; pues el latín de los textos parece proceder de la cancillería del Papa Liberio, quien además había sido el primero en hacer series probativas de la fe (*testimonia*) no sólo con textos de la Escritura sino también con declaraciones sinodales.

Hilario quiere comenzar por la defensa de Atanasio, acusado de violar por medio de un presbítero suyo la celebración de una misa. Se basa en dos cartas del concilio de Sárdica: una a todas las iglesias, la otra al Papa Julio. Después de transcribirlas en su integridad, se limita a resumir los pasos probativos ordenándolos en capítulos. La sospecha de juicio injusto ya surge del hecho mismo que Atanasio fue juzgado estando ausente y más tarde los acusadores rehuyeron mantener la acusación en su presencia. Además, si el crimen ha sido real, han de poder mostrarse el lugar y la víctima; si esto no es posible, pues ni la tal iglesia existe ni el pretendido sacerdote violentado entonces lo era, falta todo fundamento de acusación. Hilario echa mano de varios esquemas de la retórica judicial clásica, según el sentido común concretado en las normas más elementales de la tradición forense. La novedad consistió en tomar como base las decisiones episcopales y hacerlas servir no sólo a la declaración de inocencia de un hombre sino también y principalmente a defender la fe verdadera, uniendo así teología y derecho. Porque el fin último de la apologética de este libro no consistía en exonerar de toda culpabilidad a Atanasio, sino aceptando el planteamiento existencial arriano, es decir la conexión entre la condena de Atanasio y la condena de la fe nicena, después de la defensa del uno poder pasar a la de la otra.

Hilario centra la fe verdadera en la divinidad de Cristo frente a judíos, paganos y herejes probándola por las escrituras —una serie testimonial de tres textos que ya se hallaban en el *Adv. Pra-*

xeam— y por la formulación perfecta de la fe de Nicea. A pagarla se entregara Atanasio, entonces diácono, desde su misma formulación, y en esta labor continuó, siendo obispo, al salvar con su tenacidad todo el Egipto de la peste arriana. De ahí la persecución calumniosa contra él, que no es sólo contra él sino contra muchos otros fieles a su fe, como lo prueba la carta de Sárdica a Constancio. Esta es una carta patética pidiéndole que acabe de una vez la presión ejercida por cristianos con ayuda de los poderes públicos sobre la fe de la Iglesia. Le recuerdan que el fin de un buen gobierno es el disfrute de la vida en libertad por parte de los gobernados. No debe, por tanto, tolerar que se obligue con violencia a abrazar la novedad de la herejía arriana. El texto narrativo con que el Pictaviense comenta esta carta, es una peroración en favor de la libertad de los católicos perseguidos. Sinceramente echo de menos que el autor no destaque que el obispo de Poitiers, al fundamentar la libertad religiosa, iba más lejos que la carta de los padres conciliares; pues no sólo el uso de la violencia a favor de la herejía había de rechazarse, sino también a favor de la ortodoxia, por ser el acto religioso algo necesariamente libre para que tenga valor ante Dios. En conclusión, el Hilario del 355-56 sigue siendo el mismo del *In Mathaeum* en su concepción teológica y en la idea que tiene acerca del ministerio episcopal de la fe; lo que ha cambiado es el clima general que de pronto se ha tornado polémico y así el exegeta ha tenido que convertirse en abogado defensor.

Tal ministerio de defensor de la fe y de quienes la defendían, intentado en Beziers y cumplido en su volumen del 356, lo emprendió Hilario consciente de sus posibles consecuencias. De hecho le acarreó el exilio convirtiendo así su ministerio episcopal de defensa de la fe en «confesión» de fe. Este cambio ya previsto es también aceptado con paciencia, aun sabiendo que se comete con él una injusticia. Del tiempo inmediatamente anterior a la salida de Hilario para Oriente, nos informa Sulpicio Severo que el joven Martín de Tours, al brillo de esta confesión de fe, acude a Poitiers para ponerse bajo su dirección.

La primera conclusión general que el autor saca es la unidad y coherencia de los escritos y de las sucesivas etapas de la vida en el Hilario anterior al destierro. En estrecha relación con la unidad de pensamiento aparece también en los escritos preexílicos de Hilario un método procedente de la retórica tradicional, sacado ya directamente del paganismo ya de algún que otro autor cristiano, y

aplicado por él sucesivamente a la temática ético-religiosa, exegética y judicial. El uso de tan variadas técnicas trasparente en Hilario una no pequeña familiaridad con la cultura pagana y cristiana, lo que se ve confirmado por claros influjos en estilo, vocabulario e ideas. Hilario no nombra a ningún autor profano y sólo una vez a dos cristianos, Cipriano y Tertuliano, que son quienes más profunda huella imprimieron en él. También, aunque en mucha menor escala, Lactancio y Novaciano. Fuera del Occidente latino, sería inútil buscar influjos en el Hilario anterior al destierro, que era latino de pies a cabeza. La fe hilariana nos va presentando rasgos de aquellos dos grandes escritores del Africa cristiana. En medio de una iglesia local incipiente formada por creyentes de cultura muy inferior a la suya, la fe de Hilario es en sus comienzos individual e interiorista a la manera de Tertuliano. Más tarde, cuando el deber episcopal le saca de sí mismo —primero a la enseñanza de sus diocesanos, y a una pequeña comunidad de clérigos que viven fraternalmente a su alrededor, después al escenario ecuménico desde las Galias a Frigia— su modelo venerado será Cipriano obispo y mártir. De éste toma la mística episcopal de martirio, actualizándolo en la modalidad del destierro tan frecuente en aquellos años. Esta actitud serena y realista se echará de menos en *Lucifer de Cagliari*, habrá evolucionado en un testimonio de vida monacal en su discípulo Martín de Tours, y en Ambrosio de Milán se dará aún más atenuada en un sentimiento de responsabilidad política y social. Pero Hilario no es sólo un continuador, a veces epígono, del pasado. Abre nuevos caminos en Occidente. En exégesis es el primer gran comentador latino, insuperado en toda la Iglesia antigua por su equilibrio entre la letra y el espíritu. En la doctrina, el sentido de Iglesia y de ortodoxia da un paso decisivo con el obispo de Poitiers, cuyo espíritu ecuménico se halla tan distante del irenismo ingenuo como de la cerrazón polémica. He aquí el Hilario preexílico cuyas obras y ministerio episcopal merecen ser estudiadas aparte. Este primer Hilario es trascendental para conocer, desde luego, la personalidad del primer doctor de la Iglesia occidental; pero es que además sólo así será posible captar la génesis de su pensamiento y el grado de su evolución ante el impacto de cuatro años en medio de la Iglesia griega y de la cultura oriental.

Muchos y variados estudios se han ido sucediendo en esta obra: literarios, arqueológicos, filológicos, de historia de la Iglesia, de teología patristica, llevados con buen juicio y casi siempre

coronados por conclusiones a mi entender acertadas. Por ello lo considero un libro imprescindible en todos esos campos de trabajo científico. Si tuviera que dar la primacía a alguno de ellos, no dudaría en lo filológico y literario. El catedrático de literatura latina de la Universidad de Besançon logra, con suprema maestría, volver los textos del revés y dejar así patente su trama, la infraestructura lingüística e ideológica que la cultura de Occidente ofrecía a Hilario. La referencia a los clásicos paganos y cristianos es abrumadora y generalmente de inestimable valor, pero alguna que otra vez fatiga e incluso se me antoja inútil o no probativa. Los análisis de documentos son con frecuencia la clave del acierto en sus investigaciones históricas y teológicas, aunque estas últimas tengan en nuestro libro menor relieve e importancia.

Pero estos valores, con ser grandes, no constituyen *el valor* del libro. Son la anatomía que posibilita y encierra una presencia personal. El libro no pretende una biografía de hechos; la senda trazada por Venancio Fortunato es en nuestra época crítica un camino imposible. La intuición certera de Doignon le llevó a ver como factible y mucho más interesante el evocar la semblanza de este Padre y Doctor de la Iglesia que, a través de unos pocos hechos de su vida y algunas obras llegadas a nosotros, se nos muestra como un «hombre de fe» y un «ministro de la fe», siendo lo segundo concreción de lo primero y lo primero alma y motor de lo segundo. Complemento de este acierto radical fue poner en la fe el rasgo fundamental de la fisionomía espiritual y de la actividad de aquel hombre. Permítaseme añadir, por mi parte, que lo mismo ocurre en su vocabulario y en su teología: el primado corresponde a «fides»⁴. La fe de Hilario, cristiano y obispo, ya había fraguado a la par que su personalidad y su pensamiento, en el momento de emprender el camino del destierro. Por eso el acierto se consuma al fijar en consecuencia los límites cronológicos de la vida y obra de Hilario que se someten a estudio.

Al profesor Doignon no le han faltado alabanzas que reconocen la deuda que por esta obra, vasta y bien trabajada, han contraído con él los estudios hilarianos en particular, y en general la historia del postconcilio niceno, de la exégesis bíblica en Occidente, de la semántica del latín cristiano...

Como conclusión a esta nota expositiva y crítica, ya demasiado larga, quisiera llenar lo que me parece una laguna. Tal vez los

⁴ Cf. la referencia de su uso por Hilario en mi artículo de la n. 2.

obispos y quienes de modo especial participamos de su ministerio de fe, no hayamos todavía agradecido a un seglar francés, profesor de Humanidades clásicas, esta paciente y monumental obra de hagiografía en que se nos obsequia con la biografía de una fe episcopal que en tiempos muy semejantes a los nuestro brilló como una de las más grandes de la larga historia de la Iglesia.

ANTONIO PEÑAMARÍA DE LLANO, S.J.