



DE DOGMATIBUS ECCLESIASTICIS DE GENADIO DE MARSELLA EN LA TRADICIÓN DE LOS SÍMBOLOS

Estefanía Sottocorno

[Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Tres de Febrero]
[estefania1978@hotmail.com]

Resumen: El *De dogmatibus ecclesiasticis* de Genadio de Marsella se encuentra próximo a la tradición de los símbolos, compilaciones doctrinarias de consulta ágil, por su estructura interna y contenidos. El examen del tratado genadiano contribuye a delimitar su contexto de composición, así como las preferencias dogmáticas de su autor.

Palabras clave: Genadio - símbolo - profesión de fe - monasticismo

The *De dogmatibus ecclesiasticis* of Gennadius of Massilia in the tradition of symbols

Abstract: The *De dogmatibus ecclesiasticis* of Gennadius of Massilia is close to the tradition of symbols, easy to read doctrinal compilations, because of its structure and contents. The exam of Gennadius' book contributes to define its composition context and its author's dogmatic choices.

Keywords: Gennadius - symbol - profession of faith - monasticism

Introducción

Genadio de Marsella ocupa una posición destacada en el terreno de los estudios patrísticos en calidad de autoridad enciclopédica y referencial, antes que por la singularidad de su perspectiva dogmática. De hecho, su *De viris illustribus* ha funcionado como una rica cantera de información relativa a la producción textual tardoantigua vinculada principalmente con el horizonte de intereses de la disciplina monástica en general y con su implantación concreta en el sur de Galia, a partir del empeño de Juan Casiano. La obra de este último tuvo una profunda incidencia sobre la configuración del monacato occidental, particularmente, sobre el

que se desarrollaría en Lérins (DI BERNARDINO 1981: 616). Tras un periplo que lo llevó desde su Dobrudja natal (MARROU 1947: 589) hasta Palestina, Egipto, Constantinopla y Roma, Casiano se instaló en Marsella hacia 415, fundando dos monasterios –uno para mujeres y otro para hombres– que se han identificado respectivamente con los de San Salvador y San Víctor, donde probablemente residió Genadio (MUNIER 1960: 221).

El *De viris illustribus*, un catálogo de figuras señaladas en términos de actividad literaria y doctrinal, fue compuesto hacia 477, siguiendo la huella del escrito homónimo de Jerónimo. Aunque Genadio no redactó un prólogo para su trabajo –como sí lo había hecho Jerónimo–, su voluntad epigonal se hace manifiesta en la preocupación por evitar la superposición de la información y por otorgarle a la misma una apariencia lineal, estableciendo una secuencia cronológica y llenando alguno de los blancos dejados por su antecesor, como el caso de los autores de lengua siríaca que no contaban con traducciones al griego, indispensables para Jerónimo, según explicita el propio Genadio en *De vir. ill. 1*.

Hunc virum [Iacobus, cognomento Sapiens] beatus Hieronymus in catalogo scribarum cur non posuerit, facile excusabitur, si consideremus ipsos tres vel quattuor Syros quos posuit, interpretatos in Graecum se legisse testatur. Unde constat eum ignorasse illo tempore syram linguam vel litteras, et ideo hunc, qui necdum in aliam linguam versus est, nescisse scriptorem.

Es fácil explicar por qué el beato Jerónimo no ha incluido a este hombre [Jacobo, llamado el sabio] en su catálogo de escritores, si tenemos en cuenta que ha leído en griego a los tres o cuatro sirios que allí incluye. A partir de esto se infiere que por entonces ignoraba la lengua y la literatura siríacas y desconocía a este escritor, puesto que no estaba traducido a otra lengua (las traducciones son nuestras).

Con todo, las diferencias entre ambos escritores no se reducen a las pericias lingüísticas desplegadas en sendos catálogos. Jerónimo, suspendiendo sus célebres escrúpulos frente a la utilización de las fuentes grecorromanas y la eventual alienación en las mismas, intentó amalgamar el esquema formal del *Brutus* de Cicerón con el material acerca del cristianismo de los primeros siglos que le proporcionaba la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Con esto se proponía evidenciar la calidad literaria de los hombres de iglesia ante los embates procedentes de las filas paganas, como declara en el prefacio:

Discant igitur Celsus, Porphyrius, Iulianus, rabidi adversum Christum canes, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales viri eam fundaverint.

Que aprendan pues Celso, Porfirio, Juliano, perros rabiosos contra Cristo, que aprendan sus secuaces que piensan que la Iglesia no ha tenido ningún filósofo ni orador ni doctor, cuántos y cuáles son los hombres que la fundaron...

Al ahorrarse la noticia preliminar –estimando quizás que la *auctoritas* de Jerónimo constituía garantía suficiente para el escrito–, Genadio nos obliga a inferir su programa personal a partir de las operaciones de selección que practica para confeccionar su lista de hombres ilustres. Como ya anticipamos, sus preferencias se mueven en torno a lo que podríamos denominar *éthos* monástico. En relación con este aspecto, se presentan otros dos dignos de mención. En primer lugar, el marsellés muestra su inquietud por deslindar, dentro del espectro mismo de lo ilustre o conspicuo, lo ortodoxo de lo heterodoxo, dedicando parcelas de su trabajo a la caracterización de sujetos tales como Pelagio (*De vir. ill.* 43) y Nestorio (54). En términos genadianos, esto significa que alguien puede volverse notorio también por sus errores y no solo como consecuencia de su facundia y rectitud cristianas. Y el redactor de un *De viris illustribus*, entonces, parece tener el deber de alertar a sus lectores sobre ambos extremos.

Además, Genadio se permite expresar ciertas simpatías y desagrados que contribuyen a delinear su perfil individual de letrado cristiano. En este sentido, su apatía frente a la inmensa y prestigiosa obra agustiniana –de la que solo nombra el *De Trinitate* (*De vir. ill.* 39)– sumada a la reverencia que muestra hacia la personalidad de Casiano –*Scipsit experientia magistrante, librato sermone et sensu verba inveniens et actione lingua movens* (62)– y los escritos de Fausto de Riez –*Edidit quoque opus egregium De gra-*

tia Dei (86)–, lo sitúan en el grupo de los opositores a la doctrina soteriológica de Agustín, en el mapa doctrinal de la Galia del siglo V.

Como partidarios de un tipo de ascesis de signo optimista, deudora de las concepciones antropológicas orientales que se fueron filtrando con el establecimiento de los cenobios en esta geografía tan receptiva, los miembros del grupo en cuestión se muestran hostiles al fatalismo que Agustín termina encarnando al calor de su combate contra el pelagianismo. Las controversias entre defensores y enemigos de la predestinación sobrevivieron al obispo de Hipona, alcanzando su cima teórica en la obra de Fausto de Riez, en torno al 475, e incluso a la condena por parte del segundo concilio de Orange, en el año 529.

El símbolo de Genadio

Menos atendido, su *De dogmatibus ecclesiasticis* nos proporciona, en cambio, una idea algo más cabal acerca del posicionamiento de Genadio. Datado entre los años 475 y 490 (MORIN 1907: 445-455; TURNER 1906: 103-114), este tratado fue identificado con la presunta profesión de fe que el papa Gelasio exigió al sacerdote de Marsella (FEDER 1933: 380-399), según leemos en *De vir. ill.* 95. La identificación resulta inverosímil, no solo porque el pasaje de referencia es un añadido posterior a la redacción genadiana¹, sino también

1 El pasaje en cuestión aparece asociado a una noticia pretendidamente autobiográfica sobre Genadio por primera vez en un

en razón de la morfología textual del *De dogm. ecc.* Se trata, en efecto, de una colección de declaraciones sobre diferentes aspectos de la fe cristiana, de tono expositivo - prescriptivo antes que apologético, aparentemente autónoma respecto de supuestas intimidaciones por parte de la autoridad papal. De hecho, con excepción del c. XXII, donde se registran las formas *laudo* y *vitupero*, no encontramos en su formulación una utilización frecuente de la primera persona, como sería de esperar en una profesión de fe emitida a instancias de Roma². Por lo demás, el mencionado tono se hace manifiesto en la preferencia por el modo subjuntivo, las estructuras perifrásticas de obligación en el nivel de la oración principal y las construcciones comparativas:

...purgati iam fidei integritate confirmantur manus impositione [...] neque enim credendum est eos fuisse baptizatos qui non in nomine patris et filii et spiritus sancti iuxta regulam a Domino positam tincti sunt: ut sunt Paulianitae Procliani Borboritae Sipurii Fotiniaci (qui nunc vocantur Bo-

manuscrito conservado en Verona y datado a mediados del siglo VI; ambas noticias están ausentes del texto transmitido por el manuscrito más antiguo con que contamos, un *Bambergensis* de la primera mitad del siglo VI. El indicio interno más claro acerca del carácter espurio de los añadidos se halla en la lista de los libros atribuidos a Genadio, ninguno de los cuales se nos ha conservado.

2 Piénsese, a modo de ejemplo, en la dirigida por Pelagio a Inocencio I en 417: *Baptisma unum tenemus [...] Hominem, si post baptismum lapsus fuerit, per poenitentiam creditur posse salvari* (*Libellus fidei Pelagii* 7).

nosiani), Montani et Manichaei... (De dogm. eccl. 21)

...purificados ya, **deben ser confirmados** en la integridad de la fe por la imposición de las manos [...] **no debe creerse** que han sido bautizados aquellos que no han recibido el sacramento en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, según la regla impuesta por Dios, **como** los paulianos, proclianos, borboritas, sipurios, fotinianos –ahora llamados bonosianos–, montanitas y maniqueos (el destacado es nuestro).

Asimismo, en el plano del contenido cabe subrayar que el texto genadiano se explaya sobre numerosos y diversos artículos del dogma cristiano, mientras que el alcance de las profesiones de fe remitidas a representantes de la jerarquía eclesíastica suele ser más acotado, puesto que tienen como objetivo presentar la posición de sus emisores respecto de algún punto controvertido de la fe, en una determinada coyuntura crítica³.

El *De dogm. ecc.*, en cambio, tiene como propósito brindar a sus lectores una completa orientación dogmática, en un formato manejable y, por eso mismo, manifiestamente ventajoso en términos espirituales. En este sentido, cabe inscribirlo en la tradición textual del símbolo, un tipo de escrito que, al

3 Es el caso, v.g., de la epístola *De fide* dirigida por el diácono Pedro y otros *fratres* orientales a varios obispos africanos, entre ellos Fulgencio de Ruspe, a comienzos del s. VI, con el objetivo de confirmar sus creencias cristológicas, en el marco de una Constantinopla agitada por los debates posteriores al concilio de Calcedonia (ISOLA 1999: 369-390).

decir de Rufino de Aquileya, funciona como insignia o identificación de un colectivo, en la medida en que reúne el conjunto de sus creencias. La formulación sucinta de las mismas, por lo demás, permite memorizarlas, convirtiéndolas en un vademécum y, eventualmente, en arma incisiva de ataque o en un escudo eficaz para la autodefensa (*Commentarius in symbolum Apostolorum* 2). En un tratado prácticamente coetáneo del de Rufino, Agustín recomendaba el símbolo como especialmente pertinente en el horizonte trazado por la sentencia paulina, “el justo vivirá de la fe” (Gál 3. 11), e insistía en la brevedad y sencillez de estilo con vistas a una difusión siempre creciente de la ortodoxia cristiana (*De fide et simbolo* 1).

Vecinos arrianos

La configuración particular del símbolo de Genadio puede explicarse a partir de distintos factores. En principio, la presencia en la región de los visigodos arrianos cuenta como motivación externa para un trabajo de compilación ‘portátil’, de consulta ágil y accesible. Significativamente, las cuestiones trinitarias y cristológicas son tratadas con detenimiento, en una estructura bipartita que se impone luego del siglo IV en los tratados occidentales de este tipo (SIMONELLI 2008: 175). De hecho, este rasgo es nítido por lo menos en otros dos textos del sur de Galia, el *Commonitorium* de Vicente de Lérins, de la primera mitad del siglo V, y el símbolo *Quicumque*, considerado

antiguamente obra del obispo Atanasio y datado actualmente a fines del siglo V o comienzos del VI (MADOZ 1940: 88).

Como resulta comprensible debido a las circunstancias de redacción mencionadas para sendos libros, Vicente otorga gran protagonismo a la figura del heresiarca Nestorio, mientras que la condena de Arrio y sus seguidores es explícita y reiterada en el tratamiento que Genadio dedica a estas cuestiones, sin omitir por ello los comentarios hostiles a maniqueos, ebionitas, docetistas, sabelianos, fotinianos, eutiquianos, nestorianos, entre otros, ni las alusiones a las decisiones del concilio de Calcedonia de 451:

Non confusa in unam personam trinitas, ut Sabellius dicit, neque separata aut diversa in natura divinitas, ut Arrius blasphematur, sed alter in persona pater, alter in persona filius, alter in persona spiritus sanctus, unus natura in sancta trinitate deus pater et filius et spiritus sanctus (c. 1).

La Trinidad no se halla confundida en una persona, como dice Sabelio, ni la Divinidad escindida y diferenciada en cuanto a la esencia, según blasfema Arrio, sino que una es la persona del Padre, otra la persona del Hijo y otra la del Espíritu santo. Dios Padre, el Hijo y el Espíritu santo constituyen una única esencia en la santa Trinidad.

...sicut pater et spiritus sanctus adoratur ab angelis et ab omni creatura non homo propter deum, vel Christus cum deo, sicut Nestorius blasphematur, sed homo in deo, et in homine deus (c. 5).

...del mismo modo que el Padre y el Espíritu santo son adorados por los ángeles y por todas las criaturas, no un hombre cerca de Dios, o Cristo con Dios, como blasfema Nestorio, sino hombre en Dios y Dios en el hombre.

Contra Agustín

Por otra parte, es posible identificar otros factores de naturaleza más individual en la confección del *De dogm. ecc.* Así, la posición antiagustiniana de nuestro autor en el debate en torno a la gracia, de enorme repercusión en su propio *Sitz im Leben*, se hace visible puntualmente en el capítulo 20, que reproduzco a continuación íntegramente en razón del carácter neto y sistemático que ostenta, en marcado contraste con las consideraciones escuetas del *De vir. ill.* al respecto:

Libertati arbitrii sui commissus est homo statim prima conditione, ut sola vigilantia mentis adnitente etiam praecepti custodia perseveraret, si vellet, in id quod creatus fuerat. postquam vero seductione serpentis per Evam cecidit a naturae bono, perdidit pariter [et] vigorem arbitrii, non tamen electionem; ne non esset suum quod emendaret peccatum, nec merito indulgeretur quod non arbitrio diluisset. Manet [ergo] ad salutem arbitrii libertas, id est, rationabilis voluntas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel elegat vel sequatur vel agat occasione[m] salutis, hoc est inspiratione Dei ut autem consequatur quod elegit vel quod occasione[m] agit, Dei esse libere confitemur. initium ergo

salutis nostrae habemus Deo largiente: ut adquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis est: ut adipiscamur quod adquiescendo admonitioni cupimus, divini muneris est: ut non labamur ab adepto salutis munere, sollicitudinis nostrae est et caelestis pariter adiutorii; ut labamur potestatis nostrae est et ignaviae.

El hombre fue dotado de libre albedrío en su condición primitiva, para que perseverase solo con la vigilancia atenta de su mente y la custodia de los preceptos, si quería, en la situación en que había sido creado. Tras haberse alejado del bien de la naturaleza como consecuencia de la seducción de la serpiente, por culpa de Eva, perdió la fuerza del arbitrio, pero no la facultad de elegir, al punto de que no pudiese enmendar el pecado ni fuese posible atribuir al mérito aquello que el arbitrio no había perdido. Queda en pie, entonces, la libertad de elegir la salvación, esto es, la voluntad racional, siempre y cuando Dios haya prevenido y llamado al hombre a la salvación con anterioridad, para que escoja, persiga o actúe frente a la oportunidad de alcanzar la salvación, es decir que pertenece a la determinación de Dios el que, por su propia inspiración, el hombre alcance lo que elige o emprende. Así pues, debemos el inicio de nuestra salud a la generosidad de Dios, quedando en nuestro poder la aceptación de la inspiración salutífera y constituyendo un don divino la consecución de lo que deseamos, una vez aceptada la prevención. La conservación del don recibido depende tanto de nuestra solicitud como del auxilio celeste, mientras que la pérdida del mismo es producto de nuestra desidia.

Es sensible la deuda de este pasaje con el tratado *De gratia* de Fausto, compuesto hacia el año 475, tras el concilio de Lyon que impugnó las tesis del sacerdote predestinacionista Lucidus (LANA 2004: 11). Además, Genadio conocía y suscribía otro escrito polémico del obispo de Riez, en el que afirmaba que “no hay nada incorpóreo además de Dios” (*De vir. ill.* 86), según se sigue de *De dogm. ecc.* 11:

Nihil incorporeum et invisibile natura credendum nisi solum Deum, id est patrem et filium et spiritum sanctum, qui ideo incorporeus creditur quia ubique est et omnia inplet adque constringit, ideo invisibilis omnibus creaturis quia incorporeus est.

Nada incorpóreo ni invisible existe en la naturaleza, a excepción de Dios, esto es, Padre, Hijo y Espíritu santo. Y justamente se lo considera incorpóreo, puesto que está en todas partes, llenando y sosteniendo todo, invisible para todas las criaturas, ya que es incorpóreo.

Aquel texto, identificado con la *Epistola* 3 de Fausto (NERI 2011: 53), había provocado la reacción de Claudiano Mamerto, obispo de Vienne, que redactó su descargo, el libro titulado *De statu animae*, hacia el 470 (DI BERARDINO 2002: 325), y del que también tenemos noticia por el *De vir. ill.* (84). Las afirmaciones volcadas en la *Epistola* a favor del carácter corporal del alma, con todo, parecen estrechamente vinculadas a la caracterización de la Trinidad en defensa de la posición nicena, en el

mentado marco de la lucha contra el arrianismo de los visigodos instalados en el territorio. Así, en primer lugar, todo lo que ha sido creado, se encuentra en las coordenadas espacio-temporales y, por ende, es corpóreo, por contraste con su creador. Luego, la Trinidad supone una identidad sustancial entre las personas, por lo cual, si el Hijo hubiera sido creado, como sostenían los arrianos, entonces debería estar marcado por la misma diferencia ontológica que distingue a toda creatura del Creador y negársele su divinidad, cosa que ni los seguidores de Arrio hubieran aprobado.

Por el contrario, Genadio no cula con la concepción rigorista de Fausto acerca de la penitencia. En una carta de julio de 428, el papa Celestino había condenado la negativa de los obispos galos a conceder la penitencia a los moribundos, entendiendo que tal actitud tenía su origen en la disciplina monástica en que estos obispos se habían formado y que pretendían imponer al conjunto de los fieles. No obstante, Fausto se mantuvo leal a la práctica propia de la vida en los cenobios, mientras que Genadio se muestra más moderado en este punto:

Paenitentia aboleri peccata indubitanter credimus, etiamsi in ultimo vitae spiritu admissorum paeniteat... (De dogm. ecc. 46).

Creemos firmemente que los pecados son abolidos por la penitencia, aun cuando los criminales se arrepientan con el último aliento vital...

En la biblioteca de Genadio

Finalmente, entre los elementos más personales incluidos en el símbolo genadiano, hallamos un grupo de afirmaciones que nos remiten a las lecturas privilegiadas por el sacerdote galo. Anteriormente nos hemos referido a la utilización que Genadio hace de la obra de Jerónimo en la producción de su *De vir. ill.* Esta marca de autoridad emerge de nuevo en *De dogm. ecc.* 34, donde se estigmatiza a los partidarios de Joviniano, en sintonía con la tenacidad de los ideales monásticos patrocinados desde Marsella y alrededores:

Sacratae Deo virginitati nuptias coaequare, aut pro amore castigandi corporis abstinentibus vino vel carnibus nihil credere meriti ad crescere, ne hoc christiani sed Ioviniani est.

Equiparar las nupcias a la virginidad consagrada a Dios, o creer que para quienes se abstienen de vino y carne, por afición al castigo corporal, no existe un incremento en cuanto al mérito, no es propio de los cristianos, sino de los jovinianos.

Igualmente notoria resulta la impronta sobre este tratado del *Commo-nitorium* de Vicente, tanto en el plano general de la obra como en el tratamiento prolijo de ciertas problemáticas, v.g., la validez del bautismo con independencia de la calidad moral de la persona que confiere el sacramento (*De dogm. ecc.* 21), teniendo en cuenta la crisis que se desató en el norte de África entre el obispo Cipriano de Cartago y el papa Esteban.

Este tema, así como la referida validez de la penitencia, la inconveniencia de ordenar a quien se haya unido a mujeres viudas o repudiadas o a quien se haya mutilado a sí mismo (*De dogm. ecc.* 38), la celebración de la Pascua (53) figuran también en las *Constitutiones apostólicas*, escrito datado a fines del siglo IV en ámbito sirio. Si Genadio leía griego y siríaco, y además había estado en Oriente, como se sigue de ciertos tramos del *De vir. ill.* (1, 3, 67, 83), el contacto con esta tradición se vuelve probable. En todo caso, para mediados del siglo V, Occidente cuenta con una traducción latina de las *Constitutiones* (MUNIER 1960: 126). Por lo demás, la frecuentación de los Padres sirios queda evidenciada en *De dogm. ecc.* 15, donde Genadio critica la antropología tripartita de estos, en defensa de la unidad del alma humana:

Neque duas animas esse dicimus in [uno] homine, sicut quidam Syrorum scribunt, unam animale[m], qua animetur corpus, et inmixta sit sanguini, et alteram spiritalem, quae rationem ministret: sed dicimus unam esse eandemque animam in homine...

Y sostenemos que no hay dos almas en un único hombre, como escriben algunos sirios, una animal, que animaría el cuerpo y se hallaría mezclada con la sangre y otra espiritual, que dirigiría la razón, sino que en el hombre existe una y la misma alma...

Las voces del espacio africano resuenan nuevamente en la exposición

de la problemática de la resurrección, que Genadio encara siguiendo la interpretación espiritual de Ticonio, contraria a las posturas milenaristas, al igual que en *De vir. ill.* 18:

Erit resurrectio mortuorum hominum, sed una et insemel; non prima iustorum et secunda peccatorum, sed una omnium... (*De dogm. ecc.* 6).

Tendrá lugar la resurrección de los muertos, pero será una sola y simultánea; no una primera de los justos y una segunda de los pecadores...

Asimismo, el marsellés se muestra permeable a otras concepciones importadas de Oriente. El c. 54 –capítulo final en la edición de TURNER (1905: 78-99)– es elocuente en este sentido: “...libere confitemur imaginem in aeternitate similitudinem in moribus inveniri”. Este pasaje nos vuelve a colocar en la senda contraria a la de Agustín, quien no compartía tal distinción entre la imagen y la semejanza, pero también nos habilita a relacionar sus términos con personalidades que, sin duda, ejercieron influencia en el sur de Galia.

En efecto, la idea de la necesaria cooperación entre gracia y libre albedrío, que Genadio, Casiano y Fausto sostienen en apoyo de sus tesis soteriológicas, como hemos visto, aparece asociada a la pareja de conceptos de Gn 1. 26 relativos a la creación del hombre, imagen/semejanza, ya en el libro 3 del *Perí archôn* de Orígenes: si la imagen es parte de nuestra naturaleza, la semejanza es algo que

debemos buscar a través de nuestro empeño personal⁴.

La misma secuencia se halla explicitada en las homilías *Sobre los seis días de la creación* de Basilio de Cesarea, donde la facultad humana para autoperfeccionarse se vincula con la bondad natural del alma humana, que no puede ser aniquilada completamente tras el pecado del primer hombre, una idea afín a la teología gala del siglo V, según hemos subrayado. Basilio y Gregorio de Nacianzo recogieron una serie de pasajes seleccionados de Orígenes en la *Philocalia*, contribuyendo a la conservación de su obra. Sin embargo, el mayor responsable a cargo de esta empresa ha sido Rufino de Aquileya, quien comenzó a fines del siglo IV su traducción al latín del *Perí archôn* y que también tradujo homilías de Basilio.

En cuanto a la difusión de estos escritos en Galia, M. DULAËY (2006: 187-230) ha demostrado que la biblioteca del monasterio de Lérins, próximo a Marsella, albergaba las obras de Casiano y las de Orígenes en lengua latina, en su mayor parte traducidas por Rufino. Además, el ascendente de Casiano en estos enclaves debe haber funcionado como transmisor de la teología oriental. Recordemos que la salida de Casiano de Egipto tuvo que ver con la controversia origenista y que la etapa siguiente de su derrotero

4 La recepción de Orígenes por parte de Genadio no es crítica, por el contrario, este rechaza la tesis de la preexistencia de las almas (*De dogm. ecc.* 14), así como el retorno de todas las cosas al punto mismo de inicio tras la resurrección (9).

lo llevó junto a Juan Crisóstomo, en Constantinopla.

Señalemos, por último, la figura de Evagrio Pónico. De acuerdo con Paladio (*Historia Lausiaca* 38. 1), fue Basilio quien lo ordenó lector y le brindó su primera formación escriturística, introduciéndolo de seguro en el conocimiento de Orígenes. Es un pensador de gran relevancia para la reflexión espiritual de Casiano y el mismo Genadio asegura haber traducido sus textos del griego al latín (*De vir. ill.* 11). Su *Tratado práctico* apela a la sinergia entre voluntad individual y auxilio divino, necesaria para vencer las pasiones que acosan el alma humana. El *De dogm. ecc.* hace alusión a esta aplicación concreta de la ya referida cooperación en sus capítulos 48 y 49, donde se resalta el nexo entre los malos pensamientos y los demonios de un lado y el libre albedrío del otro:

Non omnes malae cogitationes nostrae [semper] diaboli instinctu excitantur, sed alioquotiens [ex] nostri arbitrii motu emergunt.

No todos nuestros malos pensamientos son suscitados siempre por el diablo, sino que a veces surgen de la iniciativa de nuestro albedrío.

A modo de conclusión

Redactados hacia el último cuarto del siglo V, los escritos atribuidos a Genadio de Marsella ostentan un formato similar, que podríamos caracterizar como aditivo o compilatorio. Siguiendo el modelo

establecido previamente por Jerónimo, el *De viris illustribus* reúne breves noticias acerca de personalidades ligadas a la Iglesia y que han dejado un legado literario, indicando en cada caso los beneficios o perturbaciones que este puede ocasionar a sus lectores. Genadio estima como las obras más provechosas aquellas que tienen raíces en ámbitos monásticos y que incentivan el cultivo de la disciplina, como los textos de Casiano, Vicente de Lérins y Fausto de Riez. En este microclima contempla, sin duda, la colaboración entre el albedrío y la gracia, propuesta como alternativa a la defensa radical por parte de Agustín de la exclusividad de la gracia para la salvación.

De vir. ill. se ha utilizado ampliamente como texto de referencia, sin que se haya atendido demasiado al perfil biográfico/dogmático de su autor. El mismo resulta más tangible, en cambio, a partir de la lectura del *De dogmatibus ecclesiasticis*, una colección de comentarios sucintos sobre aspectos variados del dogma cristiano. Identificado erróneamente con una profesión de fe que Genadio se habría visto conminado a enviar al papa Gelasio, su presentación en términos de símbolo parece más adecuada a su morfología. De hecho, los símbolos funcionaban como síntesis abarcativas pero manejables –incluso memorizables– de los artículos de la ortodoxia, para orientación y protección de todos los fieles, sin importar su nivel cultural.

La selección temática que observamos en este tratado nos permite

confirmar las tendencias antiagustinianas en el campo de la soteriología, de gran predicamento en el sur de Galia a fines del siglo V, así como el impacto de los escritos de Jerónimo, Casiano, Vicente, Fausto, además de las tradiciones orientales conocidas a través de las traducciones de Rufino y del propio Genadio. La datación del *De dogm. ecc.*, finalmente, explica el énfasis de su autor en las desviaciones trinitarias y cristológicas, especialmente arrianas.

Ediciones y traducciones

- AYÁN CALVO, J. (2015). *Constituciones apostólicas*. Madrid: Ciudad Nueva.
- CERESA-GASTALDO, A. (1988). *Gerolamo. Gli uomini illustri*. Firenze: Nardini.
- DATTRINO, L. (1998). *Evagrio Pontico. Trattato pratico sulla vita monastica*. Roma: Città Nuova.
- GORI, F. (1996). *Papa Celestino. Epistolario*. Roma: Città Nuova.
- ISOLA, A. (1999). *Fulgenzio di Ruspe. Le lettere*. Roma: Città Nuova.
- LANA, E. (2004). *Fausto di Riez. La grazia*. Roma: Città Nuova.
- PICHÉRY, J. (1955-59). *Jean Cassien. Conférences*. SC 42, 54, 64. Paris: Cerf.
- RICHARDSON, E. C. (1896). *Gennadius liber De viris illustribus*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- SIMONELLI, C. (2008). *Vicenzo di Lérins. Commonitorio*. Milano: Paoline.
- SIMONETTI, M. (1968). *Origene. I principi*. Torino: Unione Tipografica Editrice Torinese.

TURNER, C. (1905). "De dogmatibus ecclesiasticis". En *Journal of Theological Studies* 7; 88-99.

TURNER, C. (1906). "De dogmatibus ecclesiasticis". En *Journal of Theological Studies* 8; 103-114

Bibliografía citada

- DI BERARDINO, A. (1981). *Patrología III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DULAËY, M. (2006). "La bibliothèque de Lérins dans les premières décennies du V s. d'après l'œuvre d'Eucher de Lyon". En *Augustinianum* 46; 187-230.
- FEDER, A. (1933). "Zusätze des gennadianischen Schriftstellerkatalogs". En *Theologie Und Philosophie* 8 (3); 380-399.
- MADOZ, J. (1940). "Un tratado desconocido de San Vicente de Lérins". En *Gregorianum* 21; 75-94.
- MARROU, H. I. (1947). "La patrie de Jean Cassien". En *Orientalia Christiana Periodica* 13; 588-599.
- MORIN, G. (1907). "Le Liber dogmatum de Gennade de Marseille et problèmes qui s'y rattachent". En *Revue Bénédictine* 24; 445-455.
- MUNIER, C. (1960). *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NERI, M. (2011). *Dio, l'anima e l'uomo. L'epistolario di Fausto di Riez*. Roma: Aracne.

Recibido: 16-12-2016
 Evaluado: 21-12-2016
 Aceptado: 29-12-2016

