

# Ammonio en las Catenas

## 1. NUEVOS DATOS SOBRE AMMONIO ESCRITURISTA

En la *Biblioteca Laureniana* de Florencia se conserva un retrato de Ammonio escriturista, reproducido en el evangelionario sirio de Rahula. En el grabado aparecen las dos páginas de un libro abierto con los retratos de Eusebio de Cesarea, en la página izquierda, y Ammonio de Alejandría, a la derecha. El retrato de Ammonio le representa con una figura alta y corpulenta que descuellera sobre la de Eusebio, que es un hombre de estatura normal. Ammonio, el de la altura gigantesca, exhibe en sus manos una cinta, cuyo sentido (= *catena*?) está reservado a los especialistas. No sé lo que significa. ¿Es una *σείρα*? Prefiero dejarlo como desconocido. Lo único que advierte el profano es la prestancia imponente que el artista bizantino ha querido dar a Ammonio escriturista. El cuadro, según Pijoan, es del siglo IX, pero se trata de una copia de un cuadro anterior, probablemente del s. V<sup>1</sup>.

De la personalidad de ese Ammonio tenemos en 1969 más noticias que hace diez años, pero todavía pocas e indecisas. ¿Es Ammonio Sakkas? En 1945 W. Theiler denominó a Ammonio Sakkas «ein grosser Schatten»<sup>2</sup>. En 1966 el erudito filólogo ha procurado disipar «la gran sombra» de la figura histórica de Ammonio Sakkas. Para irle identificando, dice Theiler:

---

<sup>1</sup> Cf. J. PIJOAN, *Summa Artis* (Madrid, 1954), p. 170. Caso de que la cinta represente una *σείρα* = *catena*, el Ammonio del evangelionario sería evidentemente el Ammonio Alejandrino de las *Catenas*, anterior a Eusebio. Nuestra tesis quedaría confirmada plenamente.

<sup>2</sup> W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus* (en adelante lo citaremos = F) (Berlín, 1966,), p. II, donde habla de la resonancia que halló entre los filósofos la denominación de «ein grosser Schatten» dada por el mismo Theiler a Ammonio en 1944. Casi por el mismo tiempo, y con el mismo criterio favorable a Ammonio, escribió W. THEILER su art. *Ammonios und Porphyrios*, en *Entretiens* XII, 87/123.

«Es valioso para nosotros que Eusebio, *HE* 6,19,12ss, cita una carta de Orígenes el cristiano, en la que se menciona al Maestro de las ciencias filosóficas, sin duda Ammonio Sakkas»<sup>3</sup>.

Además, «ciertamente se le cita (a Ammonio Sakkas) en dos pasajes en Nemesio, autor cristiano de un libro *De natura hominis*»<sup>4</sup>.

Esta doble posición la defenderá Theiler con gran profusión de pruebas documentales. Con ellas establece primero la autenticidad, por lo menos doctrinal, de los fragmentos de Hierocles relativos al sistema de Ammonio Sakkas en Focio (Biblioteca Codd. 214 y 251) y en el *Commentarius in carmen aureum* (Ed. MULLACH, en F. Didot). Las nuevas posiciones de Theiler, por lo que tienen de refutación plena de sus posiciones contrarias anteriores, no han sido discutidas ni creemos que lo sean en adelante. Con ellas queda abierto el camino para ensanchar a favor de Ammonio la tesis que le atribuye otros escritos o puntos doctrinales. Este es nuestro intento. Como punto de partida aceptamos como provenientes de Ammonio dichos pasajes de Nemesio y de Hierocles. Del mismo modo se le puede atribuir las *Commixtae quaestiones* de que habla Prisciano, sin perdernos, por ahora, en otros fondos transmitidos por Teodoto, Calcidio, etc. Hay una obra importante que queda en litigio. Es la *Concordia* (συμφωνία) entre Moisés y Cristo, que Eusebio 6, 19, 5 atribuye a Ammonio. Theiler<sup>5</sup> supone que también éste Ammonio fue maestro de Orígenes, pero distinto del Maestro de los filósofos. Orígenes el cristiano oyó a ambos Ammonios; al Maestro de los filósofos le condujo su catecúmeno Heraclas, posteriormente obispo de Alejandría, malquistado con Orígenes por motivos doctrinales. A nuestro juicio, no hay fundamento para tantos Ammonios y tantos Orígenes. Pero no podemos deschar *a priori* esa tesis.

Con la hipótesis de los dos Ammonios —aunque ambos sean maestros de Orígenes el cristiano— subsiste la posibilidad de seguir admitiendo la existencia *hipotética* de un Orígenes neoplatónico (distinto del cristiano) discípulo de Ammonio Sakkas. Lo mismo que Plotino. Toda la teoría supone en Theiler la equivocación fundamental de Eusebio; el confundir los dos Ammonios<sup>6</sup>. Esta equivocación, cada vez menos admitida por los críticos, supone un error nada explicable en Eusebio, compilador de un epistolario de Orígenes con un centenar de cartas, y con el dato suministrado por el mismo Theiler de que Orígenes el cristiano seguía el sistema de Ammonio no cristiano:

<sup>3</sup> W. THEILER, F, p. 1.

<sup>4</sup> W. THEILER, *l. c.*

<sup>5</sup> THEILER, F, p. 1.

<sup>6</sup> *L. c.*

«Por la gran semejanza con el sistema del doctor de la Iglesia Orígenes, se ha demostrado ahora con todo rigor que éste oyó a Ammonio Sakkas; en esto ha habido duda hasta hace muy poco por culpa del envejecido informe de Eusebio (...). Orígenes tenía un sistema, precisamente el de Ammonio (...). Es cierto que su sistema se oculta en la mayoría de sus obras en la masa fenomenal de sus citas bíblicas. No quería ser más que un exégeta de la Biblia. Pero en Ammonio, que no escribió como cristiano y partió totalmente de la tradición platónica, ha conseguido la antigua filosofía la máxima aproximación a lo que un cristiano pensante extrajo de la Biblia. Dios ha revelado lo recto a los filósofos, dice Orígenes, c. Cels. 6,4, p. 72, 17ss (...). Ciertamente no se le puede interpretar como gnóstico, con Jonás 203. A lo más, esto sería cierto cuando Orígenes abandona las esferas de Ammonio, allanando el camino para ver todo en todo, y exige en consonancia con la Biblia una esfera (natural) para los demonios»<sup>7</sup>.

En suma, para Theiler, el Ammonio no cristiano es doctrinalmente más ortodoxo que el cristiano Orígenes. Pero la equivocación de Eusebio sigue siendo pieza necesaria para su teoría. ¿Es posible una obcecación tan anormal en Porfirio o en Eusebio? H. Langerbeck rechaza que un archivero, como Eusebio, cometa un error tan craso, ni es necesario admitir una contradicción tan abierta entre las consideraciones de Porfirio y la refutación de Eusebio<sup>8</sup>. Este es el punto de vista de K.-O. Weber<sup>9</sup>. H. Dörrie avanza más en la defensa de Eusebio, atribuyendo la ocasión del error al apasionado de Porfirio:

«En el informe de Porfirio sobre el doctor de la Iglesia, Orígenes, a quien cita y combate Eusebio, *HE VI*, 19, sin duda se ha mezclado la verdad con el error; en el celo de la polémica, Porfirio ha lanzado afirmaciones que Eusebio refuta con facilidad. Hay que subrayar que el problema debatido en lo principal se halla fuera del campo de la Filosofía»<sup>10</sup>.

Aun aceptada en general la posición de Langerberck-Weber y Dörrie quedan puntos importantes de discusión. Pero la veracidad del informe de Eusebio y cierta posibilidad de excusa o atenuación de las inexactitudes de adversario, a quien refuta victoriosamente, nos han parecido siempre<sup>11</sup> y nos siguen pareciendo normales en la interpretación de una polémica. Es muy humano que aun polemistas de la altura de Porfirio, al ensañarse con el cristianismo como religión popular e inculta combatida con medidas extermin-

<sup>7</sup> W. THEILER, F, p. 39.

<sup>8</sup> H. LANGERBECK, *The Philosophy of Ammonius Saccas*, Journal of Hellenic Studies 77 (1957) p. 70.

<sup>9</sup> K.-O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker*, München (1962) pp. 37ss.

<sup>10</sup> H. DOERRIE, *Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios*, en *Entretiens sur l'Antiquité Classique XII* (1965) p. 13, n. 1.

<sup>11</sup> Cf. nuestra obra *Ammonio Sakkas I*, pp. 13-20 (1959) (apud auctorem, Bilbao, Apartado 1),

nadoras desde el Poder adopten un gesto comprensivo para un Maestro de los filósofos, talento sin igual y profesor bondadoso de alumnos cristianos y paganos, y que tratara de separarle del grupo inmenso de los perseguidos con algún título de legitimidad por equívoco e inexacto que fuera. Tal le pareció a Porfirio la adaptación de Ammonio a la convivencia política. Pero es también comprensible que Eusebio, pasado el ciclón anticristiano, rechazara como un embuste ese título empleado como signo de apostasía.

En resumen, aun dejando un signo de interrogación sobre la obra de la *Harmonía entre Moisés y Cristo*, podemos partir del supuesto de que en el s. III existe en Alejandría un maestro insigne en ciencias bíblicas. Más aún, podemos tomar como base cierta de partida, que Ammonio Sakkas cultivó una ideología filosófica conforme al contenido de la Escritura, y fue para Orígenes un guía seguro no sólo en el conocimiento del helenismo, sino también en la interpretación correcta de los Libros Sagrados. En esta situación de los estudios sobre Ammonio Sakkas (o Ammonio Alejandrino maestro de Orígenes) se ha publicado una obra de extraordinaria importancia sobre las *Catenas griegas de san Juan*.

El Prof. Dr. J. Reuss vuelve a negar la opinión de que el Ammonio Alejandrino de Eusebio sea el autor de las *Catenas de san Juan*, atribuidas a Ammonio Alejandrino. Este sería un autor o compilador del s. VI. Las pruebas de su tesis son las siguientes:

«Hasta hoy no se ha solucionado el enigma de cuándo vivió y con cuál de los otros Ammonios conocidos hay que identificar al Presbítero Ammonio de Alejandría, como muchas veces se le denomina al señalar el nombre de las *Catenas de Juan*. A base de los fragmentos ahora críticamente dispuestos, los cuales proceden sin duda del mismo autor, podemos fijar los datos siguientes: Ammonio cita en *Io* 3,6, nn. 75,76, términos del Concilio Calcedonense (451). En el fragmento *Io* 4,3, n. 111, alude a la condenación de Eutiques, ocurrida en 449 en el Sínodo de Efeso. Se puede demostrar sin réplica posible que Ammonio conoció y copió, en parte casi al pie de la letra, exposiciones de san Juan procedentes de Teodoro de Heraclea, Cirilo de Laodicea, Dídimo, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Cirilo de Alejandría. A base de estos hechos debemos fijar ya la época por lo menos de la primera mitad del s. VI para la vida del Presbítero Ammonio, pues la cita de las fuentes del fragmento *Io* 20,22-23, n. 630, ἐκ τῶν πατριαρχῶν Σεύηρονος de la segunda mitad del s. V. Nuestro exégeta Ammonio posiblemente y aun probablemente es idéntico al Ammonio rival de los Monofisitas, de cuya actividad nos habla Anastasio Sinaíta, si atendemos a sus muchas afirmaciones cristológicas, dirigidas muy especialmente contra los monofisitas»<sup>12</sup>.

Los puntos decisivos de esta argumentación son los que se refieren a los Fragg. 75 y 76 y al Concilio Calcedonense. De esto

<sup>12</sup> J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Berlín 1966) p. XXVIII, en *Texte und Untersuchungen*, vol. 89.

último nos hemos ocupado en nuestro *Ammonio Sakkas* I, pp. 497-518. La terminología calcedonense, como la de cualquier Concilio, no se improvisa en las sesiones conciliares. Son términos y conceptos que se hallan en circulación mucho antes. Las decisiones conciliares les confieren categoría definitoria. Los términos a que se refiere el Prof. Reuss, se hallaban empleados en el mismo sentido en los fragmentos de Ammonio Sakkas recogidos tal vez en las *Commixtae quaestiones* de Porfirio y Prisciano y transmitidos por Nemesio de Emesa. Nemesio los atribuye a Ammonio Sakkas en su doctrina sobre la unión del alma con el cuerpo y del Verbo con la humanidad. No vamos a insistir en este punto. El Prof. Reuss no conoció nuestros argumentos antes de imprimir su gran obra. Tampoco pudo tomar posición respecto a la reseña que dedicamos en las pp. 447/448 a las discusiones sobre este punto de las *Catenas* y sobre el testimonio de Anastasio Sinaita (pp. 457-462). Son preliminares necesarios para la cronología del Ammonio escriturista y catenista. No está de más tampoco —como observación previa— un juicio ya antiguo, pero no refutado, del insigne catenista R. Devresse acerca de las relaciones posibles entre el Ps. Areopagita, que abunda en las expresiones del calcedonense, y Severo de Antioquia. R. Devresse estudia las fórmulas antiguas de Cirilo y aun anteriores a Cirilo, discutidas en el 531 en el Sínodo de Constantinopla y dice sobre el Areopagita:

«Paree qu'il ne semble que le témoignage de Liberatus puisse être revoqué en doute, nous devons conclure qu'avant la moitié du V<sup>e</sup> siècle, Denys était mis en circulation. Sévère n'était pas né»<sup>13</sup>.

El mismo Devresse añade antes una consideración digna de tenerse en cuenta para la cronología de los textos en el trasiego normal de los apuntes en la era patristica:

«Ici, je laisse la parole à Liberatus (*Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* c. 10). J'emprunte cette citation non pas à l'édition de Garnier (reproduit dans Mansi, puis dans le P. L. LXVIII, 991 A) mais au *Paris*. B. N. 12098 (saec. IX), fol. 71, qui m'a été signalé en même temps que le 224 (s. XII) par Dom A. Wilmart, *Le Vat., lat.* 1340 (saec. XIV), fol. 252, donne pour les deux lignes que nous intéressent, un texte identique à celui des mss. parisiens: 'Quibus, ut fuerunt rumores peruersus Cyrillus, quatuor libros scripsit, tres aduersus Diodorum et Theodorum, quasi essent nestoriani dogmatis antiquorum Patrum corrupta testimonia, id est, Felicis papae Romani (a. 269), Dionysii Areopagitae, Corinthiorum episcopi et Gregorii mirabilis Thaumaturgi cognominati'»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> R. DEVRESSE, *Denys l'Areopagite et Sévère d'Antiochie*, Archives d'Historie doctrinale et littéraire du Moyen Age (de Gilson-Théry) 4 (1929) 167.

<sup>14</sup> R. DEVRESSE, *l. c.*, p. 166.

Las declaraciones de Liberatus, hechas en una época caracterizada por la profusión de epítomes, y, por lo tanto, propicia a la formación de las catenas, son una prueba de la tendencia de los autores coetáneos y de los hombres de la Iglesia —lo mismo que los letrados seculares (recuérdense las Pandectas)— en momentos como las falsas clementinas y los Etimologías isidorianas, a enriquecer la cultura personal y colectiva con mosaicos literarios de la cultura precedente. Es la época en que florece Anastasio Sinaíta, compilador de las primeras exégesis del *Hexæmeron*, procedentes con más o menos contaminaciones de Papias, de Panteno, de Clemente Alejandrino, de Ammonio (Sakkas) y otros exegetas anteriores a los concilios, coleccionador de exégesis cristológicas abigarradas y arcaicas<sup>15</sup>. En el clima arcaizante y tradicionalista en que nacen las Catenas, hay que estudiar en cada caso los elementos primitivos y añadidos de cada fragmento sin incurrir en generalidades favorables o desfavorables a su antigüedad. Es el procedimiento a que debemos someter los fragg. 75. 76 y 111 en que principalmente justifica el Proff. Reuss la cronología tardía de los fragg. de Ammonio Alejandrino.

FRAGG. 75 (Io 3,6) Q F. 49b; R f. 43; S f. 48b.

Por razones de comodidad traduciremos el texto dejando en griego las palabras decisivas.

«Espíritu es el Padre como Dios; espíritu también el Hijo como Dios; por eso el Espíritu que es Dios-y-Padre, engendra espíritu, que es el Hijo-y-Dios. Es, pues, consustancial el Cristo al Padre en cuanto a la divinidad, y consustancial a la madre en cuanto a la carne, si bien es en ambos casos ( εἰς ἕξ ἀμοιβῶν ὁ χριστός ) el Cristo, sin cambio ni mezcla (ἀτρέπτως καὶ ἄσυγχύτως). Conforme a la palabra del Señor configurándose nuestra mente en cualidad espiritual (κατὰ δὲ τὸν κανονικῶς ἔκτεθέντα νῦν παρὰ τοῦ κυρίου λόγον διὰ χριστοῦ ἀναμορφώμεθα τῆς διανοίας εἰς πνεῦμα)».

*Discusión:* El inciso κανονικῶς νῦν no se halla en el Cod. Cusanus (r f. 43) empleado por Corderio. Ignoro si lo tiene el Cod. S. El «*ahora* —*canónicamente*»— se refiere, sin duda, al Calcedonense, y se contrapone a la formulación anterior al 451, cuando todavía no era *canónica* o conciliar. Según esto, el κανονικῶς νῦν es posterior al 451, pero nada se deduce acerca de la redacción de las líneas procedentes del Cod. Q. Más aún, hay congruencias importantes para atribuir las a Ammonio Sakkas en el fragmento conservado del «Maestro de Orígenes y de Plotino» por Nemesio de Emesa. La congruencia fundamental es la identidad de los epítetos que se hallan en el fragmento de Nemesio (PG. 40,

<sup>15</sup> Sobre Anastasio Sinaíta puede verse A. ORBE, *Estudios Valentinianos* IV, pp. 497-499.

601, B) que hemos copiado y comentado en nuestro *Ammonio Sakkas* (I, 501-511).

Además, es omisión notable que en el frag. 75 no se hable de la Persona del Espíritu Santo. La omisión resultaría extraña en la época del Calcedonense o después de ella. Por otra parte, Ammonio insiste en que nuestra transformación en Cristo no es física, sino intelectual, mental, por la *διάνοια*. Este rasgo es característico de Ammonio. En el Frag. 263 (Io 7,39) expone la influencia del don del Espíritu después de la resurrección, diciendo: «No relaciona la palabra con la hipóstasis, sino con la actividad del espíritu, que se efectuó después de la resurrección de Cristo». En el s. III surgió entre los exégetas una discusión provocada por Orígenes, que explicaba la identidad del resucitado con la persona de la vida terrena mediante el *eidōs*. Metodio de Olimpo, con la tradición, exigía la identidad corpórea recuperada por el poder de Dios. Ammonio Sakkas, que admitía el fixismo o inalterabilidad física, explica la *mutanza* de las cualidades del resucitado sólo en su parte espiritual, no en la hipóstasis. De esta controversia nos ocuparemos más tarde. Respecto del frag. 75 basta por ahora la identidad de doctrina del Ammonio de las Catenas con la de Ammonio el filósofo en la transformación espiritual o moral, que enseña constantemente.

FRAG. 111 (Io 4,3) Q f. 63b; R f. 54b 1 ἄσα —5 βάπτισμα Ammonio; 5 ἀρμύζει 13 ἀμαρτήσας anónimo; S f. 65; K f. 365.

Dividiremos el contexto en dos partes. Su traducción es como sigue:

«Todo cuanto (ἄσα) los subalternos hacen con aprobación de los jefes, que ven y no corrigen, se dice que lo hacen los jefes. Porque habiendo dicho antes: Jesús «bautizaba», dice aquí que el mismo Jesús «no bautizaba», atribuyéndose a sí la actividad de los discípulos, aun cuando no ejecutaba el bautismo (βάπτισμα).

Lo dicho (ἀρμύζει ἕξ τὰ λεγόμενα) tiene aplicación a los clérigos enviados con los obispos a los sínodos y a otros asuntos por el estilo. Puesto que al ser sorprendidos los discípulos de Eutiques en el fraude de Efeso después del segundo Sínodo divulgando los dogmas perversos de Eutiques, aun cuando nunca se le vio diciendo tales cosas, justamente es anatematizado Eutiques por oír a sus discípulos exponiendo errores, como lo hacían, por callarse él. Porque las cosas dichas o hechas por los discípulos cargan sobre la responsabilidad del maestro. Así fue reprendido Helí como pecador (ἀμαρτήσας) por tolerar las faltas de sus hijos.»

Como anota Reuss en la signatura del frag. 111, sólo la primera parte está tomada de los Codd. Q y R. El anónimo del Cod. R (por lo tanto, no Ammonio) y el Ammonio de los Codd. S y F tienen la segunda parte del fragmento. Aun en estos Codd. y el

anónimo de R dan a entender con el λεγόμενα que existe un contraposición entre el contenido de la segunda parte y el de la primera, y por lo tanto, en la diversa cronología de ambos trozos. Nada impide, según esto, que el trozo primero sea anterior al fraude de Efeso y el segundo posterior a esa fecha. La argumentación en la que el Prof. Reuss apoya la posterioridad de Ammonio a los sucesos de Efeso no es convincente.

El problema de la cronología de las catenas de Ammonio debe ser sometido a una crítica más rigurosa, para la cual prestan un servicio incalculable —pero de ninguna manera la convicción— los fragmentos y signaturas de la opulenta documentación manuscrita recogida y ordenada por primera vez por el Prof. Reuss en la literatura de las catenas neotestamentarias.

## 2. NORMAS HEURISTICAS DE LAS CATENAS. SIGNATURAS DOBLES

La situación actual de la crítica no es nada honrosa para la Filosofía y la Historia de la Teología bíblica. Con la cantidad enorme de fragmentos atribuidos a Ammonio Alejandrino, resulta muy extraño que los críticos no hayan logrado fijar su personalidad. El método heurístico que se emplea debe adaptarse a la masa ingente de los textos registrados y publicados por el profesor Reuss, aunque, sin abandonar el recurso a otros datos de dominio público para los especialistas. Comencemos por los fragg. de signatura doble, adelantando unas notas relativas a las abreviaturas.

Reuss agrupa las fuentes de las Catenas de san Juan en siete grupos designados con las letras: A, B, C, D, E, F y G. En todas ellas campea Ammonio —excepto en los tres Codd. del tipo C—; en los demás es el compilador o la fuente más importante. El tipo C es una excepción no sólo por la ausencia de Ammonio, sino porque el compilador ha extraído sus fragg. directamente de los exegetas, sobre todo de los comentarios de Apolinar de Laoclea, Dídimo, Focio y Teodoro de Heraclea. Esta circunstancia sólo parece explicable por la falta de comentarios atribuidos a Ammonio en tiempo del compilador, que es posterior al 891, fecha en que muere Focio. En su tiempo abundaban las Catenas de Ammonio, pero no había comentarios del gran escriturista de las Catenas, personaje desconocido para el compilador del C. En los Codd. de los otros seis tipos los fragg. de Ammonio aparecen en tres formas diversas: En 47 casos, uno o más Codd. atribuyen el frag. en cuestión a Ammonio, pero alguno o algunos de los Codd. restantes atribuyen dicho frag. a otro autor o a algún anónimo, mencionado



o no mencionado. Los nn. de los fragg. de este género de signatura contraria, es decir, de Ammonio y otro autor, se reparten del modo siguiente (prescindiendo de los anónimos). De los exponentes hablaremos luego:

- Teodoro de Mopsucstia y Ammonio: los fragg. 516 y 609.  
 Cirilo de Alejandría y Ammonio: 599<sup>3</sup>.  
 Sevco de Antioquía y Ammonio: 597 y 630.  
 Didimo el Ciego y Ammonio: 228.  
 Apolinar de Laodicca y Ammonio: 90.199.210.375 y 526.  
 Teodoro de Hraaclea y Ammonio: 9.77.199.243.250.251.  
 Juan Crisóstomo y Ammonio: 20.21.63.127.139.158.183.338.350.363<sup>2</sup>.  
 364<sup>2</sup>.427<sup>2</sup>.429<sup>2</sup>.432<sup>2</sup>.480<sup>2</sup>.481<sup>2</sup>.530.531.532.546<sup>2</sup>.547<sup>2</sup>.548<sup>2</sup>.554.569<sup>2</sup>.570<sup>2</sup>.  
 574.581.599<sup>3</sup>.600<sup>2</sup>.

Todo el resto de los 649 fragg. de Ammonio se le atribuye o sólo a Ammonio, o también a algún anónimo junto con Ammonio. Los nn. que llevan exponente 2, quieren decir que en un mismo Cód. del frag. en cuestión se atribuye simultáneamente a Ammonio y a Juan Crisóstomo en forma de dilema o de afirmación. El n. 599 lleva exponente 3 por llevar la signatura el Cod. K los nombres de Ammonio, de Juan y Cirilo. El compilador que emplea una signatura doble en un mismo fragmento, plantea un problema diverso al de los casos en que el mismo fragmento es atribuido por diversos compiladores a diversos exegetas. Analicemos el problema en cada una de las signaturas dobles.

FRAC. 363 (Io 10,37,38) R F. 123b Ammonio-Juan Crisost.; S f. 175b Juan-Ammonio.

*Texto traducido:* «Puesto que es imposible ver la sustancia (οὐσία) por la igualdad de las obras expone la inmutabilidad (τὸ ἀπαράλλακτον) de la potencia. Por ella dice que de El se conoce al Padre y del Padre a El».

Los dos Codd. R y S pertenecen al tipo D. El Cod. R es del s. XI y el Cod. S del s. XI/XII. Se diría que el Cod. R concede prioridad a Ammonio y el Cod. S a Juan Crisóstomo. La conducta del compilador R se explica en varias hipótesis. La primera, porque así lo encontró en un Cod. precedente del tipo D. La segunda, porque habiendo encontrado el frag. Io 10,37,38 en una catena, observó que además se hallaba en el comentario del Crisóstomo (Hom. 61; PG 59,339) una frase parecida, aunque no igual, en que se dice: «Puesto que es imposible ver la sustancia, de la igualdad e identidad (ἰσότητος τε καὶ ταυτότητος) de las obras deduce la prueba». Ammonio establece el hecho de la igualdad de las obras, y deduce la inseparabilidad o inmutabilidad de la potencia latente en la sustancia invisible. Los gnósticos del tiempo de

Ammonio Sakkas suponían como principio general, que la sustancia del Padre era invisible e incongnoscible a no ser para el Hijo por El engendrado. Ammonio acepta el principio, pero de la actividad del Hijo (que nos es conocida) deduce la igualdad de la potencia y de la sustancia. Crisóstomo, testigo de este raciocinio, admite la premisa y se limita a decir que Cristo deduce la prueba; ¿qué prueba? Al Crisóstomo no le hacía falta contestar a este problema, que en su tiempo no constituía dificultad como en tiempo de Ammonio Sakkas. La redacción del comentario del Crisóstomo es normal en un predicador del s. IV-V, como lo es también en un exegeta filósofo, como era Ammonio Sakkas, el frag. 363. La conducta del compilador S se explica suficientemente por la gran fama del Crisóstomo en su época.

FRAG. 364 (Io 10,38) R f. 123b; S f. 175b; F f. 253; G f. 192b; K f. 218b; K f. 407 Juan y Ammonio.

*Traducción del texto:* «Yo cstoy en el Padre y al Padre se le ve en mí por identidad de la naturaleza y de la sustancia. Porque es una la definición (ἕρος) de la naturaleza, aunque pensemos a la santa trinidad en existencias individualizadas. Porque el Padre no es el Hijo ni Espiritu, ni viceversa, aun cuando no se distinguan por la comunión e igualdad. Pues aun entre nosotros la sustancia del progenitor se conoce en el engendrado como en cuanto la razón (λόγον) de la sustancia, pero no somos uno los muchos por separarnos en los cuerpos.»

Crisóstomo, *Homil.* 61,3 (PG 59,339): «Yo no soy otra cosa que el Padre existiendo (μένων) como Hijo. El no es otra cosa que yo, existiendo (μένων) como Padre. El que me conoce, conoce al Padre y al Hijo. Si en la potencia (τά μὴ ὄντως) fuera menor, el conocimiento sería falso.»

El Cod. K, del tipo B (s. XI), es el único en atribuirlo a Crisóstomo.

Las consecuencias parecen confirmar lo dicho en el frag. 363. Ammonio se comporta como filósofo amante del rigor. Crisóstomo recurre al estilo más popular y menos complejo, pero también menos preciso.

Los Fragg. 427-432 forman un conjunto con tres casos de signatura doble y fragmentos intercalados de Ammonio, conforme a este cuadro:

FRAG. 426 (Io 12,36) R f. 143; S f. 208.

FRAG. 427 (Io 12,37) S f. 209 Juan-Ammonio.

FRAG. 428 (Io 12,38) R f. 143; S f. 209.

FRAG. 429 (Io 12,38) R f. 143; S f. 209 Juan-Ammonio.

FRAG. 430 (Io 12,39) R f. 143; S f. 208b.

FRAG. 431 (Io 12,39) R f. 143; S f. 208b.

FRAG. 432 (Io 12,40) R f. 144 Juan Crisóst.; S f. 209; F f. 262; G f. 199b; H f. 227 Juan-Ammonio.

*Traducción de los fragg. de Ammonio:*

- FRAG. 426: «Sabido como Dios, que estaban llenos de cólera, se escabulló dándoles tiempo para pensar lo que les había dicho, no porque les tuviera miedo». Crisóst., *Homil.* 68, PG 59,375: «Habiendo dicho de sí cosas grandes: que había bajado del cielo, que da la vida eterna, de nuevo se retira».
- FRAG. 427: «Nadie diga: '¿Por qué, pues, vino Cristo sabiendo que no habían de creer?' Hay que decirles: 'para que los judíos no tengan excusa de su falta de fe, pues también los profetas les hablaron sabiendo que no creían'. Crisóstomo no lo comenta».
- FRAG. 428: «No les forzó a no creer la predicción de Isaías. No creían porque eran perversos. Por su propia maldad mataron los judíos al Señor, no para cumplir las profecías. En ese caso eran impíos».
- FRAG. 429: «No los endureció Dios, sino que les permitió hacer lo que querían. La dureza les venía de no creer. Pero era imposible que no ocurriera la presciencia de Dios, que preveía su incredulidad, sin forzarles. Los que no creen no tienen una naturaleza que reacciona al creer, sino deliberación torcida. Por eso oscurece el diablo, no les impide Dios». Crisóstomo no hace este comentario».
- FRAG. 430: «La palabra 'porque' no es causal, sino narrativa. No porque lo dijo no creyeron; porque no habían de creer, lo dijo. Si no fuera así, dijéralo el evangelista, diría que la incredulidad viene de la profecía».
- La frase última es oscura en Ammonio. Lo mismo ocurre en Crisóstomo, quien para subsanar el defecto añade: «más aún, eu lo que sigue lo dice más claro». Reuss no copia este fragmento por creerlo evidentemente de Crisóstomo. En cambio, nada dice de las últimas palabras aclaratorias de Crisóstomo en la *Homil.* 68, PG 59,375.
- FRAG. 431: «Por eso lo predicen los profetas, para que los cuerdos (*νήφροντες*) eviten los cepos. Porque el 'no podían' se dice en vez de 'no querían'; pues también en otras cosas pensamos en la deliberación como en una fuerza». Crisóstomo, *Homil.* 68, PG 59,375,376: «Aquel 'no pudieron', a saber, 'no quisieron', no te extraña, pues también en otra parte dice 'Qui potest capere capiat'».
- FRAG. 432: «No les endureció Dios el corazón, de lo contrario no les pediría cuentas. A veces perdona aun faltas voluntarias. Mas a los perversos obcecados por el diablo les entrega a sus pasiones y mente insensata. Pues en esta disposición no era justo que conocieran la profundidad del misterio, los que cerraban los ojos de la mente». El Crisóstomo concluye la homilía dedicando dos columnas (PG 59,376-378) a estos problemas.

En la exposición de todo este conjunto, aparecen en Ammonio varios problemas importantes; a) La ceguera no es natural, sino moral. Esta idea es central y característica (incluso frente a Orígenes) en Ammonio Sakkas. b) El poder de los demonios en el orden moral. Es secuela de la preocupación anterior en Ammonio Sakkas. La primera de estas ideas no se puede decir que sea característica de Crisóstomo, por lo tanto, tampoco la segunda. Los otros temas son más universales en el pensamiento cristiano. En resumen, no hay razón alguna para no atribuir a Ammonio Sakkas el conjunto de los frag. 426-432. San Juan Crisóstomo estudia a base de San Juan y Ammonio los incidentes de la escena evangélica y los comenta con gran dominio e interés, sin alardes de originalidad y sin temor de incurrir en servilismo, como problemas de eterna actualidad que deben ser conocidos de sus oyentes, pero sin una preocupación polarizada en una de las cuestiones concretas. El caso es distinto en Ammonio, que como maestro de cristianos y de helenos, en discusión contra gnósticos y judíos, debe fijar el esquema fundamental de la cosmovisión filosófica y cristiana en una época de profunda revisión de los problemas del bien y del mal, de la acción del hombre entre la fe y la incredulidad, en medio de una polémica de vida o muerte en la colisión de corrientes simultáneas pero incompatibles, como era el helenismo, el judaísmo, la herejía y el cristianismo.

FRAG. 480 (Io 14,6)) R f. 139; S f. 223b Juan-Ammonio; K f. anónimo.

*Traducción:* «Es camino, pues andaban por El y era dueño de conducirlos (ἀνάγειν) al Padre. Era verdad por su inerrancia, porque todo será así. Era vida, pues ni la misma muerte —dice— podrá impedirlos la llegada».

La doctrina *anagógica*, según la cual los hombres son conducidos mediante el comportamiento (= conducta) correspondiente a la divinidad por los ángeles buenos, al mundo demoniaco por las sugerencias de Satanás, reaparece una vez más en este fragmento. Una consecuencia importante de los principios *anagógicos* se insinúa en su conexión con la muerte, incapaz de impedir la llegada al que es *conducido* por Cristo. La *conducción* (= *anagogía*) del hombre por Cristo es vida asegurada o *sostenida* por la *schesis* o sostenimiento del alma *cogida* por Cristo. Lo contrario sucede al ser *cogido* el hombre por el demonio, que le cautiva. Ammonio lo explica en el frag. 284 (Io 8,34; Q f. 145; R f. 106; S f. 146b):

«Cada pecado hace cautivo. Como quien coge al alma, la hace esclava de la pasión.»

En el *frag.* 285 (*Io* 8,35; Q f. 145; R f. 106b; S f. 147; F f. 243b; G f. 185b; H f. 210b):

«El que no permanece eternamente de la misma manera para siempre, es esclavo por naturaleza, que no puede librarse a sí ni a otros. Porque todas las cosas son esclavas del Creador. Pero el Hijo permanece para siempre de la misma manera como Dios por naturaleza.»

Ammonio indica aquí las bases de su fixismo, que no fueron aceptadas por Orígenes. El sistema anagógico de estos *fragg.* se completa con el *frag.* 555 con observaciones cosmológicas que explicó en las reuniones del neoplatonismo inicial, recogidas por Proclo en el s. V. Ammonio comenta a *Io* 16,33 (R f. 181b; S f. 271; F f. 273; G f. 208b; H f. 240b):

«Porque Cristo aparece mayor y más potente que todo pecado cósmico (*hamartía kosmiké*) y da el triunfo a los fieles. O también porque Cristo, nacido de nosotros en cuanto hombre, apareció mayor que la muerte y la corrupción, y su gracia se extiende a nosotros... Pues si venció como Dios, nada tendría que ver con nosotros.»

La *anagogía* y la *schesis* (= posesión) constituyen la clave central de la vida humana en el universo de Ammonio Sakkas. Este punto es su rasgo más inconfundible. En Crisóstomo se conserva cierto eco de estas ideas, pero sin darle importancia. Incluso con una orientación diversa del pensamiento, dice en la *Homil.* 73 (PG. 59,398): «Camino, porque no tendréis necesidad de guía».

FRAG. 481 (*Io* 14,6) R f. 159; S f. 239b anónimo; K f. 429 Ammonio-Juan.

*Traducción:* «Es camino por la conducta (*τὸ πρακτικόν*). Es verdad como regla verdadera de la fe. Es vida por conducirnos (*ἀνάγειν*) a la incorruptibilidad y librarnos de la maldición antigua».

Es otra exposición del mismo tema anagógico, que no halla eco en San Juan Crisóstomo. En cambio, Teodoro de Heraclia, en el s. IV, recoge a la letra, con variantes sin importancia, el texto del *frag.* 480 de Ammonio. La posterioridad de Crisóstomo o de su actividad es evidente.

FRAG. 546 (*Io* 16,19-20) S f. 267 Juan-Ammonio.

*Traducción:* «Puesto que por la gran tristeza no querían oír palabras sobre su muerte, queriéndoles inculcar este dogma les dijo el 'lloraréis': después de la tristeza será la alegría». No hay correspondencia en Crisóstomo, *Homil.* 79 (PG 59,427).

FRAG. 547 (Io 16,21) R f. 179; S f. 267 Juan-Ammonio.

*Traducción:* «Premio de vuestra tristeza será la alegría, como para el dolor del parto lo es la alegría del alumbramiento. Se vale del ejemplo de la parturienta porque cuando murió se les apareció viniendo del dolor a la alegría».

Crisóstomo desarrolla otras ideas afines, sin relación de dependencia con el frag. 547, en *Homil.* 79 (PG 59,427).

FRAG. 548 (Io 16,22) R f. 179b anónimo; S f. 267b Juan-Ammonio.

*Traducción:* «Puesto que creeréis que resucité como Dios, y no muero, aunque suba al cielo con la carne».

Crisóstomo, *Homil.* 79 (PG 59,427): «Después dice que no morirá más». Crisóstomo no ha comprendido la reprensión irónica del error, que consistía en atribuir la resurrección a Dios resucitado.

FRAG. 569 (Io 17,17,18) R f. 187b; S f. 281 Juan-Ammonio.

*Traducción:* «No pide Cristo sólo para los discípulos, sino también para todos los creyentes, que se les dé el don del Espíritu Santo que transforma al hombre en imagen divina. Esa unión no se hace en la sustancia y en la hipóstasis (ὁ κατ'οὐσίαν... ἢ κατ'ὑπόστασιν), sino en la consonancia (συμφωνία) de la fe, con la que los creyentes conocieron que el Hijo tomó carne por el beneplácito del Padre. Pues esto es el haber sido enviado».

Crisóstomo, *Homil.* 82 (PG 59,442.443): «Santificalos... Hazles santos por el don del Espíritu Santo y dogmas verdaderos. *Estáis limpios por la palabra...* Lo mismo dice ahora: Fórmalos, enséñales la verdad. Dice que esto lo hace el Espíritu».

Entre las consideraciones de Crisóstomo y el frag. 569 no hay verdadera correspondencia ni interdependencia. En cambio, el fragmento 569 de Ammonio y el Crisóstomo (según el Cod. S) aparece en el s. IV, antes del Crisóstomo, con ligeras variantes relacionadas en Teodoro de Heraclea (frag. 343, tomado del Cod. Q f. 262). El frag. 569 de Ammonio es sumamente instructivo por contener (lo mismo que Teodoro de Heraclea) la posición de Ammonio Sakkas en las controversias sobre los efectos de la resurrección suscitados en el s. III. Se conoce la polémica entre Orígenes y Metodio de Olimpo. Orígenes recapitula su doctrina en las Catenas, frag. 140 (Io 17,11), diciendo:

«Lo 'uno' se dice de muchos modos, conforme a semejanza y de otros muchos modos. También conforme a consonancia (συμφωνία) y... conforme a semejanza de naturaleza (καθ'ὁμοίωσιν τῆς φύσεως), como cuando por tener a Adán como principio y cabeza de nuestra generación na-

tural, decimos que todos somos un cuerpo. Así nos alistamos (ἐπιγυαφόμεθα) en Cristo Cabeza por la regeneración divina, pues se hizo modelo de nuestra muerte y resurrección resucitando él como primogénito de la muerte (...) al regenerarlos (ἀναγεννώμενοι) por el Espíritu a la incorruptibilidad »<sup>16</sup>

Orígenes explica la resurrección *analógicamente* partiendo de Cristo. Por eso la resurrección será multiforme, como lo es la unión de los elementos de un todo y de los hombres con Cristo, prototipo de la resurrección. La resurrección de la carne es algo muy secundario, pues el cuerpo terrestre por *naturaleza* es fluido: ρευστόν<sup>17</sup>. Pero el cuerpo celeste no es un fluido por la acción del Logos que la confiere 'firmamento'<sup>18</sup>. Según esto, cada uno reentrará en la resurrección su *logos* o εἶδος, pero no la carne material y terrena. Esta doctrina no podía satisfacer a los fieles, que aceptaban y esperaban la resurrección sin someterlo a la teoría filosófica de Heréclito sobre la fluidez esencial de lo somático, como lo hacía Orígenes. Su explicación provocó una reacción violenta, en la que tomó parte destacada Metodio de Olimpo, que atribuía a la acción de Dios una reestructuración total de todos los componentes de la carne del resucitado en la ἀνάπλασις<sup>19</sup>. La polémica había de tener una importancia singular en la patristica posterior y en la escolástica medieval. Pero en las Catenas hay circunstancias importantes para nuestro tema, a saber, que tanto Orígenes como Metodio de Olimpo (por caminos diversos) habían atribuido al cuerpo celeste (Orígenes) o al cuerpo material y terreno (Metodio) del resucitado el don de la coeternidad con Dios. Así lo entiende W. Theiler, cuando dice: «También Orígenes ha formulado en forma parecida después de Metodio de Creatis» 494, 16ss Bonw<sup>20</sup>.

Ammonio Sakkas reaccionó contra la opinión de que la materia pudiera ser coeterna a Dios. En el frag. 589 hay otro elemento importante, que no se ha tenido en cuenta en el desarrollo de la polémica sobre la resurrección. Ammonio admite que ésta no afecta a la sustancia-hipóstasis para alterarla. Será una unión real de cambio profundo, pero no cambia la sustancia ni la hipóstasis: los resucitados serán —como personas y como hombres— los mismos que fueron en la vida terrena, pero transformados y unidos con Cristo como imágenes conformadas por la acción del Espíritu

<sup>16</sup> ORÍGENES, *In Io*, ed. Preusch. P. 574.

<sup>17</sup> Cf. ORÍGENES, *In Io*, 4,31; ed. Preusch. 257,25.

<sup>18</sup> *In Io*, 1,1; Preusch. 51,1.

<sup>19</sup> Cf. sobre esta polémica A. FIERRO acerca de la resurrección en los siglos II/III, en la Revista Española de Teología 28 (1968) 3-22.

<sup>20</sup> W. THEILER, F, 24.

Santo. Ammonio Sakkas establece esta identidad sustancial y personal al mismo tiempo por la radical transformación en unión con Cristo sin comprometerse a las variaciones físicas accidentales que ello haya de comportar. Como se ve, los términos de la controversia son los mismos en Orígenes y en Ammonio Sakkas, pero la solución final es contraria. Ammonio vuelve una y otra vez a su doctrina *anagógica*. Por el Espíritu que nos envía Cristo nos conduce a una divinización no por naturaleza, sino por *schesis*.

En Crisóstomo, *Homil.* 82 (PG, 442s) hay ligeras resonancias del problema, acomodadas a la piedad pero sin contenido dogmático claro.

FRAG. 570 (*Io* 17,19) R f. 187; S f. 281 Juan-Ammonio; K f. 443b Ammonio-Juan. El frag. se halla en Crisóstomo, *Homil.* 82 (PG 50, 443), sin más diferencia que el tiempo del verbo. Crisóstomo se refiere en general a los sacrificios ofrecidos cuando «en otros tiempos la santificación se hacía figurativamente en la oveja». Ammonio se refiere al sacrificio que los Apóstoles acababan de ofrecer poco antes.

FRAG. 599 (*Io* 19,30) K f. 454 Juan-Ammonio-Cirilo.

*Traducción:* «La impiedad de los judíos llegó hasta el fin, y voluntariamente soportó la muerte en la carne e incluso en la cabeza por relajarse la tensión de la carne». Sin correspondencia en Crisóstomo<sup>21</sup>.

FRAG. 600 (*Io* 19,30) R f. 202b Crisóstomo-Ammonio; S f. 306b Juan.

*Traducción:* «Inclinó la cabeza. Esta no la tenía clavada. Y entonces expiró, porque era señor de todo, aunque la costumbre es que primero expiren y después inclinen la cabeza». El Cod. R añade aquí lo dicho en el frag. 599, y concluye: «La muerte significa la separación del cuerpo y del alma».

Crisóstomo, *Homil.* 85 (PG 54,462s): «La expiración no es después de inclinada la cabeza. Aquí sucede lo contrario. No inclinó la cabeza después de expirar, como entre nosotros (*ὅτι ἐπὶ ἡμῶν*), sino que expiró después de inclinar la cabeza. Con todo esto declara el evangelista que se Señor de todas las cosas».

Debe tenerse en cuenta que el suplicio de la cruz fue abolido a principios del s. IV. San Juan Crisóstomo y san Cirilo no podían saber más que con ciencia histórica cómo emite el crucificado la última respiración e inclina la cabeza inerte sin señales

<sup>21</sup> Para CIRILO, cf. ed. Pusey III, 95,24-96-12.



de vida. Ammonio Sakkas, en los siglos II-III, pudo ser testigo del desenlace de los crucificados y consignarlo en su comentario.

Recapitulando: Los fragg. de signatura doble consignados en la edición de las *Catenas* de san Juan no constituye un argumento favorable para la prioridad de Crisóstomo respecto a Ammonio. En varios de los casos, las homilías, aunque íntegramente conservadas, no contienen una correspondencia, ni siquiera lejana, con el fragg. que le asigna el compilador. Esta conducta sólo tiene la explicación de que en la perplejidad de su desconocimiento o en su deseo de honrar la memoria del gran orador, se ha querido asociar el nombre de Crisóstomo al de Ammonio Sakkas, a quien Crisóstomo estudió con esmero. El tema de los fragg. de doble signatura responde a las grandes preocupaciones de Ammonio Sakkas o a puntos característicos de su tiempo.

### 3. SIGNATURAS CONTRARIAS

Hay otros fragmentos en los que se enfrentan los compiladores. Esto ocurre cuando un compilador atribuye un pasaje a Ammonio y otro se lo atribuye a san Juan Crisóstomo, a un anónimo o a alguno de los otros Padres que hemos enumerado al principio. Nos interesa cotejar los casos en que quedan enfrentados san Juan Crisóstomo y Ammonio. Son muchos, los más numerosos. Procederemos por orden numérico, procurando ser breves.

FRAG. 20 (Io 1,12) R f. 15 anónimo; S f. 209 Juan Crisóstomo.

En la signatura del Prof. Reuss sospechamos que en vez del «anónimo» debiera consignarse el nombre de Ammonio, como lo tiene en la edición de Cordier, que publicó el Cod. R o el «Cusanus 18». El texto de Cordier coincide con el de Crisóstomo, *Homil.* 10 (PG 59,73s). Ahora bien, mal se explica que pueda ser *anónimo* el compilador Ammonio, copista de Crisóstomo.

FRAG. 21 (Io 1,12) R f. 15 anónimo; S f. 9b Juan Crisóstomo.

La signatura ofrece la misma dificultad que el frag. 20. Hay coincidencia plena con la *Homil.* 10 (PG 59,73s) del Crisóstomo.

*Traducción:* «¿De dónde viene el que todo lo llena y está presente en todas partes? ¿Qué lugar deja sin su presencia el que contiene todo con su mano y lo penetra todo? No cambió de lugar (¿cómo iba a hacerlo?). Lo hizo tomando nuestra forma. Porque estando presente al mundo, no desdiciendo el vestido de nuestra carne. A esta manifestación y descenso lo llama advenimiento».

Texto importante para la cronología. Doctrinalmente no hay diferencia ninguna entre este frag. y los pasajes de Ammonio Sakkas recogidos por Nemesio de Emmesa, tal vez en las *Commixtae quaestiones* de Porfirio. La doctrina de la συνέχεια (el logos que lo contiene todo con su poder, o 'su mano') es central en el primer pasaje que Nemesio recoge de Ammonio Sakkas<sup>22</sup>. El pasaje es de los más centrales en la historia de la filosofía, porque en él supera Ammonio, con su doctrina, la «cohesión» o el «contener» todas las cosas por la fuerza del logos. Tal había sido el somatismo estocicoico, mal entendido ordinariamente como materialismo. Es una de las ideas más centrales y características de Ammonio Sakkas, que no se le puede discutir en modo alguno en las *Catechismos*. Reuss no ha creído, con todo, que se debía reproducir el pasaje a nombre de Ammonio.

No es menos característico de Ammonio Sakkas, ni menos importante, el concepto de la omnipresencia divina expresada con la fórmula paradójica: estando presente, no estaba presente (παρῶν οὐ παρῆν), retruécano metafísico que Ammonio Sakkas justifica por la correspondencia entre las diversas clases de presencia y de actividad. Así lo hace en el segundo pasaje de Ammonio Sakkas recogido por Nemesio, donde se emplea la expresión del estar-enσχέσει καὶ τῷ παρῆναι<sup>23</sup>. La doctrina de Ammonio sobre la omnipresencia de Dios fue de los temas que más impresionaron a su discípulo Plotino. A esta cuestión dedicó entre otras las *Enéadas* VI, 4 y 5. En los tratados plotinianos recurre el παρῆναι en el sentido de Ammonio unas 50 veces.

FRAG. 63 (Io 2,11) R f. 36b Juan Crisóst.; S f. 38b anónimo.

La signatura presenta anomalías parecidas a las de los fragmentos 20.21. En Cordier y en Crisóstomo, *Homil.* 23 (PG, 59, 138s) se trata con ligeras variantes de la cuestión sobre el milagro de Caná. Crisóstomo dice: «Hace poco dije que algunos piensan que éste es el primer milagro, no el primero en absoluto, sino en Caná». Crisóstomo soslaya la cuestión diciendo que no quiere tratar de ella, y pasa a consideraciones de orden pastoral.

FRAG. 127 (Io 4,21) Q f. anónimo; R f. 60; S f. 72b Juan.

*Traducción:* «... llama ahora a su venida, pues Dios, que es espíritu, no se circunscribe en lugar. Es razonable que cada uno le adore desde su sitio».

No tiene correspondencia en Crisóstomo, *Homil.* 33 (PG 59,189). El texto es importante para la cronología.

<sup>22</sup> NEMESIO, *De natura hominis*, ed. Matlh., p. 69.

<sup>23</sup> NEMESIO, *De nat. hom.*, PG 40,600 B.

El tema corresponde una vez más a la omnipresencia divina y modos de presencia correspondientes a la manera de ser y obrar, lo mismo que Ammonio Sakkas en Nemesio<sup>24</sup>. Puede verse el tema tratado en mi obra *Ammonio Sakkas I*, 500.

FRAG. 139 (*Io* 4,31) Q f. 91; R f. 62 Juan Crisóstomo.

Coincide con Crisóstomo, *Homil.* 34 (PG 59,194) (Reuss omite el texto).

FRAG. 158 (*Io* 5,11-12) J f. 234b; V f. 63 Juan. (Reuss omite el texto).

Coincide con Crisóstomo, *Homil.* 37 (PG 59,209). Trozo excelente de exégesis.

*Traducción:* «Escrita está contra vosotros la acusación de Moisés, el cual os acusará porque no le creéis».

Responde a la idea básica de la *Harmonía entre Cristo y Moisés* de Ammonio Sakkas, registrada por Eusebio<sup>25</sup>. Es un rasgo significativo.

FRAG. 338 (*Io* 10,11) R f. 120 Juan Crisóst.; S f. 169.

Coincide con Crisóstimo, *Homil.* 59 (PG 59,325). (Reuss omite el texto).

FRAG. 350 (*Io* 10,16) R f. 120b Juan Crisóst.; S f. 171.

Coincide en lo fundamental con Crisóstomo, *Homil.* 60 (PG 59,329). Ammonio se extiende más en la descripción de las ovejas y en la profecía de la conversión final de gentiles y judíos. Reuss omite el texto de Ammonio. No es de importancia para la fijación cronológica.

FRAG. 530 (*Io* 15,20) R f. 173; S f. 256b Juan; F f. 270; G f. 206b; H f. 236b.

Hay semejanza doctrinal y de redacción con Crisóstomo, *Homil.* 77 (PG 59,416).

FRAG. 531 (*Io* 15,20) R f. 173b; S f. 256 Juan; F f. 270b; G f. 206b; h f. 236b.

*Traducción:* «Nada omití, dice, de lo que conducía para bien de los judíos, en palabra, ni en obra, de cosas semejantes que alguien conozca».

<sup>24</sup> *De nat. hom.*, PG 40,597 B.

<sup>25</sup> HE, VI, 19,

Sin correspondencia. En Crisóstomo, *Homil.* 77, en *Io* 15,23 (PG 59, 416): «No tienen excusa; les di doctrina con las palabras; con las obras confirmé las palabras según la ley de Moisés, que manda obedecer todos a quien así obre y hable». Este rasgo dice bien con el Ammonio de Eusebio.

FRAG. 532 (*Io* 15,25) R f. 173b; S f. 256b Juan; F f. 270b; G f. 206b; h f. 236b.

*Traducción:* «Y por el profeta indicó lo irracional del odio contra El. La maldad de los Judíos colmó lo profetizado». No hay correspondencia en Crisóstomo, *Homil.* 77 (PG 69,417).

FRAG. 554 (*Io* 16,32) R f. 181; S f. 270b Juan.

Reuss omite el texto y remite a Crisóstomo, *Homil.* 79 (PG 59, 429), que coincide sólo parcialmente con el frag. de R copiado por Cordier.

*Traducción texto omitido:* «El 'ahora creéis' lo dice a modo humano. Pues en cuanto Dios permanece por naturaleza y sin cambio. Esto le dijo por condescendencia, pues deseaban oírlo». Crisóstomo no parece advertir el 'modo humano' de la expresión de Cristo: 'ahora creéis', como Ammonio. Dice que «aun ahora que creen, aún no creen», es decir, trata de la actitud de los discípulos. En lo que sigue hay correspondencia entre Ammonio y el Crisóstomo, *Homil.* 79 (PG 59,429).

FRAG. 574 (*Io* 18,1-2) R f. 189 Juan Crisóst.; S f. 284.

Coincide en lo fundamental con Crisóstomo, *Homil.* 83 PG 59, 447).

FRAG. 581 (*Io* 18,19) R f. 192; S f. 288b Juan.

Reuss omite el texto de Ammonio, que coincide con Crisóstomo, *Homil.* 83 (PG 59,450).

La impresión general de los fragg. de signaturas contrarias es poco más o menos como la del capítulo anterior en los fragg. de signaturas o temas dobles. No se explica uno por qué los compiladores atribuyeron a san Juan Crisóstomo pasajes que no se encuentran en sus homilías, sobre todo en la hipótesis de Reuss, según la cual el Ammonio del s. VI debía ser un personaje muy conocido en la época de los ss. VII/X, en que se formaron los siete tipos de las catenas de san Juan. En la hipótesis de que las catenas o fragg. pertenezcan a Ammonio Sakkas —comentador antiguo, como le llama Anastasio Sinaita— resultaba explicable que su signatura fuera de menor interés que la alusión al gran Doctor

de la Iglesia de Constantinopla, y que el compilador bizantino tuviera especial complacencia en aludir a la exégesis del Crisóstomo.

Por lo demás, los fragg. de Ammonio destacan por el equilibrio científico-pastoral de sus observaciones, con una sobriedad y sentido crítico propio de un gran maestro de cristianos y paganos, que se movía entre corrientes hostiles no menos atento al aspecto científico que al pastoral, de estilo metódico y ordinario, pero sin preocupaciones ni ansiedad por el método de la enseñanza. En san Juan Crisóstomo, en cambio, se nota cierta preocupación mal disimulada por el orden que sigue y el fruto de sus oyentes. Como comentarista del IV Evangelio, no considera propio el ocuparse —como Moisés— de la creación del mundo sensible, sino de lo espiritual y eterno. Así lo anuncia diciendo que san Juan se va a ocupar «no de la obra, sino del Hacedor y Creador»<sup>26</sup>, pero inmediatamente entra en discusión con los herejes, que desfiguraban la lectura de *Io* 1,3 leyendo que nada se hizo sin El. El tema le era conocido a Ammonio ya por el texto del *Gen* 1,1 en la traducción de Aquila, ya por las discusiones escolares con sus discípulos neoplatónicos, conservadas en Galcidio, *In Tim.* 276 (280, 5ss). El choque de los gnósticos con los ortodoxos puede verse en A. Orbe. En Ammonio no se halla el contraste entre asuntos científicos y pastorales observables en el Crisóstomo. La síntesis de los elementos escurritísticos y dogmáticos con las pastorales es de una gran igualdad y dominio de estilo, sin manifestaciones de preocupación metodológica como las que aparecen en el Crisóstomo. Así el prólogo a la *Homil.* XI (PG 59,77-79) ocupa más de la mitad del conjunto. Crisóstomo da normas para aprovechar mejor las lecciones homiléticas, ya con la lectura previa del tema, ya con la meditación del asunto los sábados, «pues en la manera como procedéis ahora muchos de los presentes, obligados a fijaros al mismo tiempo en las palabras de la Escritura y en mis explicaciones, ni aunque empleemos todo un año podéis aprovechar mucho» (l. c.). Más abajo añade: «hay otra excusa absurda de haraganes, que dicen que no tienen libros. Entre los ricos es ridículo presentar semejante excusa». En suma, Ammonio procede como el gran profesor, admiración de paganos y cristianos, que abre una nueva era del pensamiento en Alajendría y en la cristiandad. San Juan Crisóstomo es el gran orador, que al sentar cátedra no oculta el esfuerzo de la preparación y sus preocupaciones de pedagogo y de pastor de almas. Al formular este juicio volvemos a coincidir con T. Zahn en su magnífica semblanza sobre las cualidades del escritor Ammonio, que transcribimos en nuestra obra *Ammonio Sakkas* I, 447.

<sup>26</sup> *Homil.* 5, PG 95,55.

<sup>27</sup> *Estudios Valentinianos* II, 275ss y IV, 321ss.

## 4. SIGNATURAS CORRECTAS. FRAGG. ESCOGIDOS

Llamo *signaturas correctas* a los lemas que en el mismo Cod. o en Codd. diversos sólo atribuyen un fragmento a un autor, y no a dos o más autores. No excluimos de este grupo a los fragmentos que en algún Cod. están bajo el lema de «anónimo». Los fragg. de signatura correcta son la mayor parte —más de 600— de la obra del Prof. Reuss, en la parte dedicada a Ammonio. La corrección de la signatura no lleva consigo una transmisión correcta del texto del fragmento. En ocasiones, como veremos, existen interpolaciones claras, que no deben extrañar el género literario de las *Catenas* compuestas para uso individual o para círculos reducidos de discípulos y lectores, que se suceden de generación en generación y enriquecen con frecuencia el contenido de la compilación.

FRAG. 1 (Io 1,1) Q f. 5b; R f. 10; K f. 342b.

*Traducción:* «El logos sólo conoce un principio (ἀρχή), no dos, como dicen los Maniqueos, ni primera causa (αἴτιον) y segunda causa y tercera causa, como dicen Platón, Basilides, Marción, Arrio, Eunomio. Porque se dice principio el Padre, principio el Hijo y principio el Espíritu por lo coeterno (τὸ συναϊδιον) de la Trinidad, no por ser tres principios. Porque también al Padre le llamamos dios, y al Hijo, dios, y al Espíritu, dios, no como triple-dios que adoramos, sino por lo consustancial de una trinidad de las hipóstasis.»

Dejamos siempre al criterio del lector el recurso a las interpolaciones frecuentes de las catenas. En el frag. 1, los tres autores mencionados en primer lugar pueden considerarse como del s. II, ya que no se trata del propio Platón, sino del Platón presentado por sus discípulos, entre los cuales figura Numenio, a quien se le tiene presente en el fragmento. Arrio y Eunomio son del s. IV, y los Maniqueos, del III. Basilides y Marción son del grupo gnóstico, movimiento que desaparece hacia el 260-270. Platón representa a los filósofos neoplatónicos en sus discusiones con los cristianos. El fragmento va dirigido en primer término contra los riesgos del triple principio divino, atribuido por Numenio a Platón, autor-puente o enlace del helenismo filosófico con la Gnosis y con el Cristianismo. Varios fragmentos de la obra de Numenio *Sobre el bien*, conservados por Eusebio, corresponden al horizonte gnóstico-filosófico de los tres principios. Así, por ejemplo:

«Numenio, en defensa de Platón, le interpreta en la obra *Sobre el Bien* diciendo sobre el principio segundo: 'El que haya de entender a Dios en lo del primera y segundo (principio) ha de distinguir antes cada una de las cosas en buen orden y disposición (...). El Dios pri-

mero es simple en sí, coexiste consigo a través del todo sin división; el Dios segundo y el tercero es uno; pero coexistiendo con la hyle, que es doble, está con ella, pero es dividido por ella, por poseer un *ethos* concupiscente, «que fluye»<sup>28</sup>.

E. Norden<sup>29</sup> supone que a Numenio le era conocida la gnosis valentiniana. El frag. de Ammonio no se detiene en este punto, ni menciona a Numenio, pero ataca su doctrina a base de san Juan. Al que tiene presente es a Basilides, lo mismo que Orígenes (discípulo de Ammonio Sakkas), al ocuparse de la *καταβολή* (= emisión, creación del mundo), tal como la entiende Basilides. El frag. de Orígenes ataca asimismo al Maniqueo, sin que esta interpolación (?) sea obstáculo u ocasión para dudar de la autenticidad del fragmento de Orígenes<sup>30</sup>.

Queda por examinar el *τὸ συναίδιον*, que viene a liquidar la controversia sobre la creación. Aunque la creación fuese eterna (*αἰώνιος*) es libre, no necesaria. Los cristianos ortodoxos introducen diversas denominaciones: una es *πρὸ αἰῶνος*. Pero resulta singular que *antes de lo eterno* haya algo. Ese término era filosóficamente embarazoso. Ammonio usa la denominación *συναίδιος*. Prescindiendo de la eternidad y no eternidad de la creación, lo que el creyente cristiano piensa y reclama es que la creación sea libre y contingente, dependiente de la buena voluntad soberana de Dios. Esta condición se cumple con afirmar que el mundo no es *coeterno* a Dios, aun dado que sea eterno. De este modo queda a salvo la soberanía divina, como acción libre de Dios, dueño absoluto del ser o no ser del mundo, y Dios es antes de todos los siglos.

El *τὸ συναίδιον*, además de la transcendencia supercósmica de Dios, supone la transcendencia de la Trinidad personal creadora, y se adelanta al Crisóstomo en plantear el problema del Creador antes y por encima del universo creado. Los filósofos influidos por Ammonio Sakkas, aun los paganos —señaladamente Porfirio y el intérprete de Ammonio Sakkas, Hierocles—, admiten la transcendencia providente de Dios, que sin necesidad de materia preexistente, sólo por sí mismo, con su ser (según Porfirio)<sup>31</sup>, o con su voluntad (según Hierocles)<sup>32</sup>, crea el mundo de los espíritus y de los cuerpos. Sólo que los discípulos paganos no llegan a la con-

<sup>28</sup> EUSEBIO, *Praep. evang.* XI, 17, p. 563 D; E. LEEMANS, *Numenius*, n. 20, p. 137.

<sup>29</sup> E. NORDEN, *Agnostos Theos*, pp. 109.

<sup>30</sup> ORIGENES apud Hieron. *In Eph* I, 4; PL 26, col. 548. Cf. A. ORBE, *Est. Valent.* I, 702-704, donde alude al problema cronológico del texto.

<sup>31</sup> Cf. PORFIRIO en PROCLUSO, *In Timaeum*, ed. DIEHL, I, 395,12; en nuestra obra *Ammonio Sakkas* I, 287. Una equivalencia en DN 693 B del Ps. Dionisio.

<sup>32</sup> HIEROCLES, en FOCIO, *Bibliotheca*, Cod. 251, PG 104,76ss.

fesión de la Trinidad personal libre, como Ammonio, quien para formular ese dogma emplea la explicación συναϊδιον. Las controversias sobre la eternidad o no eternidad de la materia llenan uno de los capítulos más importantes de Historia de la Filosofía y de la Teología. En el s. II intervienen en la discusión los de Atico y Plutarco (de Queronea); en el s. III, Ammonio Sakkas, Orígenes, Porfirio; en el IV, Plutarco Ateniense y san Agustín; en el V, Hierocles y sobre todo Proclo; en el VI, Filopono y Eneas de Gaza, entre otros muchos. El planteamiento de la cuestión es siempre complejo y difícil, pero no tratan del aspecto trinitario de la *coeternidad* única y exclusiva de las tres Personas divinas, tema teológico y cristiano inaccesible a los filósofos. El frag. 1 de Ammonio, como teológico, es una excepción, como lo es también en el Ps. Areopagita, que otra vez hallamos idéntico en tema tan excepcional con el Ammonio Sakkas de las catenas. En la obra *De div. nominibus* (= DN) se encuentra una explicación magistral y decisiva del συναϊδιον en un extenso pasaje, que corresponde a las controversias del s. III<sup>33</sup>, y las corona con una explicación luminosa. En el s. V, la teoría anticeacionista fue defendida con gran tenacidad y sutileza por el diácono Proclo a imitación de Siriano, y aceptada por Plutarco de Atenas y Hierocles, como hemos indicado. Tal vez como apuntes de su maestro Plutarco, Proclo en su epitome *Institutio theologica*, incluye el concepto de *lo anterior a lo eterno* —traducido por lo anterior al *ævum*— diciendo:

«En absoluto lo ente de verdad (ὄντως ὄν) es, o antes de lo eterno (αἰών), o en lo eterno, o participante de lo eterno. Que es antes de lo eterno (πρὸ αἰώνος) se ha demostrado. Pero también en lo eterno. Porque lo eterno tiene el simple con el ente (μετὰ τοῦ ὄντος) y lo participante de lo eterno (aquí parece haber una laguna en los *Codd.*) tiene lo mismo con la participación.»<sup>34</sup>

San Juan Crisóstomo no podía complicar su comentario sencillo y pastoral con estas cuestiones, aunque fueran todavía objeto de discusión en las escuelas. Lo «coeterno» es ya en su tiempo una expresión trivial. Los pasajes de la controversia creacionista pueden verse en nuestra obra *Ammonio Sakkas I*, 237-331 y en W. Theiler, F, p. 177, obra importante, en la que llamamos la atención sobre una nota marginal relativa a la posición de Hierocles, donde dice en contra de nuestra tesis coincidente con la de K. Praechter:

<sup>33</sup> Ps. DIONISIO, DN X, § 3; PG 3,937 C. 9-10 A.

<sup>34</sup> PROCLUSO, *Institutio Theologica*, c. 88; cf. 55. Cf. A. ORBE, *Est. Valent.* I, 390.391.



«Expresamente habla luego Hierocles sobre la *creatio ex nihilo* en Eocio, Biblio. 6ss: no hace falta admitir aquí y en otros pasajes un influjo cristiano con K. Pracchter. Byz. Z. 24, 1912, 5ss». Pero ¿cómo explicar el συναΐδιον de las catenas de Ammonio?

FRAG. 2 (Io 1,1) R f. 10, 21b; S f. 3, 3b, 18b.

*Traducción:* «Puesto que algunos herejes, al oír que el Padre engendró al Hijo tropiezan (σκανδαλίζονται) pensando que en el Padre se produce una segregación o descomposición (ρῆθσιν ἢ κἀθός), como ocurre en los cuerpos crasos (παχέων), enfrentándose con esta necesidad desde el proemio llama Verbo al Hijo una, dos y tres veces, para dejar en claro cómo no tiene descomposición (κἀθός) en la generación. Pues así como nuestro verbo es engendrado sin desparramiento ni menoscabo y descomposición ἄρρηστος καὶ ἀμετέωτος καὶ ἀπαθῆς por la mente (y del mismo modo nuestro espíritu), así es también la generación del Hijo. Por eso se dice: 'Mi corazón vomitará palabra buena', es decir, a Dios, que es único bueno».

Ammonio ocupa un lugar prominente en la elaboración filosófica de los conceptos de cuerpo y de espíritu. Según la definición estoica, cuerpo es lo que hace o se hace (Séneca, *ep.* 117,10). Esta definición estoica no permite distinguir a los cuerpos crasos y sensibles de las realidades insensibles, que llamamos espíritu. Ammonio vio la necesidad de distinguir ambas clases de realidad y las distingue en el frag. 2, llamando disgregables a los cuerpos creados, y no desparramables e incapaces de menoscabo y descomposición a las realidades de la mente y del espíritu. Todas las imaginaciones de los gnósticos sobre las emanaciones de los eones, como desprendidas del Padre, quedan así eliminadas. En el frag. 2 procede contra los gnósticos, a los cuales no menciona. La mención de los herejes Pablo de Samosata, Marcelo y otros del s. IV, parece interpolación de un adversario de Marcelo de Ancira, que sin duda es Eusebio de Cesarea. La forma de refutar a los gnósticos es paralela a la que emplea Ammonio contra los estoicos en el fragmento notable conservado por Nemesio de Emesa<sup>35</sup>, *De natura hominis*, p. 69 Matth (MG 40), donde llama a los cuerpos crasos *desparramables* (σχεδαστά), y hace ver que tanto ellos como el alma, que se alimenta de realidades incorpóreas, necesitan una realidad simple y unitiva de las partes de los cuerpos. Ese elemento uno, simple y unitivo es el espíritu.

Orígenes, discípulo de Ammonio Sakkas, refuta al valentiniano Heracleón en el pasaje sobre el alimento de Cristo (en el episodio de la Samaritana) utilizando elementos de su maestro Ammonio, parte como en el frag. 2, parte como en el frag. de Nemesio, cuando dice: «Los cuerpos, siendo por naturaleza disgregables (ρηυστά),

<sup>35</sup> *De natura hominis*, p. 69 Matth. (MG 40).

se alimentan con manjares que llenan el lugar de las cosas fluidas (ἀπορεόντων); mas los superiores al cuerpo se alimentan con pensamientos (νοήματα) incorporables y con palabras (λόγοις)»<sup>36</sup>. Complemento ammoniano del mismo Orígenes son las consideraciones sobre los cuerpos celestes, que no tienen en su firmeza o firmamento la disgregación de los cuerpos inferiores, que les endurecen los logos divinos<sup>37</sup>. Un ejemplo usado por Orígenes para la acción disgregadora del (ρευστόν) es la caída de las hojas del árbol, p. 375, 20s.

FRAG. 3 (Io 1,2) R f. 11; S f. 342b.

*Traducción:* «Lo dice en lugar de: *era coeterno* (συναΐδιος) al Padre existiendo en la naturaleza del Padre, ocupando el lugar primerísimo (ἀρχαιότατον) la naturaleza del generante. Porque el principio (ἀρχή) supertrasciende (ὑπερναβαίνει) los eternos (τοὺς αἰώνας). Pues el Padre se dice principio del Hijo sólo en cuanto al de dónde (μόνον τὸ ἐξ οὗ), Porque en la causa al Padre se anteconsidera (προεπισυνήθησεται) no se precontemplará en la existencia (οὐ μὲν τῇ ὑκάρξει προθεωρηθήσεται). Y siempre intercala el 'era' poniendo el 'sin principio' con su Hijo».

En este fragmento se recalca la coeternidad lo mismo que en el frag. 1, pero se inculca terminológicamente en la dimensión de superioridad, que en la mentalidad alejandrina y egipcia acompañaba a los conceptos contrapuestos de materialidad e inteligibilidad. Este fenómeno se observa en el *Hermes Trismegisto*, en Orígenes y Ammonio Sakkas, lo mismo que en Plotino y en Porfirio, I-3 (Io 1,1.2). La *Homil. 1* comienza con un extenso panegírico de san Juan, preparación de los oyentes para la *Homil. 2*: «Venid así preparados para la siguiente homilía, si queréis oír algo útil y conservarlo en la memoria» (PG 59,31). En la 2.<sup>a</sup> *Homilía* compara al evangelista con los filósofos Platón y Pitágoras: «Algo de esto hablaron Platón y Pitágoras; los demás no merecen que se les mencione: tan ridículos fueron» (καταγέλαστοι). Las doctrinas de Pitágoras y de Platón quedan muy mal paradas. El evangelista se eleva sobre todos los espíritus angélicos. En la *Homil. 3* alude a las doctrinas heterodoxas sobre el Verbo, pero con temor: «Temo y temo mucho que este esfuerzo sea debilísimo» (PG 59,39). A continuación habla sobre la eternidad del Hijo, sobre el verbo interno y el externo o prolaticio, sobre la creación y sobre la generación del Hijo. En la *Homil. 4* se lee esta frase importante: «El versículo: *En el principio era el Verbo* significa la eternidad. El siguiente: *Esto era en el principio en Dios* nos significa la coeternidad» (τὸ συναΐδιον ἡμῖν ἐπέφηνην) (PG 59,47).

<sup>36</sup> ORÍGENES, *In Io*, lib. XIII, 34; ed. Preuschen, pp. 257,25; 258,1.

<sup>37</sup> Cf. p. 51, 1ss.

Este salto brusco de un panegírico sin ningún contenido doctrinal a una consideración exegética inesperada, se explica como una transición repentina al asunto tal como lo tenía explanado en el comentario de Ammonio Sakkas. Pero vuelve al tono catequístico-pastoral recurriendo al sincronismo del sol y el rayo luminoso que no se distingue en la duración. «Así lo explicó Pablo (*Hebr.* 1,5), declarando que al mismo tiempo procede Él y es Coeterno» (PG 59,48). El empleo exegético del adjetivo «coeterno» no tiene en Crisóstomo la carga polémica que lleva en Ammonio y el Ps. Areopagita contra los gnósticos y los filósofos.

FRAG. 4 (*Io* 1,3) R f. 11b; S f. 4b; U f. 22.

*Traducción:* «Refuta otra herejía, enseñando que todas las cosas fueron creadas por el Hijo, no por ángeles buenos o malos, como creen algunos; entre los cuales están Platón, Simón, Basilides, Nicolás, Menandro, Borbotiano, Saturnino, Crinto. Por eso algunos prohíben el matrimonio y la generación, como Saturnino y los Apostólicos».

No hay correspondencia en Crisóstomo, *Homil.* V (PG 59, 55ss); los herejes citados son los más antiguos del frag. 1; su enumeración encuadra bien el s. III. En el s. IV, anacrónico.

FRAG. 15 (*Io* 1,10) F f. 210b; G f. 161; H f. 183; Q f. 8b; R f. 14z; S g. 8b.

*Traducción:* «Dios estaba en el mundo, no en cuanto a la naturaleza, sino en cuanto a la Providencia» (*κατά τὸ προνοητικόν*).

La contraposición entre la presencia providencial y la sustancial o por naturaleza (*κατ' οὐσίαν*) era normal en los ss. II/III. Así lo emplea la obra de Ps. Aristóteles, *De mundo* (6, 39b 20), y Ammonio Sakkas en Nemesio al contraponer el *estar en lugar* (*εἶναι οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ... ἀλλ' ὡς σχέσει*) con el *ἔστιν* o el *ἐνεργεῖ* (PG 40,600B.601A). En tiempo de Crisóstomo resultaba errónea o inaccesible esa interpretación. Por eso evita la distinción de las presencias divinas y no divinas diciendo sencillamente: «Estaba en el mundo, pero no como coetáneo al mundo»<sup>38</sup>.

FRAG. 68 (*Io* 2,20) S f. 42b; G f. 166; H f. 189b.

*Traducción:* «Esdras computa los años; desde que se echaron los cimientos del Templo hasta su terminación transcurrieron cuarenta y seis años. En el intermedio los judíos tropezaron con los pueblos fronterizos, que les impedían edificar. Pero Josefo dice que la construcción

<sup>38</sup> *Homil.* VIII, PG 59,65.

comenzó el año primero de Ciro, el cual reinó treinta años. Después de él, Cambises seis años. Cuatro, los Magos, y Darío, dos. El Templo se terminó el año noveno de Darío».

Los exegetas se encontraban con grandes dificultades para explicar este pasaje. Orígenes dice: «No tenemos cómo explicar lo que dicen los Judíos sobre la construcción del Templo en cuarenta y seis años, ni nos figuramos en la historia (...). Pues David reinó siete años en Hebrón y 33 en Jerusalén. Si alguien puede demostrar que el comienzo de la construcción del Templo fue la reunión de los materiales necesarios desde el quinto de su reinado, forzando, podrá hablar de los cuarenta y seis años. Alguien dirá que no se trata del edificado por Salomón, que fue destruido en tiempo del cautiverio, sino el edificado en tiempo de Esdras, acerca del cual no disponemos de un cómputo cierto y claro de cuarenta y seis años. También hubo mucho barullo en tiempo de los Macabeos respecto al pueblo y al Templo, y no sé si entonces se edificó en cuarenta y seis años el Templo. En cuanto a Heracleón, es desconocedor de la historia, y dice que la construcción del Templo en cuarenta y seis años es imagen del Salvador, que en el número 6 designa la materia, es decir, la formación, y los cuarenta (que es cuaternidad) dice que lo inconsútil (*ἀπρόσπλοος*) se refiere al soplo y al semen del soplo»<sup>39</sup>. Hasta aquí Orígenes.

Había más explicaciones. Pero basta lo dicho para comprender la actualidad del tema a principios del s. III. En los ss. IV/V el interés decae. Por lo menos san Juan Crisóstomo apenas se fija en la dificultad, y da una exégesis precaria y equivocada cuando dice: «Al decir cuarenta y seis años se refiere a la última construcción; pues la primera terminó en veinte años». Crisóstomo lee esta cifra en 3 *Reg* 8,1: «cuando terminó de construir la Casa del Señor y la casa propia después de 20 años». Pero en 3 *Reg* 6,1 se dice expresamente del Templo: «lo edificó en siete años». La equivocación se debe a la prisa del estudio y de la verificación. Con todo, Crisóstomo adopta contra Orígenes —sin duda siguiendo a Ammonio— la interpretación del Templo de Esdras o Zorobabel. Las dificultades indicadas por Orígenes han parecido a muchos cristianos modernos insuperables, hasta el punto de creer que *Io* 2,20 se refiere al Templo de Herodes, comenzado a construir el 734/735 a.U.c. Pero entonces la dificultad está en señalar la fecha de la Pascua en que tuvo lugar la discusión del Señor con los escribas y fariseos, fijada por algunos el 779 y por otros el 781/782, o sea, los años 26.28 y 29 p.C. Todavía es mayor la extrañeza que causa esta solución, pues habría que decir que el Templo no se hallaba edificado en tiempo de Cristo. Así, P. Lagrange,

<sup>39</sup> ORÍGENES, *In Io*, lib. X, 38; ed. Preusch., 213,19; 215,1.

que llama a ésta «une solution très simple». ¿Cómo no pensaron en ella los alejandrinos?

Entre las diversas explicaciones, Ammonio se apoya sin vacilar en la relación de Esdras, aunque no le parezca satisfactoria a su discípulo Orígenes. Los datos suministrados por Esdras se reducen al cuadro siguiente:

- 1 *Esdr.* 1,1,2: In anno primo... dicit Cyrus rex Persarum... ipse (Deus) praecepit mihi ut aedificarem ei domum in Ierusalem.
- 3,8: Anno autem secundo... coeperunt Zorobabel... uturgerent opus Dei.
- 4,11: Hoc est exemplar epistolae quam miserunt ad eum: Artaxerxi regi...
- 12: ... Notum sit regi, quia iudaei... venerunt in Ierusalem civitatem quam aedificant.
- 24: Tune intermissum est opus domus Domini... et non fiebat usque ad annum secundum regni Darii.

En las noticias de Esdras —aparte de la rectificación de Artajerjes en vez de Cambises— quedan muchas incógnitas para deducir de él el cómputo de cuarenta y seis años. Ammonio recurre a Josefo, en quien se hallan los siguientes datos:

- Antiq.* XI, 1,1: El primer año de su reinado (de Ciro), el 70.º de la transmigración... corrió por todo el Asia... «que yo edificaré su templo en Jerusalén».
- 2,1: Mientras éstos (Zorobabel y repatriados) echan los cimientos del Templo, los limítrofes... exhortaban a los sátrapas a impedirselo a los Judíos... Ciro, ocupado en otras guerras, ignoró estas maquinaciones... Cuando Cambises su hijo ocupó el reino, los de Siria y Fenicia le escribieron...
- 2: Cambises contestó a Rathymo que le habían escrito... y las obras quedaron interrumpidas otros nueve años hasta el año segundo del reino de Darío, rey de los Persas. Porque Cambises, habiendo reinado seis años, se apoderó entonces de Egipto y, vuelto a Damasco, murió.
- 3,1: Eliminados los Magos, que ocuparon el reino un año después de la muerte de Cambises, las siete familias persas crearon rey a Darío, hijo de Hystaspes... y Zorobabel vino a Darío. El escribe a los toparcas y sátrapas ordenan que envíen a Zorobabel y los suyos que han de construir el Templo.
- 4,2: El año segundo del regreso... se emprendía la construcción del Templo con la edificación de los cimientos...

- 3: Los Samaritanos acuden a Zorobabel y los príncipes contestaron que no podía ser.
- 7: Se terminó el Templo en siete años. El año noveno del reino de Darío... inmolaron hostias.

Con los datos suministrados por Josefo hay más elementos para el cómputo. Pero no bastan para fijar el número de cuarenta y seis años. Ammonio, sin indicar la fuente, precisa dos datos necesarios. Uno es la duración del reino de Darío en treinta años. Esdras determina que sólo el año segundo comenzaron las obras. Hay que contar, según eso, 29 años de Darío. Por su parte, Josefo no precisa bien el tiempo de las turbulencias de los Magos después de la muerte de Cambises; sólo dice que ocuparon el reino un año. Ammonio completa los datos diciendo que las turbulencias duraron cuatro años. Con esto tiene los sumandos necesarios:

Ciro	29 años
Cambises	6 »
Magos	4 »
Darío	7 »
<hr/>	
<i>Total</i>	46 »

La investigación moderna confirma el cómputo de Ammonio. Según Weissbach, Ciro comenzó su reinado a más tardar el 558. Se apoderó del imperio el 12 de octubre de 539 (a los 19/20 años del reinado) y murió en julio/agosto de 529 (a los 29/30 años). Ammonio Sakkas supo sin duda que Herodoto le asignaba 29 años y algunos meses de reinado; Ktesias, Dinón y Justino, 30 años<sup>40</sup> (cf. REc. SuppBd IV, 1131).

Cambises estuvo en Egipto hasta la rebelión del Mago Gaumata el 524, o sea, 5/6 años. Murió el 522<sup>41</sup>. Swoboda señala el término de la rebelión de los Magos entre el 519 (fecha adoptada por Ammonio) y el 517. Darío estuvo en Egipto hasta el 517 e.d. los dos primeros años de su reinado. La confirmación moderna de los datos aportados por Ammonio no puede ser más rigurosa. De este modo aquilata también los datos en la *Pasión del Señor* y en la *Vita Aristotelis*, como vimos en *Ammonio Sakkas I*, pp. 407-426. Todo ello encaja en la tradición alejandrina de los estudios de cronología, reconocida en el concilio de Nicea y en todos los estudios cronológicos de la antigüedad. Gracias especialmente a la aportación de la cronología cristiano-alejandrina, se explican los trabajos posteriores a la *Crónica* de Eusebio y la reelaboración de la misma *Crónica* por Jerónimo. Eusebio se reconoce deudor a Am-

<sup>40</sup> Cf. REnc. Supp. Bd IV, 1131.

<sup>41</sup> Cf. LEHMANN-HAAFT, REnc. X, 2,1821.

monio en trabajos semejantes, como son las tablas sincrónicas de los cuatro evangelios. En cuanto a Ciro, le atribuye 31 años de reinado y 8 a Cambises (cf. MG 19,692.694 y la edición de la crónica de Eusebio-Jerónimo del GCS Bd. 20).

FRAG. 150 (Io 4,48) Q f. 86; R f. 64b; S f. 80; F f. 224b; G f. 172; H f. 195.

*Traducción:* «... la señal (σημεῖον) se diferencia del prodigio (τέρας). El prodigio es lo que se produce fuera de lo natural, como abrir los ojos de los ciegos y resucitar los muertos. La señal no es fuerza de la naturaleza, como es curar a los enfermos y cosas parecidas».

No hay correspondencia en Crisóstomo, *Homil.* 35 (PG 59, 201). La distinción se halla en Ammonio, *De similibus et differentibus vocabulis libellus*, obra atribuida por Valckaner a Ammonio del s. I sin pruebas justificadas. Se trata de un autor que ridiculiza los ritos paganos, y no es posterior al s. III. Puede ser el mismo Ammonio Sakkas. De todas maneras, no hay razón alguna para considerar el frag. como del s. VI.

FRAG. 167 (Io 5,27.28) K f. 375.

*Traducción:* «Así debe ponerse el punto, y no como creen algunos, que a continuación del 'les dio la potestad y el hacer juicio' induce el 'porque es hijo de Hombre'. No es así. Pues no es juez por ser hijo de hombre, sino por ser hijo de Dios. El 'no os extrañéis' lo dice porque a los oyentes les parecía puro hombre (...). Porque no juzga sólo por ser Dios, sino porque se ha hecho hombre y ha experimentado todas nuestras cosas, fuera del pecado.»

Ammonio habla como filólogo y maestro de filólogos formado en el centro de investigación crítica más conocido del mundo antiguo. Las bibliotecas de Alejandría contaban para este caso y para otros parecidos con los mejores Codd. y las ediciones más críticas. Allí se preparó Orígenes, discípulo de Ammonio, para sus *Hexapla*, y el mismo Ammonio pudo hacer observaciones de crítica textual, como la del valor numérico del *Gabex* en la cronología de la Pasión<sup>42</sup> y en la *Vita Aristoteles*, donde corrige los datos de la cronología aristotélica compuesta por Apolodoro. La circunstancia especial del frag. 167 está en que Ammonio parece establecer una puntuación diversa de los Codd. que han llegado a nosotros, mas por otra parte tiene a su favor a san Cirilo de Alejandría y san Juan Crisóstomo, sobre todo a este último. San Cirilo da una exégesis conforme al frag. 167 de Ammonio, pero no trata expresa-

<sup>42</sup> Cf. AMMONIO SAKKAS, I, pp. 418-426.

mente de la puntuación. San Juan Crisóstomo es más explícito cuando dice:

«Porque es el Hijo del hombre, no os extrañe esto. Pablo de Samosata no lee así. ¿Pues cómo?: 'Le dio el poder de hacer juicio, porque es el hijo del hombre'. Pero leyendo así no tiene sentido».

En el frag. 573 (*Io* 17,24) refiere Ammonio la existencia de herejes, según los cuales Cristo recibió el poder (ἀρχή) al nacer de María. Lo mismo dice Teodoro de Heraclea (frag. 344). Según estos herejes, la lectura criticada por Ammonio en *Io* 5,27 sería la única correcta, y la puntuación posterior de los evangelios sería exacta.

En cuanto a la lectura de Pablo de Samosata, no tenemos más noticias que la de san Juan Crisóstomo. En todo caso, Pablo de Samosata, coetáneo de Ammonio (aunque algo más joven), no influyó para nada en la crítica textual. En el reino de Palmira, a cuya jurisdicción pertenecía, había una gran escasez de medios para ediciones depuradas, como lo atestigua el gran filólogo Longino, discípulo de Ammonio y primer ministro de la corte, Longino, quien se veía precisado a pedir ediciones depuradas de libros a Porfirio<sup>43</sup> (Porfirio, *Vita Plotini*, 20,15). Antes de Pablo de Samosata se encuentra la misma puntuación en Orígenes, y todavía antes en Heracleón, que se apoya en ella para deducir consecuencias abusivas, que Orígenes se ve precisado a rebatir en el pasaje siguiente:

«En cuanto a Heracleón, no refiere al Padre el 'hay quien busca (mi gloria) y juzga', cuando dice: 'El que busca y juzga es el que me venga, el ministro encargado para esto, el que para ello lleva la espada no por lujo, el vengador del rey. Este es Moisés, conforme a lo que les ha anunciado de él, diciendo: 'En el que habéis creído'. Después lo aplica; pues *el que juzga y castiga* es Moisés, es decir, el legislador. A renglón seguido Heracleón se propone una dificultad diciendo: 'Pues ¿cómo no dice que todo poder se le ha dado a *el*? Y añade, creyendo resolver la objeción: 'muy bien está lo que dice; porque el juez curando juzga como ministro y ejecuta la voluntad de éste, lo cual sucede también en los hombres'. Mas (Heracleón) no logra explicar ni aun así cómo entrega el juicio en calidad de subalterno del Salvador, según lo legislado, al demiurgo.»<sup>44</sup>

La explicación última está en que el Demiurgo, justo pero no bueno, hace justicia en el mundo de los seres corpóreos por él creados conforme al *Gen* de Moisés. De esta manera sirve al Verbo del Dios bueno, creador del mundo de los seres inteligibles,

<sup>43</sup> PORFIRIO, *Vita Plotini*, 20,15.

<sup>44</sup> ORÍGENES, *In Io*, 20,38; cd. Preuschen IV, 380,6-21.



a cuya semejanza se hace este mundo sensible<sup>45</sup>. Ammonio corta todas estas dificultades estableciendo una puntuación distinta.

FRAG. 196 (*Io* 6,27) Q f. 108; R f. 83b; S f. 108b; F f. 232b; G f. 177b; H f. 200; K f. 380b.

*Traducción:* «A éste le selló; es decir, ungió con el Espíritu Santo la carne humana del Señor, no la divinidad. Porque casi todos los nombres de la economía se dicen de la carne. Esto lo dijo o porque se conformó naturalmente (*φυσικῶς*) con relación al Padre o le ungió. Los ungidos son sellados. O bien selló, confirmó o manifestó irrefutablemente el Padre al Hijo por medio de su propio testimonio. Pues el Hijo visible es efigie y sello de la esencia del Padre sin cambio, como el Padre».

Crisóstomo lo comenta diciendo: «A éste le selló el Padre. Es decir: Para esto envió a quien os trajera este manjar. También puede explicarse de otra manera. Porque en otra parte dice Cristo: *Al que oye estas palabras le selló el Padre, porque Dios es Verdad (Io 3,33)*; es decir, 'le manifestó abiertamente', cosa que a mí me parece que también aquí se insinúa. Porque el '*le selló el Padre*' no es más que el que le manifestó y reveló con su testimonio. Porque se manifestó El a sí mismo y por hablar a los Judíos, adujo el testimonio del Padre»<sup>46</sup>.

La problemática de Crisóstomo es atemporal, es decir, no depende en su exégesis más que del sentido literal de las palabras en su significación gramatical obvia y conforme al dogma cristiano. En su explicación no difiere de lo que podía haber dicho un comentador del s. X o del s. XV. En Ammonio no es así. Lo primero, ataca a los gnósticos en sus explicaciones teológicas sobre el sello bautismal, que afecta también a los espíritus que acompañan al bautizado<sup>47</sup>. Más aún, según Orígenes, Dios ungió el alma de Jesús por su amor a la justicia<sup>48</sup>.

Ammonio Sakkas previene contra esta orientación gnóstica haciendo ver que las unciones sacrificales van acompañadas del sello, y siempre señalan el cuerpo. No es que rechace en absoluto el que Cristo sea efigie del Padre y sello de la esencia divina, pero lo es en cuanto nos da a conocer al Padre. En este sentido dice también en el frag. 102 (*Io* 3,33) y en el frag. 103 (*Io* 3,34): «El '*selló*' en vez de '*se empeñó*' y tiene demostración y sello (...). Se dice que el Hijo fue enviado por su presencia corporal, o porque el Padre teniendo en sí al Hijo no lo ocultó, sino le iluminó...». En este con-

<sup>45</sup> Una explicación amplia puede verse en ORBE, pp. 44.46.

<sup>46</sup> *Homil.* 44, PG 59,250.

<sup>47</sup> Cf. A. ORBE, *Est. Valent.* III, 371s.

<sup>48</sup> ORIGENES, *De Princ.* IV, 4,4 (31); ed. Koetschau, p. 354,10ss; ORBE, l. c. 556.

cepto parece abundar san Atanasio al hablar de la unión y sello que las cosas unguadas reciben del Espíritu Santo <sup>49</sup>.

FRAG. 201 (*Io* 6,32) Q f. 108b; R f. 84 anónimo; S f. 110; K f. 381.

*Traducción:* «De nuevo aquí al pan le llama 'del cielo', no porque bajó del cielo, sino porque se unió con el Verbo bajado del cielo, después de la unión no lo diferencian (*ἀδιαφοροῦσιν*), aun cuando aun después de la unión saben la diferencia que hay entre la carne, el alma y la divinidad».

El pasaje recuerda la explicación de Ammonio Sakkas sobre la unión del Verbo con la humanidad, paralela a la del alma con el cuerpo en Nemesio (PG 40,601 B) <sup>50</sup>. No hay correspondencia en Crisóstomo <sup>51</sup>.

FRAG. 232 (*Io* 6,62) Q f. 116; R f. 91; S f. 120b; F f. 236; G f. 180; H f. 203; k f. 385.

En mi obra *Ammonio Sakkas I*, 449-451 expongo los argumentos para demostrar que este fragmento contiene una interpolación de Eusebio de Cesarea. El frag. n.º 40 de Teodoro de Heraclea, aducido por Reuss, confirma cómo por este mismo tiempo impugnaba también Teodoro la doctrina de los Marcellianos con el mismo texto de san Juan.

FRAG. 256 (*Io* 7,29) Q f. 96b; S f. 130b.

*Traducción:* «Sólo para mí es visible, porque soy Dios por naturaleza, y no de naturaleza criada (como) los que conocen al Padre en cuanto es posible sólo con los pensamientos (*ἐννοίας*). Mas el hijo suyo ve en sí mismo todo (*ὄλον*) su progenitor, y dibuja (*ζωογραφεῖ*) en la propia naturaleza la sustancia del que le engendra, de modo inexplicable, pues las cosas de Dios son inefables».

En la exégesis de san Juan Crisóstomo no aparece ninguna de estas consideraciones, que hubieran sido anacrónicas en los siglos IV/V. Orígenes dedica un magnífico comentario a *Io* 7,28. Expuesta la exégesis literal y circunstancial, añade: «Es preciso saber que los heterodoxos piensan cómo resulta de aquí que Dios, a quien adoraban los judíos, no es el Padre de Cristo, pues dicen: si a los fariseos que adoraban al Demiurgo les dice Cristo: «No me conocéis a mí ni a mi Padre», es evidente que no conocen al

<sup>49</sup> SAN ATANASIO, *Epist. I, ad Serapionem*, c. 23, PG 26,585; en ORBE, *l. c.*, p. 614.

<sup>50</sup> Cf. mi obra *Ammonio Sakkas, I*, 501.

<sup>51</sup> *Homil.* 45, PG 59,252.

Padre de Jesús porque es distinto del Demiurgo. Y lo mismo a los jerosolimitanos...»<sup>52</sup>. Orígenes tiene en cuenta *principalmente* a los marcionitas, que insistieron más que otros en la diferencia entre el Demiurgo (= dios creador y justo del A. T. en el Génesis) y el Dios Bueno, Padre de Jesús. Pero habla de los «heterodoxos» para envolver aún a los gnósticos valentinianos, que parecen haber coincidido con los marcionitas en el carácter derivado y degenerado del Demiurgo o Creador y Dios justo en comparación con el Dios Bueno, Padre de Jesús. Ammonio no quiere enzarzarse en esta polémica. Da por supuesta la verdadera doctrina de los Apóstoles. Es evidente que san Pablo en los *Hechos* considera a la Iglesia de Cristo sucesora de Israel y heredera de los derechos federativos del A. T., renovado en la nueva alianza del Padre con Cristo. Eso es tan claro que no hay por qué discutirlo. Pero entre los gnósticos y los eclesiásticos hay otros elementos comunes —aunque expuestos a deformaciones doctrinales entre Cristo y el Padre—. Es lo que hace Ammonio con elementos exegéticos del s. II que se hallan en san Ignacio de Antioquía y en los gnósticos. Estos elementos aparecen en las siguientes afirmaciones:

- 1.º «Sólo para mí es visible Dios». En esta afirmación se tiene en cuenta la opinión valentiniana de que el Demiurgo ignoraba al Padre, como puede verse en Tertuliano<sup>53</sup>.
- 2.º «Soy Dios por naturaleza, no soy de naturaleza creada». Orígenes desarrolla este punto. Los judíos sabían que Jesús era hijo de María, y nada más. De esto deducían, «juzgando según la carne», los rumores relativos a Jesús, sin conocer al Padre más que por sus pensamientos carnales.
- 3.º «El hijo de El conoce todo (ὅλον) entero». Contra los gnósticos, el ὅλον, según los estoicos, es ordenado; el πᾶν puede ser ἀτακτον. Así lo dice Plutarco<sup>54</sup>. Las ideas de Plutarco de Queronea sobre la creación eran objeto de discusiones importantes en la escuela de Ammonio. Los atributos de la *totalidad* (ὁλότης) pueden verse en el Ps. Arcopagita<sup>55</sup>.
- 4.º «Dibuja la sustancia del progenitor en su propia naturaleza». La expresión en su rareza contiene un fondo arcaico y complejo de alusiones a las teorías antiguas sobre la generación, recogidas tanto por los gnósticos como por los eclesiásticos. El término semítico *qayin* (o el ugarítico *qny*), aplicado también a la forja, significa tramar, forjar, decorar, armonizar<sup>56</sup>, e incluye también el *procrear* y *dominar*<sup>57</sup>. Los gnósticos y San Ignacio de Antioquía, inspira-

<sup>52</sup> ORÍGENES, *In Io* XIX, 3; ed. Preuschen, 300,22-27.

<sup>53</sup> *Adv. Valent.*, c. 19; SAN IRENEO, I, 17; cf. ORBE, II, 34.

<sup>54</sup> *De comm. not.*, c. 30; SVP II, n.º 525.

<sup>55</sup> DN 705 C. 952 A.

<sup>56</sup> W. F. ALBRICHT, *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern 1947, p. 257.

<sup>57</sup> CH. HAURET, *Notes d'Exégèse*, Rev. Sciences Religieuses, 52 (1958) p. 359.

dos en la cultura semítica de Siria, recogen la doctrina de que el Hijo (según la carne) es imitador del Padre: «Hacéos imitadores de Jesús, como también lo fue El de su Padre»<sup>58</sup>. Ireneo I, 18 atribuye a los valentinianos la doctrina de que «el Demiurgo, ignorante de las realidades sublimes de Pleroma, verifica por instinto divino la ley de la μιμησις trasladando al Kosmos sensible una imagen del reino inteligible»<sup>59</sup>. En cuanto a Numenio, cuyo nombre aparece unido en las discusiones científicas a Ammonio por la afinidad de los temas, describe al Demiurgo mirando al Dios Superior, que le contempla, como un piloto que mira al cielo superior estrellado<sup>60</sup>. Estas reminiscencias o afinidades explican una aparente irregularidad del *frag.* 256, que consiste en atribuir al Hijo, que es engendrado, una iniciativa encaminada a su propia generación, al decir que el Hijo dibuja en sí la sustancia del Padre. Esta incorrección estilística, anterior al Concilio de Nicea, se explica mejor en las relaciones interpersonales que en la identidad de naturaleza. El Verbo, según defiende Suárez<sup>61</sup>, además de las perfecciones absolutas de la naturaleza comunes con el Padre y el Espíritu Santo, tiene perfecciones relacionales o relativas, que consistirían en que el Hijo dibuja en su actividad personal lo que ve hacer al Padre.

FRAG. 273 (*Io* 8,19) Q f. 131b; R f. 102; S f. 140; F f. 242; G f. 184b; H f. 209.

*Traducción:* «Lo dicen persuadidos de que José es su padre o le insultan como a nacido de soltera (ἐκ παρθένου; los Codd. E, F, G, H, R: de fornicación: ἐκ πορνείας) y desconocedor de quién era su padre». En Crisóstomo no hay correspondencia en *Homil.* 52 (PG 59,251). En los ss. II/III es frecuente la alusión a este insulto, que más tarde se silencia totalmente. El fragmento sería imposible después del 300.

FRAG. 276 (*Io* 8,21) Q f. 134; R f. 103b; S f. 142.

*Traducción:* «Quedáos fuera de los bienes del reino, pues no podéis subir a los cielos los que no recibisteis al que venía de arriba. El estilo de Ammonio vuelve reiteradamente al tema anagógico, que no tiene correspondencia en Crisóstomo»<sup>62</sup>.

FRAG. 293 (*Io* 8,44) Q f. 148; R f. 108b; S f. 149.

*Traducción:* «Dijo esto, no porque el diablo sea la causa de que existan ellos (los judíos), sino de que se hayan hecho malos, lo cual

<sup>58</sup> S. IGNACIO, *Philad.* 7,2; cf. ORBE, 11, pp. 36-39.

<sup>59</sup> ORBE, II, p. 25.

<sup>60</sup> NUMENIO, *Frag.* 27, tomado de EUSEBIO, *Praep. evang.* XI, 18,24, que añade: «Nada puede hacer el hijo por sí, sin mirar lo que hace el Padre».

<sup>61</sup> *De Trinitate*.

<sup>62</sup> *Homil.* 53, PG 59,292.

es un modo de decir como brevemente lo expresa el sentido de la frase. Pero si resulta oscura, más correctamente se llamaría al diablo vuestro padre, el homicida y el que tiene un padre embustero» (ὁ δὲ ἄβελος . . . ψεύστην ἔχων).

San Juan Crisóstomo comenta el pasaje considerando que «el matar es diabólico, como también el mentir; y vosotros hacéis ambas cosas» (MG 59,300). No pasa de ahí. En el *frag.* 293 de Ammonio, las últimas palabras responden a las discusiones gnóstico-cristianas o eclesiásticas de los ss. II/III. Orígenes dedica al pasaje *Io* 6,44 un contenido exteuso y apasionado de discusión con Heracleón. De su exégesis recogeremos las explicaciones más significativas:

«La frase es equívoca. Pues en ella se declara lo primero que el diablo tiene padre, del cual padre —a juzgar por las palabras— parecen proceder los oyentes (judíos). Pero una segunda interpretación —que es mejor— es que vosotros procedéis de este padre, del cual se dice ser el diablo». «Pero a esto dice Heracleón: *'Los oyentes eran de la sustancia del diablo'*, como si la sustancia del diablo fuera distinta de la sustancia de los otros racionales»<sup>64</sup>. «Todo esto va contra la explicación de Heracleón, que dice: *'Lo del padre del diablo se dice en vez de: de la sustancia del padre'*, y de nuevo *'el queréis realizar las concupiscencias del padre vuestro'* se reduce a que el diablo no tiene voluntad, sino concupiscencias»<sup>65</sup>.

Las posiciones de Orígenes y Heracleón están bastante claras. El hereje valentiniano piensa que el padre del diablo es embustero, no por voluntad racional, sino por pura pasión natural. Orígenes, en cambio, piensa que el demonio tiene una naturaleza racional y capaz de voluntad como la nuestra. Además, el diablo no tiene padre. El juicio que Orígenes se ha formado de Heracleón puede englobarse en las consecuencias que atribuye a los herejes por la mala interpretación de ciertos pasajes del A. T.:

«Los herejes al leer: *'El fuego se ha inflamado en mi furor (...), un espíritu maligno ahogaba a Saúl'* y otros muchos pasajes semejantes, no se atrevieron a no creer que fuera escritura de Dios, pero creyeron que eran del Demiurgo, a quien adoran los Judíos, y pensaron que el Demiurgo es un dios imperfecto y no bueno, y que el Salvador vino para anunciarnos un Dios más perfecto, del que dicen que no es el Demiurgo»<sup>66</sup>.

Ammonio rechaza la distinción entre el Salvador y el Demiurgo. No puede admitir un Demiurgo malo, ni demonios malos por

<sup>63</sup> ORÍGENES, *In Io* XX, 21; ed. Preuschen, 353,3-6.

<sup>64</sup> ORÍGENES, *l. c.*, p. 357,18-20).

<sup>65</sup> *l. c.*, p. 359,3-7.

<sup>66</sup> ORÍGENES, *De princ.* IV, 2,1; V, 307,3ss. Cf. ORBE, II, 277.

naturaleza, ni los judíos fueron malos por proceder de naturaleza mala de los demonios. En esto va contra los gnósticos. Pero tampoco admite que todos los seres racionales fueran una misma sustancia, como Orígenes, ni que nuestro espíritu sea de la misma naturaleza que los ángeles y los demonios. Los ángeles son buenos porque se portan bien; los demonios son malos porque se portan mal. Los judíos son malos por su mal comportamiento, que les hace merecer el castigo de los hijos del demonio, mientras que si se portaran bien se llamarían hijos de Dios y computados entre los ángeles buenos. Esta es la posición constantemente defendida en los fragmentos de las *Catenas*, como puede verse en el frag. 455 (*Io* 13,18) y en el frag. 479 (*Io* 14,3), que presenta una afinidad notable con el Anónimo de Proclo (= Ammonio Sakkas). El fragmento dice así: «No es preciso que me marche para prepararos sitio, sino para haceros el don de la ascensión, allá donde está la morada de los ángeles, la cual es inaccesible a toda carne»<sup>67</sup>.

FRAG. 317 (*Io* 9,6) F f. 246b; G f. 188 anónimo.

*Traducción:* «Escupió en la tierra (...) para demostrar que es el que plasmó también a Adán del lodo (...). Por eso no le hizo de cualquier modo, sino que fabricó (ἐδμημοόργησεν) los ojos de aquel modo. No sólo los hizo y los abrió, sino que les dio también la vista. Esto prueba que también le dio el alma a Adán, pues sin su actividad el ojo, aunque perfecto, no vería nada».

El pasaje recuerda la exégesis de los valentinianos al texto *Io* 9,1ss, que aplicaban en sentido contrario al Nus creyendo que había sido engendrado ciego.

«Num enim perfectum a perfecto Bytho progeneratum iam non potuisse eam, que ex eo est, amissionem facere perfectam, sed obcaecatam circa agnitionem et magnitudinem Patris; et Salvatorem symbolum mysterii huius ostendisse in eo, qui a nativitate caecus fuit, quoniam sic caecus emissus est a Monogeni aeon.»<sup>68</sup>

FRAG. 331 (*Io* 10,7-8) R f. 118b; S f. 168b; K f. 404b.

*Traducción:* «Es puerta que encierra a las ovcjas y excluye a los ladrones y los reprende. O porque por sólo la fe entramos a El y nos lo familiarizamos. O porque recibe a los santos en el sagrado recinto y a los indignos cierra la entrada».

El fragmento es importante para los criterios hermenéuticos de la alegoría y del mito. En el s. V, Proclo creía —aunque él no lo

<sup>67</sup> El paralelo puede verse en *Ammonio Sakkas* I, p. 339 (PROCLUS, *In Tim.*, ed. DIEHL, I, 77,6-15).

<sup>68</sup> IRENEO, II, 17,9; A. ORBE, *Est. Valent.* IV, 557.

aceptara— ser propiedad generalmente admitida del mito, el que sea un ἄτερος λόγος<sup>69</sup> Porfirio<sup>70</sup> suponía que la alegoría tiene un sentido múltiple<sup>71</sup>. Este era el criterio de la escuela de Ammonio; mas Porfirio lo creía privativo para la alegoría o mito clásico (sin duda por suponer el mito incompatible con el cristianismo) y reprendía a Orígenes por aplicar el método de la exégesis alegórica a la Sagrada Escritura. Pero el hecho es que la exégesis alegórica de los muchos sentidos de un texto lo emplea Ammonio en este frag. 331 a la alegoría de la puerta, y hacen lo mismo exégetas posteriores, como Teodoro de Heraclea, Crisóstomo y Focio. El criterio exegetico proviene de la escuela de Ammonio Sakkas, como se ve por los sentidos del mito de los Atlántidas registrados en Proclo.

FRAG. 356 (Io 27) R f. 122; S f. 174 anónimo; F f. 252b; G f. 192b; H f. 218.

*Traducción:* «Puesto que Judas era uno de los dados al Hijo y cayó en maldad, se demuestra que los hombres no son malos por naturaleza, sino por inclinación voluntaria».

Es el tema clásico de Ammonio en contra de Orígenes y de los paganos<sup>72</sup>. En el s. V ningún cristiano creía en la maldad natural de los pecadores y de los demonios. Ammonio vuelve una y otra vez sobre esta tesis para refutarla, como peligrosa en el s. III.

FRAG. 387 (Io 11,43) R f. 132b; S f. 190; F f. 257b; G f. 196; H f. 222b.

*Traducción:* «Llama al alma gritándola como si estuviese lejos, no como si estuviese en el sepulcro, como mitologizan los muchachos de los Helenos (...)».

Es una contraposición gráfica de la concepción cristiana y de la concepción griega sobre la autoctonía de los hombres y de las almas. La concepción cristiana responde en Cicerón al *somnium Scipionis*, en Séneca a la *epist.* 102 y al *Ludus de morte Claudii* y a la concepción neolítica traducida al latín *per-ire, ob-itus*, los *trepasés*. Esta concepción aparece en *Hermes Trismegisto*, Orígenes y en la doctrina anagógica de Ammonio. Según Teodoreto, hacia el 400 no había ya paganos griegos<sup>73</sup>. San Cirilo se inspira en

<sup>69</sup> *In Tim.* I, 76,12. El texto en mi obra *Ammonio Sakkas I*, 337,13.

<sup>70</sup> *De antro*, p. 77,3-24.

<sup>71</sup> *De antro*, p. 77,3-3-24.

<sup>72</sup> Cf. también *De antro*, pp. 55ss, ed. Nauck).

<sup>73</sup> Cf. PROCLUSO, *De malorum subsistentia*, en *Ammonio Sakkas*, 188s.

<sup>74</sup> Cf. *Graec. aff. cur.* IX, 28,29).

el pensamiento de Ammonio, pero omite la alusión a los griegos<sup>74</sup>.

FRAG. 457 (*Io* 13,27) R f. 54; S f. 226 anónimo; F f. 265; G f. 202; H f. 231; K f. 426.

*Traducción:* «El día cuarto sugirió Satanás a Judas que entregara al Señor, y dijo esto a los judíos el día quinto por la tarde. Una vez que vio a Judas deseoso de entregar de hecho al Señor y haciendo diligencias para ello, entonces entró en él. Una cosa es, pues, sugerir (ἐμβάλλειν) y otra entrar en él (...).»

Para fijar la época de este fragmento de Ammonio, puede servir la nota siguiente de Annie Lambert: *Une discussion patristique sur la chronologie de la Passion*<sup>75</sup>.

«Quand la *Didascalie*, Epiphane au Victorin de Poetovio attestent une arrestation au mercredi, ils n'ont d'autre argument qu'une tradition —ni justifié, ni justifiable!— accroché au jeune du mercredi. Ils tiennent aprement à une tradition que leur a été leguée et qu'ils ne comprennent plus. On a oublié la possibilité d'une Pâque au mercredi et la critique littéraire n'est pas encore à l'honneur... Bref, ils luttent au nom d'une tradition qui apparaît en contradiction avec la présentation des évangiles. Au V<sup>e</sup> siècle les derniers défenseurs de la tradition du mercredi sont sommés de prouver leur thèse; ils ne trouvent qu'un argument: le nombre des événements de la Passion.»<sup>76</sup>

FRAG. 488 (*Io* 14,16s) R f. 163; S f. 240b.

*Traducción:* «Al decir 'otro' demuestra la diferencia de hipóstasis; mas al decir 'como a mí' demuestra la concengencia (τὸ συγγενές) de la sustancia (...). Pero 'al otro' le llamó 'el mismo', porque es hipóstasis propia (ἰδιοσώστατος), no porque es ajeno (ἀλλότριος) respecto del Padre y del Hijo. Porque hace lo que hace el Hijo hasta parecer que el Hijo es Espíritu. Por eso se llama Espíritu de la Verdad, lo que es Cristo. Y se llama Paráclito al Hijo y al Espíritu porque nos dan consuelo y no significa diferencia de sustancia entre el Espíritu y el Padre.»

En Crisóstomo, *Homil.* 75 (PG 59,403):

«*Pediré al Padre y os dará otro Paráclito*, es decir: Otro como soy yo (ἄλλον ὡς ἐμέ). Vergüenza para los que sufren el mal de Sabelio y no piensan bien del Espíritu. Porque en estas palabras echa por tierra, y en forma admirable, de un solo golpe herejías diametralmente opuestas. Pues al decir 'otro' indica la diferencia de hipóstasis; y al decir *Paráclito*, indica la misma sustancia (τῆς οὐσίας τῆν συγγένειαν).»

<sup>74</sup> Cf. REUSS, *Frag.* 16 de Cirilo Alejandrino).

<sup>75</sup> En *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) pp. 407410.

<sup>76</sup> Cf. S. JUSTINO, *Quaestiones ad orthodoxos*, PG 6,1305.



La circunstancia más interesante del fragmento de Ammonio es la variante de su lectura de *Io* 14,16: ἄλλον ὡς ἐμέ, variante desconocida en los mss. que han llegado a nosotros, y sin duda desconocida para san Juan Crisóstomo, que incluye el ἐμέ como glosa exegética. No es menos importante anotar que, según los Montanistas —como afirma Teodoro de Heraclea<sup>77</sup>—, el espíritu que Cristo pide al Padre es el de Montano y Priscila, que vendrán «a los 230 años» y que según Apolinar de Laudicea pide al Padre el envío de la ἀδελφική πρεσβεία (= embajada hermana), es decir, el Espíritu Santo como hermano de Jesús. Esta última interpretación encaja bien con la variante y explicación de Ammonio, así como la de los montanistas encaja con la de los gnósticos valentinianos, que interpretan el envío del Espíritu Santo como emitido de los ángeles sus coetáneos<sup>78</sup>. Orígenes, que por su parte admitía para Cristo la denominación de Paráclito, censuraba a los gnósticos:

«Alii enim aiunt hoc, quod scriptum est (*Mt* 20,21) 'sedere a dextris Salvatoris et sinistris', de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedeat a dextris, Marcion sedeat a sinistris. Porro alii legentes 'mittam vobis advocatum, spiritum veritatis' (*Io* 14,16s), nolunt intellegere tertiam personam a Padre et Filio et divinam sublimemque naturam, sed apostolum Paulum.»<sup>79</sup>.

FRAC. 498 (*Io* 14,23) R f. 165b; S f. 244b; F f. 267b; G f. 204b; H f. 234; K f. 432.

*Traducción:* «El Padre está en el Hijo por naturaleza (φυσικῶς), en nosotros por habitud (σχετικῶς). Cuando oímos la unión del Padre con el Hijo, pensamos en la física, pero cuando oímos la de Dios con los hombres, pensamos en la de la habitud que resulta en los santos y en la comunicación de la participación del Espíritu. Al hablar en plural destruye la herejía de Sabelio, que llama una a la hipóstasis y a la persona del Padre y del Hijo».

Sin correspondencia en Crisóstomo, *Homil.* 75 (PG 59,406). Teodoro de Heraclea<sup>80</sup> coincide en la nota sobre la herejía de Sabelio, que conoció, pero no toma la distinción entre φύσις y σχέσις, propia de Ammonio Sakkas, según testimonio de Nemesio de Émessa (PG 40,600) y de Hierocles, como vimos en otro fragmento.

FRAC. 572 (*Io* 17,22) R f. 187b; S f. 281b.

<sup>77</sup> REUSS, fragg. 260.261.

<sup>78</sup> S. ATANASIO, *Epist. 1 ad Serapionem*, PG 26,557B; ORBE, *Est. Valent.* IV, 437.

<sup>79</sup> ORÍGENES, *In Luc., Homil.* XXV, s. Cf. A. ORBE, *l. c.* IV, 394.

<sup>80</sup> REUSS, frag. 269. Sobre la schesis de Ammonio véase nuestro art. *El Neoplatonismo*, en *Historia de la Espiritualidad*, de B. JIMÉNEZ DUQUE-L. SALLA BALUST, IV, c. 8, Barcelona (1968) pp. 311-373, especialmente en las pp. 327-338.

*Traducción:* Llama *doxa* a la de los milagros, de la enseñanza y de la unanimidad. Es El quien la da, mas por causa de los que le escuchan toma figura de orante. Como hombre dice que toma lo que le corresponde por naturaleza, y llama gracia a la del Espíritu».

San Juan Crisóstomo dice así:

«Esta es la *doxa*, que sean uno, porque esto es más que los milagros. Pues así como admitimos a Dios porque no hay discordancia ni lucha en la naturaleza, también ésta es la gloria máxima; así serán estos gloriosos. ¿Y por qué pide al Padre les dé esto, y dice que El se lo dará? Porque ya se trate de milagro o de la concordancia o de la paz, es manifiesto que El se la da.»

En el comentario de Crisóstomo se utilizan en forma de raciocinio las notas que Ammonio describe como elementos integrales conceptuales de la *doxa*. En los ss. I/III se verifica una gran evolución conceptual en el empleo de este término *doxa*, propio de la cultura sapiencial antigua, que en los ss. IV/V tiene una acepción totalmente helenizada. El fenómeno se acentúa todavía más en la *Catena* de Focio, *frag.* 108 (Reuss). Apolinar y Teodoro de Heraclea en el s. IV todavía comprenden algo los aspectos arcaicos de la *doxa* tal como aparece descrita en el *frag.* 572. Ammonio conoce el ambiente conceptual antiguo y caracteriza la *doxa* en tres de sus vertientes principales: a) la *sobrenatural* de las teofanías y milagros; b) la *sapiencial* de la doctrina divina; c) la social de la convivencia unánime y respetuosa.

Ch. Mohrmann ha expuesto la dificultad grande —más aún, según ella, la imposibilidad— de integrar en un concepto único los elementos diversos, orientales y helenísticos, de la *doxa*<sup>81</sup>. Más recientemente ha vuelto sobre el tema A. Fierro<sup>82</sup>. Una bibliografía amplia, pero no exhaustiva, sobre los aspectos de este concepto puede verse en el erudito estudio de Kittel<sup>83</sup>. Pero la dificultad que parecía insoluble se halla resuelta en Séneca, *ep.* 102, con elementos afines a los de Ammonio<sup>84</sup>. A nuestro juicio, Séneca describe los elementos de la *claritas* tal como la comprendía en el ambiente cultural ibérico, de tipo sapiencial. Ammonio parece tener en cuenta elementos orientales, egipcios y tal vez helenísticos, por influencias para nosotros mal conocidas. Lo cierto es que hay una afinidad indudable (no precisamente influencia histórica) entre su concepto y el de Séneca, sobre todo si se tiene en

<sup>81</sup> CH. MORHMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma (1961) pp. 278-285.

<sup>82</sup> *Sobre la gloria en San Hilario*, *Analecta Gregoriana*, vol. 144 (1964); en la p. 74 habla sobre «el contraste entre la significación bíblica y la profana».

<sup>83</sup> V. Dēza en su *Theol. Wörterbuch z. N. T.*, vol. II, 235-265.

<sup>84</sup> Cf. mi obra *Séneca: Vida y escritos*, Madrid (1965) pp. 306-309.

cuenta otro cuarto rasgo o aspecto, que es el de la *claridad* espacial o celeste. Séneca describe ampliamente este aspecto en la misma *ep.* 102; las catenas griegas de san Juan lo tratan en los fragmentos relativos a *Io* 13,1. Los catenistas aparecen mutuamente relacionados por su interdependencia entre Ammonio, *frag.* 441; Apolinar de Laodicea, *frag.* 91, y Teodoro de Heraclea, *frag.* 216. Se trata del 'traslado' (μετάβασις), que Apolinar llama «paso de la miseria humana a la *doxa* superceleste»; Teodoro lo tiene por paso no *local* (τοπικῶς) y Ammonio lo identifica en la *muerte*. Estos dos elementos —el *espacial* y el de la *muerte*— son centrales en la descripción de la *claritas* de Séneca. En el *frag.* siguiente (573) de Ammonio se añaden aún más datos que revelan el medio ambiente conceptual de la *doxa* y confirman el proceso evolutivo que a través de los siglos sufre fuera de Grecia.

FRAG. 573 (*Io* 17,24) R f. 188; S f. 282; K f. 444b.

*Traducción:* «Lo que dice 'del que da' y 'del que recibe' demuestra las subsistencias del Padre y del Hijo. De nuevo al decir 'antes del mundo' refuta a los herejes, que enseñan que desde los tiempos de María tuvo Cristo el poder (ἀρχή), así como antes del mundo tuvo la *doxa*. Dice antes de la fundación (καταβολή) del mundo. Porque la frase 'me has dado' significa «descendencia».

Este *frag.* formaba un todo con el anterior. San Juan Crisóstomo no alude al papel ni al tiempo de María en el poder (ἀρχή) de Cristo. Pero en Teodoro de Heraclea se alude a esa circunstancia. He aquí su contexto<sup>85</sup>:

*Traducción:* «Pide que estén en el ciclo para que viendo su *doxa* gocen de esta dicha. Dice que recibió como nombre por lo que dice 'del que da' y 'del que recibe' demuestra las subsistencias suyas y del Padre. Al decir que 'fue amado antes del mundo' junto al Padre, refuta el error de los que dicen que el poder lo tomó de la Virgen María».

El error relativo al poder recibido de la Virgen María concuerda con el pasaje de los herejes aludidos por Ammonio, aunque Teodoro no establece la contraposición entre el poder y la *doxa*. En su tiempo (s. IV) este error resultaba arcaico; a los gnósticos de los ss. II/III habían sustituido los arrianos. La contraposición tenía pleno sentido en tiempo de Ammonio Sakkas, dada la distinción valentiniana entre el Verbo del Dios bueno hecho hombre en María, y el Demiurgo del A. T., justo por el poder que administra, pero falto de bondad. La circunstancia de que el Verbo de Dios bueno, aun antes de nacer de María, le atribuyeran la *doxa* (sin el poder), confirma la doctrina de que ambos Demiurgos co-

<sup>85</sup> TEODORO DE H., FRAG. 344 (*Io* 17,27) Q f. 263.

existían aun en el A. T., pero sin que el bueno actuara. Sólo poseía la *doxa* correspondiente a la formación del mundo inteligible, modelo del sensible.

La equivalencia que Ammonio establece entre *fundación* y *con-*  
*descendencia* (καταβολή-συγκατάβασις) tiene su apoyo en la partícula locativa *Katá*, que denota echar *hacia abajo* (καταβάλλειν) en la *fundación* de los cimientos, o en *ir hacia abajo* junto con alguien (συγκαταβαίνειν). Ammonio se contenta con aludir a ese problema, que Orígenes desarrolla extensamente al hablar de la *katabolē* tou̅ kósmou, con una alusión a la distinción entre el mundo superior inteligible y éste inferior y sensible: «Aquel mundo no tiene nada abajo (κάτω), ni éste, si bien se mira, nada tiene arriba (ἄνω)»<sup>86</sup>. Ammonio tiende a quitar a lo local la importancia que conserva en Orígenes, mientras que éste da menos importancia al análisis de la *doxa*.

FRAG. 596 (Io 19,14) R f. 197.

Ammonio resuelve la dificultad del horario de la crucifixión por medio de la letra *gabex*, utilizada por los alejandrinos y verificada en todos los mss. de su tiempo. Sobre este punto puede verse lo dicho en mi obra *Ammono Sakkas* (I, 418-426).

FRAG. 607 (Io 20,1) R f. anónimo; S f. 318b; F f. 283b; G f. 216b; H f. 252.

*Traducción*: «Aunque Mateo dice que la resurrección tuvo lugar oscurecida la tarde, y Juan que siendo todavía oscuro al amanecer, no hay contradicción en la hora de la resurrección, pues convergen hacia el mismo tiempo y hora, pues el uno parte del fin y el otro del comienzo hacia el mismo punto medio».

FRAG. 608 (Io 20,1) R f. anónimo; F f. 293b; G f. 216b; H f. 252.

*Traducción*: «Cristo resucitó con la piedra puesta y sellada. El sepulcro se abre como señal para la fe de los sucesos. El tiempo exacto no fue manifiesto, como tampoco lo es el de la segunda venida».

FRAG. 609 (Io 20,2) R f. 207b Teodoro de Mopsuestia; S f. 319.

*Traducción*: «No sé qué quieren al pretender demostrar que no hay concordancia (en los evangelistas). Si les pusieran esta censura absurda y tonta diciendo que no tenían la misma doctrina en la resurrección, o no señalaron el mismo día para el hecho de la resurrección, o en qué discreparon al anunciar en modo diverso que las mujeres salieron todas las primeras para hacer las honras al muerto, merecerían alguna excusa. Pero si demuestran que hay una gran concordia en todo

<sup>86</sup> ORÍGENES, *In Io XIX*, 22; ed. Preuschen, 324,16ss.

lo dicho, narrando en forma semejante la resurrección, señalando el mismo día, y que las mujeres salieron a la par, ¿para qué quieren insistir en la exactitud del horario? Yo no lo entiendo, aunque pienso que nada contribuye tanto a la constatación de la verdad de los hechos (evangélicos) como el que demuestren una gran concordancia en los hechos más destacados, y haya discordancia en las cosas más menudas, en las que es obvio que siendo hombres se equivoquen e incurran en cambios de palabras de momento insignificantes. Porque si queriendo engañar hubiesen resuelto sostener la unidad en estas cosas, nadie se lo impedía. Estaba en su mano —puestos a ello y determinados de una vez a engañar— el guardar en todo una concordancia grande y exacta, y llegar cada cual por su parte al propio cometido. En realidad resultaban inevitables pequeños desajustes entre ellos, por ser muchas las circunstancias que les impulsaban a ello».

Los *fragg.* 607, 608 y 609 responden en Ammonio a un todo armónico. Es una apología contra los impugnadores de los evangelios, que emplean una crítica demoledora basados en menudencias insignificantes, muy especialmente en el horario y en los desajustes redaccionales, como el episodio nada ordenado de las idas y venidas al sepulcro vacío. En los ss. V/VI esa crítica no existía. La apologética dirigida a ese punto carecía de sentido. Las obras apologéticas versaban sobre cuestiones filosóficas, especialmente sobre el tema de la creación. La época de las objeciones registradas por Ammonio coinciden con el ambiente en que escribió Celso su obra contra los cristianos« Crisóstomo alude al tema. Su coetáneo Cirilo sigue la exposición de Ammonio, pero supone que nadie pensará en que los evangelistas se contradicen.

Las objeciones recogidas (o formulados) por Porfirio, en cuanto nos son conocidas, van en otra dirección. Celso parece haber dado ocasión a Ammonio para algunas de las observaciones de Ammonio en un pasaje transmitido por Orígenes, donde Celso escribe:

«Además, al sepulcro de este mismo (de Jesús) cuentan unos haber oído un ángel; otros, dos, para comunicar a las mujeres que había resucitado. Y es que el Hijo de Dios, por lo visto, no podía por sí mismo abrir el sepulcro y necesitó de otro que le removiera la piedra»<sup>87</sup>. Celso trata de probar que las Escrituras se contradicen<sup>88</sup>.

El *frag.* 609 se atribuye en el Cod. R a Teodoro de Mopsuestia. Dada la orientación historicista de Teodoro, era obvio que le llamara la atención el pasaje de Ammonio, escrito contra adversarios hipercríticos de siglos anteriores. El valor criteriólogo de las observaciones de Ammonio ha comenzado a recuperar su verdadero valor con el hipercriticismo moderno, que resulta ridículo y pedante por su ignorancia de la crítica bíblica de los ss. II y III.

<sup>87</sup> ORÍGENES, *C. Celsum* V, 52; ed. Koetschau, II, p. 56, 9-13.

<sup>88</sup> Puede verse la traducción esp. de Daniel Ruiz Bueno en la BAC, vol. 271.

## CONCLUSIONES

El Ammonio de las catenas no es un autor del s. VI. Esa hipótesis es incompatible con los resultados de los cinco capítulos que hemos dedicado al tema. En el primero —prescindiendo de los resultados de nuestra obra *Ammonio Sakkas, I*— hemos visto que en las nuevas investigaciones sobre Ammonio Sakkas cabe la posibilidad del Ammonio escriturista, recopilado en la Catena. En el c. 2 hemos visto que la hipótesis del Ammonio del s. VI resulta arbitraria por falta de pruebas. Los fragg. 75 y 111, en que principalmente se basa, de probar algo inclinarían más bien a favor de la tesis contraria. No prueban nada. En el c. 3 los fragg. de doble signatura responden al horizonte de los ss. II y III, en que la Iglesia se vio envuelta en disputas con la gnosis y la filosofía pagana. Además, bastantes de los fragg. atribuidos por uno o más Codd. a Crisóstomo carecen de respaldo y justificante en las homilías, de que necesariamente se supone estar tomados. El mismo hecho se vuelve a repetir en el c. 4 de las signaturas contrarias o incompatibles. Esto prueba que los fragg. escogidos llevan señales claras de haber sido escritos antes de que naciera Crisóstomo: versan sobre doctrinas complejas de los ss. II/III que nada decían al lector y oyente de los ss. IV/V, interpolaciones hechas en el s. IV en Codd. anteriores, testimonios sobre hechos y costumbres que en los ss. IV/V sólo se sabían por los libros.

A estas conclusiones habíamos llegado en forma más sumaria en nuestra obra *Ammonio Sakkas, I* y se aceptaban en críticas como la del P. H. Rahner, quien decía que ella «liefert auch den Nachweis, dass in Bezug auf Ammonios aus der verwirrten Notiz des Eusebius KG VI 19 keine Verdopplung eines Christen und eines Platonikers bewiesen werden könne, dass auch die viel beredete theorie von einem doppelten Origenes (351-374) hinfällig sei»<sup>89</sup>.

La obra del Prof. Reuss brinda la ocasión de revisar el problema con la riquísima documentación de los numerosos Codd. de catenas leídos, ordenados y provistos de aparatos de excelentes índices. El análisis comparativo puede y debe realizarse a base de ese elemento con un rigor y dominio que no se podía pedir hasta ahora. En nuestra labor comparativa nos hemos reducido a medio centenar de fragg. y a observaciones incidentales sobre el modo de trabajar de Crisóstomo. Tal vez sea necesario o aconsejable ampliar todavía mucho más esa labor, y estudiar con más precisión el método de trabajo empleado por el gran orador en la prepara-

<sup>89</sup> Zeitschr. f. kat. Theol. (1962) p. 123.

ción de sus homilías. Una nota autobiográfica conservada en su obra *De sacerdotio* revela algo de las condiciones para nosotros absurdas de la homilética de su tiempo. Después de recalcar la necesidad del estudio del tema, muy especialmente por las dificultades doctrinales en las controversias con los herejes, san Juan Crisóstomo hace esta declaración inesperada, sobre el peligro de que los oyentes conocieran las fuentes por el orador en su preparación:

«Porque si a uno le sucede que entreteje en sus sermones parte de lo que otros han trabajado (τῶν ἑτέρους πονηθέντων), por fuerza será cubierto de más oprobios que si hubiera robado dinero.»<sup>90</sup>

La homilética de Crisóstomo literariamente es una variedad de la retórica. Profesionalmente es ejercicio de la actividad pastoral. Son estudios de doble finalidad. La *ciencia* es una condición que aún no se cotiza socialmente. La *objetividad científica* es un aspecto individual que los oyentes suponen pero no exigen. Se la tiene que exigir el propio pastor de las almas. Lo que les importa en el orador excelente no es su celo pastoral ni su ciencia, es la retórica, es su inventiva, su originalidad, la fuerza de su expresión.

Crisóstomo y los PP. de los ss. IV/V se hallaban en una situación de responsabilidades múltiples y heterogéneas. El obispo era depositario de la palabra revelada, que Crisóstomo repite fielmente en los comentarios recorriendo verso por verso los libros sagrados. Era el maestro impuesto en las ciencias sagradas y profanas, obligado a prevenir a los creyentes contra los errores y falsos doctores, que cita muchas veces nominalmente y refuta con vigor. Era el Pastor y Padre que exhorta, corrige y orienta a sus hijos en el camino del cielo. Era el centro de la comunidad agrupada en torno a su persona.

Esta última función le obliga a Crisóstomo a dar a sus homilías todo el atractivo posible a su palabra con la prestancia en el decir, con la variedad de un pensamiento nuevo y brillante, con una elocuencia que —pareciendo espontánea— supiera emplear los mil y mil medios artificiosos de una retórica multisecular y refinada. Uno de los aspectos de ese refinamiento, poco compatible con una tradición siempre la misma, era la novedad aparente del contenido doctrinal. San Juan Crisóstomo, como hemos visto, se queja de que si los oyentes saben dónde se inspira le tratarán de ladrón.

Las preocupaciones de Ammonio eran muy distintas. No era un predicador, sino un filósofo. Profesionalmente era un científico. Los discípulos paganos (Hierocles) le llamaban el «enseñado por

<sup>90</sup> S. JUAN CRISÓSTOMO, *De sacerdotio*, V, 1; PG 48,672,

Dios» ( θεοῦδιδασκος ). Eusebio habla de sus trabajos ( πόνοι ) por la ciencia cristiana, expresión que recuerda el τῶν ἑτέρους πονηθέντων de Crisóstomo. Su preocupación estaba, por lo tanto, centrada en la Verdad que viene de Dios. Como filólogo destacado, era obvio que se expresara con propiedad y con elegancia, pero no como un rétor.

En vez de la originalidad buscó las raíces hondas de la verdad, aun en la filosofía, como armonizables con la palabra revelada. Una erudición sobria y siempre segura, con una ortodoxia cristiana, que le reconoce aun el propio Theiler, orientaba a cristianos y paganos en la consecución del saber. Los comentarios bíblicos redactados por un pensador de estas cualidades tenían que ser necesariamente una cantera abierta a todos. Eso aparece en sus catenas, tesoro inagotable a juzgar por los numerosos fragg., que numéricamente son casi tan copiosos como todos los otros fragg. griegos en las catenas de san Juan. Tomar de Ammonio no era robar. Era un bien comunal de la ciencia bíblica. Anastasio Sinaíta menciona su comentario al *Hexaéméron*, cantera que parece haber sido explotada por los Capadocios. De sus πόνοι bíblicos hay otros restos insignes, como los cánones o números evangélicos hallados por Eusebio en la biblioteca de Cesárea, ejemplar tal vez único, especie de *Diatessaron*, que le sirvió para componer sus propios cánones, además de otros fragg. de catenas de *Daniel*, *Mateo* y los *Hechos*. ¿Por qué los cristianos no iban a tomar de él sin citar-le, cuando Plotino, Porfirio y Hierocles le saqueaban sin escrúpulo? Crisóstomo podía explotarle sin miedo a que le llamaran ladrón, y sin faltar a la conciencia. Ammonio, maestro de los filósofos y maestro en la Escritura, había querido ser maestro de todos. Sus alumnos, el cristiano Orígenes, Plotino y Herennio, habían hecho pacto —como sabemos— de no «descubrir nada de las enseñanzas de Ammonio»<sup>91</sup>. Pero no pudieron cumplir el pacto. Descubrieron las enseñanzas, aunque no descubrieron a Ammonio. Lo mismo ocurre en Crisóstomo y otros exégetas. A los compiladores de las catenas les debemos que su nombre haya figurado en más de 600 pasajes exegéticos.

Ammonio escriturista destaca entre los iniciadores de la Teología por su antigüedad y mucho más por su sentido hermenéutico de creyente y científico. Al mismo tiempo figura también por sus orientaciones filosóficas profundas y abiertas a la revelación entre los precursores de la Teología dogmática. Pero aquí nos limitamos al nacimiento de la Teología bíblica, por su relación con las catenas. No podemos precisar si el influjo de Ammonio en la Teología bíblica se debe a la homilética, como en Orígenes, o a la difusión de escritos doctrinales, como los de Clemente Alejan-

<sup>91</sup> PORFIRIO, *Vita Plotini* 3,24.



drino, con especial dedicación a temas escriturísticos en forma de comentarios, como los Capadocios o San Agustín, o directamente a epitomes y catenas, que los griegos llamaron *συναρί*. En este último caso hubiera sido el predecesor de Apolinar de Laodicea, de Teodoro de Heraclea, de Eusebio de Cesárea, de Dídimo el Ciego y sobre todo de Procopio de Gaza, que hacía el 500 compuso las catenas del Octateuco con criterios afines a los fragg. de Ammonio sobre san Juan. La obra de Ammonio Sakkas ciertamente le fue conocida a Procopio de Gaza, discípulo cristiano del filósofo pagano Hierocles. Procopio era conocedor, admirador y divulgador de las doctrinas de Ammonio Sakkas, erudito insigne en las ciencias profanas y sagradas, que aun siendo seglar y «sofista» oficial «era en todo como un obispo, fuera del hábito». Carecemos de elementos para precisar más el material bibliográfico y de mss. escolares o introductorios de los estudios sagrados de los ss. III/V. Este material, que hasta el 200 había sido preferentemente bíblico, proliferó en el s. III en formas diversas cultivadas por los escritores y maestros cristianos, conocidos en parte por la *HE* de Eusebio. El esplendor de la ciencia cristiana provocó la reacción pagana de Porfirio en sus escritos polémicos, la de Diocleciano en sus medidas persecutorias de los libros sagrados y en la política cultural anticristiana de Juliano. Estas reacciones delatan un clima muy diverso del que habían conocido Celso (en sus burlas contra la incultura cristiana) y Longino, que en su carta a Porfirio, como lo hemos tratado en otra ocasión<sup>92</sup>, lanza asimismo un escrito de polémica anticristiana. En dicha carta nos interesa recoger un párrafo relativo a la situación totalmente estacionaria de los estudios bíblicos ridiculizados por Longino:

«De los restantes (Ammonio, Orígenes, etc.) que he citado, ¿por qué no dejarlos a un lado, si omito el examen de aquellos de donde toman al escribir (sus libros sagrados), sin añadirles nada, ni ponerles capítulos, ni exponerlos en manuales, ni ocuparse en antologías (συναρί) de lo más difundido, alguna selección de lo mejor?»<sup>93</sup>.

Ante esta inopia cultural escriturística de principios del s. III reaccionaron los cristianos en sus trabajos escriturísticos y comentarios homiléticos, y en las catenas, cebando los cimientos de la carrera eclesiástica en su triple aspecto bíblico, científico y pastoral, partes integrantes indispensables e inseparables de los estudios sagrados —sacerdotales o no sacerdotales— cultivados a lo largo de la Historia en los centros episcopales, abaciales, universitarios y seminarísticos. A las catenas de Ammonio les correspon-

<sup>92</sup> Cf. *Ammonio Sakkas* I, 384-399.

<sup>93</sup> PORFIRIO, *Vita Platini*, c. 20, 80-85.

de un puesto de honor en este movimiento académico cristiano, muy especialmente en el aspecto científico, equilibrado, profundo, abierto a la fe y a la práctica de la vida cristiana. En la perspectiva doctrinal de sus fragg. aparecen como rasgos característicos su sistema anagógico, la síntesis de la libertad divina y humana, la interacción personal y jerárquica de Dios, del hombre y de los espíritus intermedios, y el perfeccionamiento moral y sobrenatural (suprafísico, no físico) del hombre.

ELEUTERIO ELORDUY

Facultad de Teología. Deusto (Bilbao).