

EL PROCESO EVANGELIZADOR DEL NORTE DE ÁFRICA DESDE LA ÉPOCA CONSTANTINIANA HASTA LA INVASIÓN ISLÁMICA

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

INTRODUCCIÓN

Siguiendo el consejo de los antiguos, que recomienda iniciar el estudio de una cuestión *cum gladio distinctionis*, me parece conveniente establecer ya desde los comienzos de esta exposición el valor semántico del término «evangelizar»¹ y sus derivados, que aparecerán en repetidas ocasiones a lo largo de este trabajo. Según el Diccionario de la Real Academia este verbo significa: «Predicar la fe de Jesucristo o las virtudes cristianas»². No vamos a entrar en disquisiciones filológicas sobre si es acertada o no esta definición. Para nuestro interés clarificador nos es suficiente la primera parte de esta formulación, es decir, «Predicar la fe de Jesucristo». Partimos de ese supuesto.

Una aclaración preliminar se impone también a la hora de considerar como tema de estudio la evangelización de unos territorios, como son los del Norte de África, que tienen unos orígenes cristianos de una antigüedad bien contrastada; porque podría parecer una ocupación ociosa el mero hecho de pensar que en el siglo IV la Iglesia haya de realizar todavía en esos lugares una tarea evangelizadora. Tal vez pudiera haber contribuido a esa apreciación, un tanto superficial, la colosal figura de Agustín de Hipona, cuya genial aportación teológica eclipsa, en la distancia, cualquier planteamiento evangelizador, que parece llevar consigo un aire de comienzos y no de plenitud en sus realizaciones cristianas.

Téngase en cuenta, además, que a partir del Edicto de Milán (313), se da una verdadera eclosión del cristianismo en toda la «oiku-

1. Esta palabra procede del latín cristiano *evangelizare*, que a su vez es un préstamo del griego «evangelizomai» (cfr. G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it., 3, Brescia 1967, 1.023-1.106).

2. *Diccionario de la Real Academia Española*, I, Madrid 2^a 1992, p. 927.

mene». Estamos en la *Aetas aurea* de la literatura Patrística, donde surgirá una pléyade de grandes Padres de la Iglesia, que tendrán un considerable influjo, no sólo entre sus contemporáneos, sino también en las generaciones siguientes.

La realidad, sin embargo, es muy otra. Bástenos recordar aquí un fenómeno significativo: la pervivencia del paganismo durante los siglos IV al VI entre los miembros de la aristocracia romana y en los medios rurales. Como botón de muestra podemos recordar la protesta del senador Símaco en Roma el año 384, pidiendo al emperador Valentiniano II la devolución al Senado del altar de la diosa Victoria³. Y todavía en el siglo VI, San Martín de Braga tendrá que escribir su *Correctio rusticorum*⁴ para tratar de erradicar algunas prácticas paganas subsistentes en la *Gallaecia*. Esta misma situación de la provincia gallega es extrapolable a otras regiones de Hispania, como ha puesto de relieve el Prof. Arce⁵, y a otros lugares del Imperium.

Existe, además, un factor con el que es preciso contar, y que cabría definirlo como el dinamismo interno del mensaje de Jesús. Así la Iglesia, desde sus comienzos ha considerado un deber suyo cumplir el mandato del Señor: «Id por todo el mundo y haced discípulos a todos los pueblos»⁶. Estas palabras del Maestro han impulsado también las actuaciones proselitistas⁷ de los cristianos de este período histórico. La inmensa mayoría de los cristianos que protagonizaron esas actuaciones apostólicas eran cristianos corrientes, que lo hacían de un modo indi-

3. PAULINO, *Vita Ambrosii*, 26. Cfr. M. SORDI, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo*, en *Ambrosius Episcopus*, I, Milano 1976, pp. 203-229; K. ROSEN, *Fides contra dissimulationem: Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar*, en *JAC* 37 (1994) 29-36.

4. MARTINO DI BRAGA, *Contro le superstizioni. Catechesi al popolo*, ed. M. Naldini («Biblioteca Patristica», 19), Firenze 1991.

5. Cfr. J. ARCE MARTÍNEZ, *Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV*, en «Príncipe de Viana» 32 (1971) 245-255. En confirmación de esta tesis, cabe aportar la opinión de S. Valerio, monje del Bierzo del siglo VII, que nos habla de las dificultades de la evangelización en Hispania, durante los tres primeros siglos; y que sólo a partir de los tiempos de la virgen Egeria (s. IV) comenzó a resplandecer la fe cristiana en tierras galaicas (VALERIO, *Epistola*, 1). Aunque también convendrá tener presente las afirmaciones de Arnobio de Sica, que nos habla de la existencia de *innumeri christiani* en Hispania y en la Galia (ARNOBIO, *Ad Nat.*, I, 16). De todas formas, esta expresión arnobiana se podría traducir simplemente por «bastantes cristianos», lo que no invalida la tesis de las reminiscencias paganas.

6. Mt 28, 19.

7. Conviene advertir que usamos la palabra «proselitista» en el sentido más primigenio de «hacer discípulos», no en el sentido del proselitismo judío, que es distinto del cristiano, tanto por sus motivaciones, como por su manera de ser (cfr. E. WILL-C. ORRIEUX, «*Prosélytisme juifs? Histoire d'une erreur*», Paris 1992). Ni, por supuesto, se ha de entender en el sentido peyorativo de «coacción», como, a veces, se utiliza en algunos ámbitos de expresión anglosajona.

vidual⁸. Este hecho representa una gran dificultad para el historiador, que nota cómo escapa a su investigación una fuente muy considerable de datos y de información. Por ello tendremos que conformarnos con reproducir algunos testimonios más relevantes de aquellos protagonistas de los que nos ha llegado noticia.

En cuanto a las coordenadas espacio-temporales sobre las que va a discurrir nuestro análisis, hemos de señalar unos límites aproximativos. Con respecto al espacio nos circunscribiremos a las provincias norteafricanas del Imperio Romano, *stricte dictae*⁹, dejando a un lado las provincias orientales de África. Y con relación al tiempo nos vamos a ceñir a un período que va desde el siglo IV hasta el VIII, tomando como puntos de referencia el Edicto de Milán (313) y la toma de Cartago por los musulmanes (698).

Ni que decir tiene que en nuestra exposición vamos a seguir una metodología histórica. En este sentido la cronología de los acontecimientos nos servirá de cañamazo para ir contextualizando en el tiempo los diversos testimonios que nos han brindado las fuentes históricas consultadas.

La acción evangelizadora de la Iglesia se va a proyectar en dos planos bien distintos. Uno el de la lucha contra los restos de paganismo¹⁰, que aparecen en la vida cultural de la sociedad, y también contra los cismas y herejías, que van a lacerar a las comunidades cristianas de África. Y otro, que consistirá en la predicación del mensaje cristiano, con todos los elementos metodológicos al uso de la época.

A partir de estos antecedentes seguiremos el siguiente orden expositivo: En primer lugar, nos ocuparemos de la política imperial sobre el paganismo. Después fijaremos nuestra atención en los protagonistas de la evangelización y las crisis más importantes que hubieron de superar. Por último, examinaremos la acción evangelizadora en sí misma considerada y sus manifestaciones más relevantes a través de la predicación de la palabra. Un resumen conclusivo intentará señalar las directrices que se han detectado en el desarrollo de la misión llevada a cabo por la Iglesia en este territorio africano.

8. La propagación del Evangelio, a título individual, está presente en la vida de la Iglesia desde los primeros momentos (cfr. G. BARDY, *La conversión al cristianismo*, trad. esp., Bilbao 1962, pp. 294-305).

9. El territorio que abarcaban las provincias de Africa Proconsularis, Byzacena, Mauretania Stifensis y Mauretania Caesariense (cfr. J. JEDIN-K. S. LATOURETTE-J. MARTIN, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien-Barcelona-New York-Roma-Sao Paulo-Tokyo 1970, p. 7). No nos ocuparemos de Egipto, que tiene una evolución histórica distinta por su adscripción al Imperio de Oriente.

10. En este terreno la Iglesia va a contar con la ayuda de los emperadores cristianos, que van a promulgar una legislación no sólo favorecedora del cristianismo, sino también sancionadora del paganismo, especialmente en la última etapa justiniana.

1. POLÍTICA LEGISLATIVA DE LOS EMPERADORES CRISTIANOS EN RELACIÓN CON EL PAGANISMO

La conversión de Constantino (312-337)¹¹ supone el inicio de un nuevo ciclo evangelizador en todos los territorios del Imperio Romano, y lógicamente lo vamos a ver reflejado en las provincias norteafricanas, con la singularidad que les es propia en razón de su peculiar historia y de su desarrollo.

Así pues, examinaremos la acción expansiva del cristianismo a partir del Edicto de Milán, fijándonos, en primer lugar, en un factor político no despreciable: las medidas legales tomadas por los emperadores cristianos frente al paganismo. No es que se trate del factor principal, pero sí de una acción coadyuvante, que intentará eliminar o superar un obstáculo considerable para la expansión del cristianismo.

La política religiosa de Constantino y de sus sucesores cristianos, tiende a favorecer la religión cristiana frente a los cultos idolátricos. Una guía de esta política imperial podemos verla proyectada en la legislación que estos emperadores promueven en beneficio del cristianismo y en detrimento del paganismo. En el Edicto del 313, Constantino había concedido «a los cristianos y a todos la libertad de seguir la religión que prefiriesen»¹². Pero el emperador no se limita a establecer un principio de libertad religiosa, sino que hace a la Iglesia donaciones importantes de dinero, terrenos, palacios, basílicas, privilegios a los clérigos y, sobre todo, les concederá a los obispos la *episcopalis audientia*¹³; incluso algunas leyes que promulga estarán inspiradas en principios cristianos¹⁴. En Constantino se puede decir que no encontramos una expresa condena de la idolatría, aunque sí se pueda apreciar una cierta repulsa indirecta a través de una normativa contra el ejercicio de la magia y la adivinación¹⁵. En suma, hay que concluir que Constantino se muestra tolerante con el paganismo hasta el 330, fecha en la que dicta una disposición despojando a los templos paganos de sus valiosos tesoros¹⁶.

Los hijos de Constantino, Constante en Occidente (337-350), Constancio II en Oriente y después en todo el Imperio (337-370), sin

11. Para una visión de conjuntos sobre Constantino y el paganismo se puede consultar a L. DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 1983.

12. LACTANCIO, *De mort. pers.*, 48; EUSEBIO, *Hist. eccl.*, X, 5, 2-15. La bibliografía sobre el Edicto de Milán es considerable (cfr. T. CHRISTENSEN, *The So-called Edict of Milan*, en «Classica et Medievalia» 5 [1984] 129-175).

13. CT, I, 27, 1; XVI, 2, 2; *Constitutiones Sirmondianae*, 1.

14. P. MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997, p. 9.

15. J. GAUDEMET, *La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano*, en P.F. BEATRICE (ed.), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1993, pp. 17-20.

16. P. MARAVAL, *o.c.*, p. 10.

olvidar a Constantino II —prematuramente desaparecido—, siguen la misma política de su padre, pero con mayor rigor. Así lo podemos constatar observando las cinco constituciones conservadas de estos emperadores en el *Codex Theodosianus*, que condenan bajo pena de muerte toda *superstitio*¹⁷, prohíben los sacrificios y el culto a los dioses y ordenan el cierre de los templos de los dioses¹⁸. Constancio prohibirá, además, la conversión de los cristianos al judaísmo¹⁹.

Un paréntesis en la continuidad de esta política, será el reinado de Juliano el Apóstata, que trata de conseguir un desarrollo del paganismo anulando las normas legales promulgadas por sus antecesores contra la idolatría, pero manteniendo, sin embargo, la libertad de culto a los cristianos, aunque reservase a los paganos el ejercicio de la enseñanza²⁰.

Los inmediatos sucesores de Juliano se esforzarán por superar la favorable situación creada por dicho emperador en beneficio del culto idolátrico, pero manteniendo la tolerancia para el paganismo. El primero que actuará en esta línea será Joviano (junio 363-febrero 364), de quien el Prof. Piganiol decía que no era fácil definir su política religiosa²¹. De todas formas, tenemos noticia por algunas fuentes literarias, de ciertas medidas antipaganas de este emperador, pero que no aparecen consignadas en ningún Código²².

Valentiniano I (364-375) y Valente (364-378), seguirán una política que podemos calificar de beneficiosa para la Iglesia, a pesar de ser Valente un arriano convencido y de intervenir en algunos casos persiguiendo a los obispos católicos. Ambos emperadores manifestarán una actitud tolerante en relación con los paganos²³. La realidad es que sabemos poco de su posición legislativa hacia el paganismo. Lo que sí podemos afirmar es que ni en el *Codex Theodosianus*, ni en el *Codex Iustinianus*, bajo el título *De paganis*²⁴ encontramos una sola ley contra los paganos, promulgada por Valentiniano I o por su hermano Valente.

17. Aquí *superstitio* tiene el significado claro de «paganismo» (cfr. K.L. NOETHLICH, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des viertes Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden*, Köln 1971, p. 268, nota 325).

18. CT, XVI, 10, 2-6 (del 341 al 356).

19. CT, XVI, 8, 7.

20. Cfr. G. RICCIOTTI, *Julien L'Apostat*, trad. fr., Paris 1959, p. 230; P. ARINA, *La legislazione Giuliana*, en *Atti Acc. sc. morali e politiche di Napoli*, 46 (1985) 197-239.

21. A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien*, Paris 1972, p. 165.

22. J. GAUDEMET, *o.c.*, p. 23. Sobre la atribución a Joviano de una constitución del CT, X, 11, 8, que ordena la confiscación de los bienes de los templos paganos en favor del «patrimonio privado» del emperador, ver A. PIGANIOL, *o.c.*, p. 166, nota 2.

23. Una de las primeras leyes establecidas por los dos hermanos en el 370, será una que renueva la libertad de cultos en todo el Imperio (CT, IX, 16, 9).

24. Conviene anotar que el término *paganus* se encuentra por vez primera en una constitución imperial de Valentiniano del 370 (CT, XVI, 2, 18 [17 febrero 370]).

Con la llegada al poder de Teodosio (380-395), se va a producir un vuelco en la legislación imperial sobre materia religiosa. El punto de inflexión viene marcado por el llamado Edicto de Salónica (380)²⁵, en virtud del cual el Imperio pasa de un régimen de libertad de cultos a otro de religión de Estado²⁶. El Edicto proclama con toda rotundidad la siguiente declaración:

«Queremos que todos los pueblos gobernados por nosotros sigan la religión transmitida por el divino Apóstol Pedro a los romanos»²⁷.

Ahora bien, no se piense que estas palabras representaron una mera manifestación de buenas intenciones. Al año siguiente, el emperador hispano dará una constitución (21 diciembre 381) a su Prefecto del Pretorio interdictando bajo pena de deportación, todo acto participativo en los sacrificios paganos²⁸. Posteriormente una serie de leyes del 391 al 394 reactivarán diversas prohibiciones contra los cultos idólatricos. La única excepción de tolerancia será la de los judíos, que conservarán su libertad de culto²⁹.

Una política continuista vendrá preconizada por sus hijos Arcadio (395-408) y Honorio, así como por su nieto Teodosio II (408-450), reiterando una legislación antipagana y urgiendo su cumplimiento hasta llegar a suprimir los últimos privilegios de los sacerdotes paganos³⁰. En un arco de tiempo que va del 381 al 435, bajo la rúbrica *De paganis* del *Codex Theodosianus* (XVI, 10) se conservan 16 leyes³¹, que golpearán sin pausa al paganismo. De entre ellas hay una de Arcadio del 399, mandando destruir los templos, que tendrá desastrosas consecuencias para la posteridad por la enorme pérdida artística que llevará consigo.

Con todo, será Justiniano (527-565) quien dará los últimos retoques legislativos a su acción política de cara al paganismo. Podemos traer a colación dos constituciones imperiales de este emperador. La primera se limita a confirmar la legislación de los emperadores anteriores contra «el error pagano»³². La segunda reconoce la persistencia del culto idólatrico, pero distinguiendo entre sus adeptos dos tipos de

25. CT, XVI, 1, 2; CI, 1, 1, 1 (23 febrero 380).

26. Cfr. W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, München 1953.

27. CT, XVI, 1, 2.

28. CT, XVI, 10, 7.

29. CT, XVI, 8, 9.

30. CT, XVI, 10, 13-14.

31. De ellas seis serán de Teodosio I, tres de Arcadio y tres de Teodosio II.

32. CJ, 1, 11, 9.

personas: los cristianos que, a pesar de haber recibido el bautismo, permanecen en el error de los «griegos», y a los que simplemente se les conmina a que abandonen esos errores. Y luego, aquellos que no han recibido todavía el bautismo. Estos deberán abjurar de su error y recibir el bautismo en unión de sus mujeres e hijos, so pena de ser despojados de sus bienes y exiliados³³.

Después de la muerte de Justiniano no aparecerán nuevas leyes represivas del paganismo. Éste subsistirá de forma minoritaria entre los representantes de la antigua aristocracia senatorial, entre los grandes terratenientes, y en zonas rurales alejadas. De todas formas, conviene no olvidar que, entre los sucesores de Justiniano, se dará también una noble preocupación por lograr la conversión de los paganos, pero no sólo dentro del *limes* romano, sino también fuera, en los reinos bárbaros, como les acontecerá a Justino II (565-578) y a Heraclio (610-641).

2. PROTAGONISTAS Y ETAPAS EN LA TAREA EVANGELIZADORA NORTEAFRICANA

El protagonismo evangelizador en una Iglesia que está ya fuertemente estructurada, como sucede en el norte de África, corresponderá de modo prioritario a sus pastores —obispos y presbíteros especialmente— sin olvidar, como decíamos al principio, la ingente labor realizada por los cristianos corrientes.

Ya en el siglo III, el cristianismo se encuentra ampliamente extendido en la región, como nos lo muestra S. Cipriano, que llega reunir en el año 256 un Concilio en Cartago, al que asistirán 87 obispos. Esta implantación episcopal se irá acrecentando a lo largo del siglo IV, debido especialmente a la confrontación que se da entre las Iglesias de África: la donatista y la católica. Así, cuando la *pars Donati* celebra un sínodo el año 336 asistirán 270 obispos, y más tarde, en el 411 al reunirse la conferencia a la que han sido invitados obispos católicos y donatistas, el número de asistentes se acercará al de 300 por cada parte³⁴.

El tramo final del siglo IV vendrá marcado por dos grandes prelados: Aurelio, obispo de Cartago (392-430)³⁵ y Agustín, obispo de Hi-

33. CJ, 1, 11, 10. Como se puede ver se trata de una disposición que no tiene muy en cuenta el valor de la propia conciencia en materia religiosa.

34. Cfr. P. MARAVAL, *o.c.*, pp. 127-128. Hemos de señalar que existe una gran diversidad con respecto a la implantación episcopal, según se trate de grandes ciudades o de zonas agrícolas. Sirvanos de botón de muestra el contraste que nos ofrece la Iglesia de Cartago con 500 clérigos, mientras que la de Fussole, sólo tiene un sacerdote y un diácono.

35. Cfr. A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Aurelius episcopus*, en C. MAYER, *Augustinus-Lexikon*, I, 550-556, con una selecta bibliografía.

pona (395-430)³⁶. Durante la dominación vandálica también sobresaldrán otros dos obispos: Víctor de Vita y Fulgencio de Ruspe.

Las etapas principales de la evangelización vendrán señaladas por el punto de partida que impone todavía el paganismo en algunas zonas, y luego, por los acontecimientos importantes de esa región, como la crisis donatista y la invasión de los Vándalos, que tendrán un fuerte impacto social y eclesial.

Como todos saben, la Iglesia norteafricana se vio agitada por crisis de menor entidad, como el maniqueísmo³⁷, el pelagianismo³⁸ y alguna otra como el priscilianismo, que sólo tendrá un eco en Agustín³⁹. No nos ocuparemos de ellas por tratarse de movimientos disidentes, que afectaban sólo a círculos de opinión de reducidas dimensiones.

a) *Superación del paganismo*

La acción proclamadora del Evangelio ejercida por los pastores de la Iglesia se dirigirá a los paganos para conseguir su conversión. A pesar de la legislación elaborada por los emperadores cristianos contra el paganismo, la persistencia del mismo en la vida y en la cultura de la época es bastante considerable. Incluso algunos cristianos seguían practicando un trato supersticioso con los antiguos dioses. Según nos denuncia Agustín, había cristianos que «algunas veces dicen: Dios es necesario para la vida eterna, para aquella vida espiritual; pero estas potestades, los demonios, deben ser adorados por nosotros en aten-

36. Una orientación bibliográfica sobre la persona y la obra de Agustín se puede encontrar en E. NEBREDÁ, *Bibliographia Augustiniana*, Roma 1928; M.F. SCIACCA, *Augustinus: Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Bern 1948; C. ANDRESEN, *Bibliographia augustiniána*, Darmstadt 1962, ²1973; T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin (1950-1960)*, Stemburkke 1963; INSTITUT DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES, *Fichier augustinién*, Paris 1972; A. TRAPÉ, *S. Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976; G. BONNER, *Augustinus (uita)*, en C. MAYER, *o.c.*, 519-550.

37. Sobre este movimiento herético se puede consultar G. WIDENGEN, *Mani und Manichäismus*, Stuttgart 1961; C. RIGGI, *Epifanio contro Mani*, Roma 1967; H.Ch. PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1981.

38. Cfr. R.F. EVANS, *Pelagius, Inquiries and Reappraisals*, London 1968; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadelehre des Pelagius*, Mainz 1972; V. GROSSI, *Pelagio, Pelagianos, Pelagianismo*, en A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, trad. esp., 2, Salamanca 1992, 1.741-1.745.

39. Del priscilianismo se ocupará Agustín a instancias de Orosio, que le escribe desde Hispania. Su respuesta será el *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas liber I*, PL 42, 669-678. Sobre el priscilianismo se puede consultar: B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus*, St. Ottilien 1965; H. CHADWICK, *Priscillian of Avila*, Oxford 1976; J. FONTAINE, *Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V*, en *Primera Reunión gallega de estudios clásicos*, Santiago de Compostela 1981, pp. 185-209; V. BURRUS, *The Making of a Heretic Gender authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995.

ción a los bienes temporales. ¡Oh demencia del género humano!»⁴⁰. El vulgo pensaba: más valen dos amigos que uno, mezclando sincréticamente dos realidades irreconciliables⁴¹.

Como la penetración del paganismo había sido muy grande en la vida social, nos encontramos con gentes, contemporáneas de Agustín que, después de ser bautizadas, seguían participando en las antiguas fiestas paganas. En Cartago había incluso quienes dormían con el genio de la ciudad sobre la mesa de los sacrificios, pretextando que un genio no era un dios⁴².

Ante este panorama se comprenden fácilmente las invectivas del Hiponense sobre su grey para que se apartara de tales prácticas⁴³. Por otra parte, estos hechos nos evidencian una cristianización bastante superficial de las provincias norteafricanas, lo que supondrá un precedente a tener en cuenta, a la hora de buscar una explicación a la rápida desaparición de esas comunidades cristianas, cuando se produzca la invasión islámica del norte de África.

Pero, además, la Iglesia ha de continuar realizando una tarea apologetica frente a los ataques de los intelectuales paganos. Las diatribas contra el cristianismo habían sido importantes durante los tres primeros siglos. Entre ellas el *Alethes logos* de Celso merecerá la cuidadosa réplica de Orígenes⁴⁴ en el siglo III. También el *Contra los cristianos* de Porfirio será una de las obras más refutadas⁴⁵. Durante el siglo IV continuarán los ataques paganos. Aparecerán escritos como el *Contra Galileos* del emperador Juliano, el Apóstata⁴⁶ y otros de menor entidad⁴⁷.

La respuesta cristiana a estos ataques no se hace esperar. Ilustres polemistas de África salen a la palestra en defensa de la verdad cristiana. Son conocidos los nombres de Arnobio de Sicca, que escribe su *Contra los Gentiles*⁴⁸, el de su discípulo Lucio Firmiano Lactancio, que publicará dos obras relevantes sobre esta cuestión: sus *Instituciones Di-*

40. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.*, 26, 2, 19; 34, 1, 7. Cfr. *Ret.*, 2, 43; *Ep.*, 169, 1.

41. F. VAN DER MEER, *San Agustín, Pastor de almas*, trad. esp., Barcelona 1965, p. 95.

42. AGUSTÍN, *Serm.*, 62, 7 y 10.

43. ID., *Enarr. in ps.*, 140, 3 y 31; *Ep.*, 246, 1-3; *Civ. Dei*, V, 1. Agustín pondrá especial énfasis en denostar las supercherías de la astrología y de los *mathematici* (=astrólogos) (cfr. *Enarr. in ps.*, 61, 23).

44. ORÍGENES, *Contra Celso*, BAC, 1967.

45. Cfr. A. BENOÎT, *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?* en *Paganisme, Judaïsme, Christianisme (Mélanges offerts à Marcel Simon)*, Paris 1978, pp. 261-275.

46. JULIANO EL APÓSTATA, *Contra los Galileos; Cartas y fragmentos; Testimonios; Leyes* (=Biblioteca Clásica Gredos, 47), Madrid 1982.

47. Entre ellos se pueden citar los del Seudo-Apuleyo, Eunapio de Sardes, Oribasio, Zósimo, etc. (cfr. P. MARAVAL, *o.c.*, pp. 38-39).

48. ARNOBIO, *Adversus Nationes*, CSEL 4/3.

*vinas*⁴⁹ y su diatriba *Sobre la muerte de los perseguidores*⁵⁰. Y ya a principios del siglo V Agustín sacará a la luz su célebre tratado *Sobre la Ciudad de Dios*⁵¹. A la vista de estas publicaciones no resultaría exagerado decir que los apologistas africanos ocupan mercedamente el lugar más elevado de la literatura de controversia durante los siglos IV y V.

b) *El cisma donatista*

La crisis que padecerá la Iglesia del norte de África con motivo del cisma donatista⁵² abarca un período de tres centurias, si seguimos la cronología de Friend⁵³. Como es sabido, el cisma se originó cuando, después de la persecución de Diocleciano —durante la cual muchos clérigos se habían hecho *traditores* (por entregar los libros de la Iglesia)— se consagró a Ceciliano como obispo de Cartago (311/312) por un supuesto *traditor*. Ante estos hechos nació, bajo la guía de Donato, una porción de la Iglesia, que se declaraba entusiasta de «los santos» y negaba la validez de los sacramentos administrados por clérigos pecadores. Estos seguidores de Donato creían que la Iglesia sólo estaba compuesta por los «puros». La violencia de los *circumcelliones*⁵⁴, aliados de la *pars Donati*, contribuyó, en buena medida, al acrecentamiento de la hostilidad contra la *Catholica*. Después de un largo sucederse de avatares históricos, se reunió en Cartago una gran conferencia el año 411, por orden del emperador Honorio, a la que asistieron numerosos obispos, tanto católicos, como donatistas. En ella se condenó a los donatistas y fue un golpe de gracia para el cisma.

Agustín intervino decisivamente en el final de esta polémica, utilizando siempre medios pacíficos, como la predicación exhortativa y la caridad que le movía a buscar personalmente a las ovejas descarriadas. Predicó en grandes ciudades y en pequeñas localidades. En Cirta y en

49. LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, CSEL 19/1.

50. ID., *De mortibus persecutorum*, CSEL 27/2; SC 39.

51. AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, BAC 171-172.

52. Sobre el donatismo ver P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols., Paris 1901-1923, reprint Bruxelles 1966; W.H.C. FRIEND, *The Donatist Church*, Oxford 1952; É. LAMIRANDE, *La situation ecclésiastique des Donatistes d'après Saint Augustin*, Ottawa 1972; J.L. MAIER, *Le dossier du Donatisme II. De Julien l'Apostat à Saint Jean Damascène (361-750)*, Breslau 1982.

53. Se suele marcar el inicio de la crisis en el 312, con motivo de la disputada elección episcopal del titular de la sede cartaginesa. Y otra data a considerar como más próxima al final, la del 596, en la que el emperador Mauricio le escribe al Papa Gregorio Magno para que tomara medidas que contrarrestaran la influencia del donatismo residual en la provincia de Numidia (cfr. W.H.C. FRIEND, *o.c.*, p. 2).

54. AGUSTÍN, *Enarr. in ps.*, 132, 2; *Contra Gaudentium Donatistarum Episcopum*, CSEL 53, pp. 201-274.

Cartago llegó a tener conversiones masivas, después de pronunciar una homilía⁵⁵. Su acción predicadora corría pareja con su diligencia en acudir a cuantas discusiones era invitado para tratar del donatismo. Nos ha legado, además, sus escritos sobre esta temática, donde nos ofrece sus argumentos más convincentes. En los últimos años de su vida no menciona ya el donatismo, porque consideraba este «affaire» afortunadamente superado.

c) *La crisis vandálica y el arrianismo*

En los comienzos del siglo V, la Iglesia de África sufrirá también las secuelas de la invasión de los Vándalos. El 429 Genserico abandona el sur de Hispania y desembarca en el norte de África al frente de 80.000 hombres, estableciéndose en Numidia en el 435, en calidad de federado del Imperio. Luego el 439 al hacerse con la ciudad de Cartago, los Vándalos se constituirán como un reino independiente de Roma, reconocido por el emperador Honorio en el 442⁵⁶.

Los Vándalos eran cristianos, pero de confesión arriana, y pronto mostraron una violenta hostilidad contra el clero católico. Cuando se apoderaron de Cartago el clero arriano se apropió de las iglesias y de los bienes de la Iglesia católica, y los clérigos de la ciudad encabezados por el obispo Quodvultdeus fueron desterrados a Italia⁵⁷. Afortunadamente el clero católico de los pueblos y aldeas pudo continuar en sus lugares de residencia, así como los monjes, que no fueron inquietados en sus monasterios. Genserico impondrá, además, una serie de prohibiciones de tipo cultural a los católicos. Por su parte, el clero arriano desarrollará una intensa campaña proselitista, empleando contra católicos y donatistas los mismos métodos represivos que el Imperio utilizaba contra los herejes.

Huneric (477-484), hijo y sucesor de Genserico, fue tolerante con los católicos, al principio de su reinado, autorizando en 481 la elec-

55. Cfr. F. VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 147-148.

56. Sobre la invasión vandálica del norte de África ver F. MARTROYE, *Genséric. La conquête vandale en Afrique et la destruction de l'Empire d'Occident*, Paris 1907; F. DAHN, *Die Könige der Germanen, I, Die Zeit vor der Wanderung. Die Vandalen*, Leipzig 1910; L. SCHMIDT, *Geschichte der Vandalen*, München 1943; L. MARCUS, *Histoire des Vandales depuis leur première apparition sur la scène jusqu'à la destruction de leur empire en Afrique*, Paris 1936; F. PAPENCORDT, *Geschichte der Wandalischen Herrschaft in Africa*, Berlin 1937; J. YANOSKI, *Histoire de la domination des Vandales en Afrique*, Paris 1944; A. GITTI, *Ricerche sui rapporti tra i vandali e l'impero romano*, Bari 1953; M.E. GIL EGEA, *África en tiempos de los Vándalos: Continuidad y mutaciones de las estructuras socio-políticas romanas*, Alcalá de Henares 1998.

57. Cfr. V. DE VITA, *Historia Persecutionis Africae Provinciae*, I, 5, 15.

ción de Eugenio como obispo católico de Cartago. Pero, a partir del 482, siguió una política represiva contra los católicos⁵⁸.

Guntamundo (484-496), aunque en los comienzos continuó con la política persecutoria de su antecesor, posteriormente cambiaría su forma de tratar a los católicos, autorizando el regreso de los obispos desterrados y devolviéndoles sus respectivas sedes.

Trasamundo (496-523) fomentó activamente la difusión del arrianismo y a quienes se hacían arrianos los colmaba de favores y honores. Adoptó también medidas restrictivas para que no se proveyesen las sedes episcopales, que habían quedado vacantes, y exilió a los obispos que contravenían esta disposición⁵⁹.

Hilderico (523-530) inició un cambio importante en sus relaciones con los católicos. Llamó a los obispos desterrados⁶⁰, autorizó la elección de nuevos obispos en las sedes vacantes y la realización de actos de culto a los católicos. Por otro lado, el acercamiento del rey Hilderico a Bizancio no fue del agrado de la unanimidad de los Vándalos. El rey fue depuesto en el 530 por Gelimero, que sería derrotado tres años más tarde por las tropas de Belisario. Es muy probable que uno de los motivos que impulsaron a Justiniano a emprender la conquista de África fuera el de liberar a los católicos del sometimiento a un rey arriano⁶¹.

Durante la dominación vándala las figuras más destacadas del episcopado norteafricano fueron Víctor de Vita (ca. 488)⁶², autor de una *Historia de la persecución de la provincia africana*, y Fulgencio de Ruspe († 532)⁶³, que será el teólogo africano de mayor fuste de su época, aunque sea poco original, y siga, sobre todo, el pensamiento de San Agustín.

d) *La dominación bizantina*

La conquista del norte africano por el ejército de Bizancio, significó un cambio notable en cuanto a la política religiosa. Se prohibió el

58. *Ibid.*, II, 8; II, 38 y III, 32.

59. Unos sesenta obispos fueron deportados a Sicilia en el 508, entre los que figuraban muchos obispos de Bizacena (*ibid.*).

60. Algunos han querido ver en este gesto un intento de contemporizar con el emperador Justino de Bizancio, al que ahora necesitaba como aliado (cfr. FERRANDO, *Vita sancti Fulgentii*, XXV; V. DE TUNUNA, *Chronica*, a. 523; M.E. GIL EGEA, *o.c.*, p. 368).

61. Cfr. P. MARAVAL, *o.c.*, p. 133.

62. Cfr. Ch. COURTOIS, *Victor de Vita et son oeuvre*, Alger 1954; S. COSTANZA, *Vittore di Vita e la «Historia persecutionis Africanae provinciae»*, en *VerChr* 17 (1980) 229-268.

63. Cfr. G.G. LAPEYRE, *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque africain sous la domination vandale. Essai historique*, Paris 1925.

culto arriano y se restablecieron todos los privilegios de la Iglesia Católica. Reparato⁶⁴, obispo de Cartago, reunió un concilio en la capital al que asistieron 271 prelados. Este sínodo se ocupó, de modo preferente, de la reorganización de la vida eclesiástica en los territorios africanos. Como consecuencia de estas medidas y de la nueva coyuntura política, se puede decir que la Iglesia africana gozó de una etapa de gran prosperidad. Se construyeron nuevas iglesias y tuvo un notable desarrollo la evangelización en zonas donde la colonización romana apenas había estado presente, como sucedía en una parte de la Mauritania y en tierras bereberes. Toda esa acción apostólica hará que se creen nuevas comunidades cristianas en Tripolitania y en la Mauritania Cesariense. También conviene poner de relieve la buena acogida que se tributa a los cristianos —especialmente monjes⁶⁵— que han huido de Siria y Egipto a consecuencia de las invasiones persas y árabes de esos territorios⁶⁶.

En el 647 tiene lugar una primera incursión de los musulmanes en Bizacena. Más tarde, el 698 con la conquista de Cartago por los seguidores del Islam, finalizará el dominio bizantino sobre África del norte.

3. LA TRANSMISIÓN DEL MENSAJE EVANGELIZADOR

Una vez señalado el marco histórico vamos ahora a considerar el camino seguido por la Iglesia del norte de África para dar a conocer la verdad cristiana. Es claro que la transmisión del mensaje evangelizador sigue derroteros muy variados, no sólo desde el punto de vista metodológico, sino también según sean los protagonistas de esta tarea. El análisis de las fuentes consultadas nos lleva a situar, en primer lugar, a la predicación. No hay que olvidar que el cristianismo es, antes que nada, un mensaje de salvación, que requiere, de forma imperiosa, su comunicación por medio de la palabra. Valga como apoyo argumental el recuerdo de la expresión paulina: «Por tanto, la fe viene por la predicación, y la predicación por la Palabra de Cristo»⁶⁷. De ahí que nos centremos en la predicación oficial de la Iglesia, es decir, no cualquier

64. Cfr. A. VICIANO, *Reparatus*, en LThK³.

65. Este será el caso de Máximo el Confesor, del que sabemos con certeza se encontraba en Cartago en el 632. Allí continuará su vida monástica y desde el 641 emprenderá una actividad contra el monofisismo y la naciente herejía del monoenergetismo y monotelismo (cfr. P. SHERWOOD, *An annotated Date-List of the works of Maximus the Confessor*, [«Studia Anselmiana» 30] Roma 1952, p. 6).

66. Cfr. P. MARAVAL, *o.c.*, pp. 133-134. Una de las consecuencias que llevó consigo la incorporación de África al Imperio Bizantino fue su mayor implicación en las disputas doctrinales de los «Tres Capítulos» en tiempos de Justiniano.

67. Rom 10, 17.

evangelización realizada particularmente por un cristiano, sino la ejercida *ex officio* en nombre de la Iglesia y en conexión ordinariamente con el culto sagrado.

No se nos oculta la importancia de la acción caritativa y de beneficencia ejercida por la Iglesia, en orden a la evangelización, por cuanto constituye un sólido argumento para mostrar el atractivo del mensaje cristiano⁶⁸. Dígase otro tanto del testimonio de coherencia de la fe con la vida, que se da en la conducta de muchos cristianos, y de los cuales sólo tenemos constancia de una porción reducida. Pero no vamos a desarrollar el estudio de todos estos factores concomitantes a la evangelización, puesto que alargaría notablemente la extensión de nuestro trabajo.

a) *La predicación*

El ministerio de la palabra (*ministerium verbi*) es ejercido, como hemos señalado antes, en el ámbito de la Iglesia, y desde Ella se dirige primeramente a los no cristianos. Por esa razón los contenidos de la palabra predicada han de ser breves. Así lo entiende Agustín, que aconseja a quienes realizan una tarea de formación a los inscritos en el catecumenado, que hagan una exposición somera sobre la historia de la salvación, seguida de una instrucción moral⁶⁹. Luego, una vez bautizado, el neófito continuará su formación cristiana con la predicación ordinaria, como se venía haciendo ya en tiempos anteriores.

De los predicadores africanos en este período, el primero a mencionar es Optato de Milevi (Mileu)⁷⁰, aunque no nos ha llegado ninguna homilía suya que tenga visos de autenticidad y, en consecuencia, no podemos emitir ningún juicio sobre su predicación⁷¹.

Pero será Agustín de Hipona quien nos ha dejado la mayor herencia homilética de todo el cristianismo africano. El Hiponense tuvo la preocupación constante de expresar la palabra de Dios de forma que fuera bien entendida por los oyentes, y que él, como intérprete de esa palabra estuviera bien preparado para expresarla adecuadamente. Esto no era una tarea fácil. De ahí que recomendara en su tratado *De doc-*

68. En el fondo se trata simplemente del valor del ejemplo, de la conducta, que se realiza en coherencia con la verdad revelada. Por eso Agustín subrayará esta cualidad en el predicador: «Es bastante elocuente el hombre cuya vida puede hablar» (AGUSTÍN, *Doct. chr.*, 27, 59-28, 61).

69. AGUSTÍN, *De Cat. rud.*, 68, 5.

70. La actual Mila.

71. Cfr. A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, pp. 329-330.

trina christiana, que tanto el predicador como los que le iban a oír orasen antes del sermón y diesen gracias a Dios una vez finalizado⁷².

Hay que tener en cuenta, además, que Agustín era un excelente conocedor de la retórica latina⁷³ y puso al servicio de la palabra de Dios, sus mejores dotes y saberes para convertir su predicación en un medio apto para realizar su trabajo pastoral. Pero eso no significaba que hiciera prevalente su retórica a la capacidad receptiva de su auditorio, sino más bien al contrario, es decir, no dudará en adecuarse incluso al lenguaje popular, aunque se escandalizasen los *grammatici*⁷⁴.

En su conjunto, se puede afirmar que el legado homilético de Agustín es muy considerable, tanto en calidad como en cantidad. Y aunque sea de un modo breve conviene aludir a sus principales obras en este campo. En primer lugar señalaríamos las *Enarrationes in psalmos*⁷⁵, que son comentarios sobre los salmos aparecidos en la liturgia eucarística. Hay que reseñar también 124 homilías, que han dado origen a los *Tractatus in Iohannem*⁷⁶, así como otras diez homilías sobre la primera epístola de S. Juan, que se conocen bajo el nombre de *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus*⁷⁷, y son unas homilías mistagógicas dirigidas a los neófitos de Hipona del 406. Un grupo numeroso de sus predicaciones está constituido por los llamados *Sermones independientes*, que discurren siguiendo la secuencia del calendario litúrgico⁷⁸.

72. AGUSTÍN, *Doct. chr.*, IV, 30, 63.

73. Sobre esta faceta agustiniana se puede consultar: F. JANSEN, *Saint Augustin et la rhétorique*, en NRT 57 (1930) 282-297; M. COMEAU, *La rhétorique de Saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem*, París 1930; C. MOHRMANN, *Saint Augustin prédicateur*, en MD 39 (1954) 83-96; J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de San Agustín*, Madrid 1963; M. AVILÉS, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas*, en «Augustinus» 22 (1977) 101-149; ID., *Predicación de San Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones*, en «Augustinus» 28 (1983) 391-417; M. MARIN, *Retorica ed esegesi in Sant'Agostino*, en VetChr 24 (1987) 253-268.

74. AGUSTÍN, *Serm.*, 37, 14. Un ejemplo de cómo Agustín sabía adaptarse a sus oyentes nos lo ofrece una homilía con motivo de haberse convertido al cristianismo un pagano notorio llamado Faustino. Nuestro autor recuerda que la gente estaba acostumbrada a hablar mal de Faustino, echándole la culpa de todo y convirtiéndolo en un personaje odioso. Ahora, una vez convertido, lo tenían allí presente en la iglesia y la respuesta que deberían dar aquellos que antes se habían metido con él, también tendría que ser: «¡Faustino! —y añade— Falta ahora que los que gritaban se conviertan como Faustino» (ID., *Serm. Post tractatum de Apostolo Paulo in conversione cuiusdam Faustini Pagani*, 2; PLS 2, 6538).

75. Cfr. A.M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches sur les grandes «Enarrationes in psalmos» dictées d'Augustin*, en AEHSR 87 (1978/1979) 319-324.

76. AGUSTÍN, *Tractatus in Iohannem*, CCL 36.

77. ID., *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus*, CCL 37; SC 75.

78. En la edición de los Maurinos, reproducida en el Migne, se consignan 363 *Sermones ad populum* (PL 38 y 39). A estos hay que añadir los *Sermones dubii* (del 364 al 396). Para los sermones descubiertos con posterioridad a los Maurinos ver A. HAMMAN, PLS 2, 397-417.

La acogida de los oyentes a la predicación agustiniana era, en ocasiones, entusiástica. De acuerdo con el gusto de la época las alegorías más rebuscadas, las contraposiciones y las combinaciones numéricas arrancaban tempestades de aplausos en el auditorio⁷⁹. A menudo Agustín veía por sí mismo los frutos espirituales de su predicación, como le ocurrió en Cesarea de Mauritania, logrando una masiva conversión de donatistas a la Iglesia católica⁸⁰, aunque él tenía la certidumbre de situar tales hechos como efectos de la acción de la gracia⁸¹.

De sus discípulos inmediatos hemos de decir que siguen muy de cerca las huellas del Hiponense en cuestiones homiléticas. Citaremos en primer término a Eraclio de Hipona⁸², que le sucederá en la propia sede de Hippo Regius. De las dos homilías llegadas hasta nosotros, la segunda es un comentario al pasaje evangélico de Pedro caminando sobre las aguas y tiene más interés parenético⁸³. En ella reconocemos con claridad algunas referencias de su maestro en cuanto al método exegético, la retórica y la velada impugnación de los donatistas, pelagianos y maniqueos⁸⁴.

Quodvultdeus de Cartago († 454)⁸⁵ también fue discípulo de Agustín. Y hasta que fuera expulsado de su diócesis por Genserico en 439, desarrolló una actividad pastoral proyectada, en buena parte, a través de su predicación. De ella tenemos noticia por trece sermones, cuya autenticidad está bien demostrada⁸⁶. El retrato que nos ofrece esta producción homilética, muestra a un aventajado seguidor del Hiponense. No obstante, se resiente, a veces, de excesiva prolijidad en el discurso; aunque esto no le sucede en los llamados *Sermones de Symbolo*, que son más breves, y están dirigidos a los catecúmenos. También apreciamos en ellos respuestas a los planteamientos arrianos de los invasores Vándalos⁸⁷.

El ejemplo de Agustín debió suscitar en África una actividad parenética importante, pues amén de la llevada a cabo por los antecitados Eraclio y Quodvultdeus aparecen bastantes sermones anónimos o se-

79. F. VAN DER MEER, *o.c.*, p. 572.

80. AGUSTÍN, *Doct. Chr.*, IV, 24, 53.

81. Así lo da a entender cuando tiene lugar la conversión de un comerciante llamado Firmo (POSIDIO, *Vita*, 15).

82. A.M. LA BONNARDIÈRE, *Eraclius*, en DHGE, 15, 662-663; P. VERBRAKEN, *Les deux sermons du prêtre Eraclius d'Hippone*, en RBen 81 (1961) 3-22.

83. Cfr. Mt 14, 23-32.

84. A. OLIVAR, *o.c.*, pp. 394-395.

85. Una orientación sobre este autor se puede ver en R. BRAUN, *Quodvultdeus*, en DSp 12, 2.882-2.889; A. P. ALKOFER, *Quodvultdeus*, en LThK³ 8, 786.

86. Cfr. la edición de R. BRAUN en CCL 60.

87. Cfr. A. ISOLA, *Temi di impegno civile nell'omiletica africana di età vandolica*, en VetChr 22 (1985) 273-289.

doepigráficos, muchos de ellos atribuidos a Agustín, pero que en realidad no son de su autoría. Se nota en ellos un exceso de retoricismo, en detrimento de los contenidos. De todas formas, estos predicadores africanos de los siglos V y VI se ocuparon más de la conservación de la fe y de la sana ortodoxia, que de las consecuencias político-culturales de la invasión bárbara⁸⁸.

Una personalidad, destacada también en la predicación, será la de Fulgencio de Ruspe (467-532)⁸⁹, aunque las interrupciones y dificultades que hubo de soportar en su actividad pastoral⁹⁰, lo hagan más escritor y tratadista que predicador, pero las pocas homilías que nos han llegado de él⁹¹ son suficientes para certificarnos de su excelente oratoria sagrada. Su biógrafo Ferrando nos informará que Fulgencio no buscaba inútiles aplausos al predicar, sino que sus oyentes se movieran a compunción⁹².

Con la muerte de Fulgencio podemos decir que se clausura la época de los grandes predicadores latinos del norte de África, pues, aunque tenemos noticia de sermones posteriores, estos son anónimos y no tienen la calidad oratoria de los anteriores.

b) *La predicación catequética*

La institución del catecumenado es una realidad plenamente asentada en el siglo IV, y así lo podemos comprobar en el norte de África⁹³, como nos lo muestra, entre otros testimonios, el tratado *De catechizandis rudibus* de Agustín⁹⁴.

Conviene, sin embargo, advertir que esta obra del Hiponense, no constituye —como algunos han supuesto— un simple tratado cate-

88. Cfr. A. OLIVAR, *o.c.*, pp. 402 y 407.

89. Cfr. M. JOURJON, *Fulgence de Ruspe (Saint)*, en DSp 5, 1.612-1.615. Una buena edición de sus obras es la de J. FRAIPONT, *Sancti Fulgentii episcopis Ruspensis opera*, CCL 91A.

90. La opresión de los vándalos arrianos fue muy dura, especialmente en el reinado de Trasamundo, y afectó de modo especial a Fulgencio (cfr. H.J. DIESNER, *Fulgentius von Ruspe und einige Probleme der vandalenzeitlichen Patristik in Nordafrika*, en StPat 10 [1970] 285-290).

91. Aunque debió escribir bastantes sermones, como nos dice expresamente ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, 27.

92. FERRANDO, *Vita Fulgentii*, 27.

93. Ver V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Roma 1947, pp. 164-183.

94. Edición de I.B. BAUER, *De catechizandis rudibus*, CCL 46, pp. 115-178. Además de la bibliografía que se da en esta edición se puede añadir: R. CORDOVANI, *Lo stile nel «De catechizandis rudibus» di Sant'Agostino*, en Aug. 8 (1968) 280-311; A. ECHEGARAY CRUZ, *El «De catechizandis rudibus» y la metodología de la evangelización agustiniana*, en «Augustinus» 15 (1970) 349-368; ID., *San Agustín, «De catechizandis rudibus»*, en «Helmantica» 22 (1971) 5-176.

quético, sino más bien un escrito dirigido a los «pre-catecúmenos». Se puede decir que es una instrucción ofrecida a un diácono catequista, Deogracias de Cartago, para que haga una presentación de la fe cristiana a un grupo de personas, que desean conocer el mensaje de Jesús⁹⁵.

La respuesta de Agustín al diácono cartaginés nos ilustra sobre el modo de impartir la primera enseñanza de la fe. Empieza su exposición haciendo una afirmación fundamental: de nada serviría todo lo que escribe a Deogracias, sino cuenta como punto de partida esencial con la *caritas* y la *servitus*. El catequista deberá, además, hacer la exposición de la verdad revelada con alegría: *ut gaudens quisque catechizet*⁹⁶. Presenta dos modelos de catequesis: uno más extenso a la hora de narrar la historia de la salvación, y otro más breve, pensado para los más ignorantes (*rudiores*)⁹⁷.

El Hiponense instruye con precisión al diácono de Cartago sobre la técnica que conviene emplear en la fijación del contenido de la *narratio* y sobre el modo de presentar el mensaje cristiano de manera que supere con éxito el posible cansancio de los oyentes⁹⁸. Probablemente Deogracias se habría cuestionado el modo de armonizar la exposición de los contenidos de la fe con la retórica latina acudiendo a un experto como Agustín⁹⁹. La elección habría sido acertada, pues el de Hipona supera el sentido de la *narratio* clásica, que no incluye más que el pasado y el presente¹⁰⁰, introduciendo el carácter escatológico, propio del mensaje cristiano¹⁰¹. En cuanto al contenido de la narración de la *historia salutis* declarará que debe estar modelada por el Símbolo, ya que éste abarca todo el cuerpo de la Escritura¹⁰².

En resumen, se puede decir que Agustín supera con creces las expectativas del diácono cartaginés y nos da una excelente síntesis de cómo ha de realizarse la presentación catequética inicial, conjugándola

95. Cfr. A. OLIVAR, *o.c.*, p. 346. El escrito está redactado el año 399 (L.J. VAN DER LOF, *The date of the «De catechizandis rudibus»*, en VC 16 [1962] 198-204). Conviene hacer notar que el término *rudis* se refiere a «los que ignoran la fe», no a los que carecen de cultura, que serían los *indocti, rustici, rusticani* (A. ECHEGARAY CRUZ, *El «De catechizandis rudibus»*, pp. 353-354).

96. AGUSTÍN, *De cat. rud.*, II, 4.

97. Cfr. A. ECHEGARAY CRUZ, *o.c.*, p. 355.

98. Cfr. *ibid.*

99. AGUSTÍN, *De cat. rud.*, I, 1.

100. CICERÓN, *Part. orat.*, 4, 13; QUINTILIANO, *Inst. orat.*, IV, 2.

101. AGUSTÍN, *De cat. rud.*, XXIV, 45. Otros elementos retóricos como el «exordio» deberán acompañar la presentación de la verdad cristiana a los catecúmenos, adaptándolos a la mentalidad de las personas concretas que debe instruir (cfr. AGUSTÍN, *De cat. rud.*, VI, 10; VIII, 12). Lo mismo indicará respecto a la «exhortación» (*ibid.* XIII, 18).

102. Cfr. AGUSTÍN, *De symb. ad cat.*, I, 1; *Serm.*, 212, 2; 214, 1. En este punto sigue la tradición patristica anterior (cfr. A. ECHEGARAY CRUZ, *o.c.*, p. 362).

con los modos retóricos de su tiempo. Lo que es tanto como decir que esta obra nos refleja una faceta relevante de la propia personalidad de Agustín¹⁰³.

Una vez terminada esta fase inicial con éxito, el candidato pasaba ya a ser considerado catecúmeno y a llamarse cristiano¹⁰⁴. El proceso catecumenal seguía ulteriores pasos en los que la predicación del obispo adquiriría un carácter sobresaliente, como se puede observar en las obras de Agustín y *Quodvultdeus*¹⁰⁵.

Quodvultdeus († 454), discípulo de Agustín, seguirá en la predicación catecumenal las pautas de su maestro. Una especial significación tendrán sus *Sermones de symbolo ad catechumenos*¹⁰⁶, en los que pone particular énfasis en los aspectos cristológicos de la predicación catequética¹⁰⁷. También es interesante subrayar que el obispo de Cartago trata de reafirmar la verdadera doctrina cristiana a los catecúmenos para que puedan superar las incitaciones e invectivas de judíos, paganos y arrianos¹⁰⁸. Otra peculiaridad de *Quodvultdeus* es anticipar la catequesis mistagógica sobre la Eucaristía, al miércoles precedente a la vigilia pascual¹⁰⁹, contra la costumbre anterior, dictada por la *disciplina arcani*¹¹⁰, de hacerla después de haber recibido el bautismo¹¹¹.

Fulgencio de Ruspe (467-532) sigue también la misma línea de Agustín sobre la predicación catequética. Se puede recordar que, por su fidelidad agustiniana, fue conocido en la Edad Media como *Augustinus breviatus*¹¹². Pero, hay que señalar, que sólo hemos hallado algunas leves alusiones al catecumenado en sus escritos, especialmente en su epistolario¹¹³.

De otros autores anónimos posteriores se han conservado algunas homilías, pero no tendrán ya nada que añadir de valioso a la predica-

103. Cfr. A. OLIVAR, *o.c.*, p. 349.

104. AGUSTÍN, *In Iohan. tract.*, 64, 2.

105. Para quien esté interesado en el desarrollo del proceso catecumenal en esta época le remitimos a V. MONACHINO, *o.c.*, pp. 167-183.

106. QUODVULTDEUS, *Sermones III de symbolo ad catechumenos*, CCL 60, 305-363. Cfr. T.M. FINN, *Quodvultdeus: The Preacher and the Audience, the Homilies on the Creed*, en *St-Patr* 31 (1997) 42-58.

107. Cfr. R. J. DE SIMONE, *The Baptismal and christological Catechesis of Quodvultdeus*, en *Aug.* 25 (1985) 265-282.

108. QUODVULTDEUS, *Contra Iudaeos, Paganos et Arianos*, CCL 60, 227-258.

109. ID., *De quarta feria*, 3, 22-7, 5. Tal vez este cambio estuviera motivado por las dificultades surgidas durante el dominio vandálico (V. MONACHINO, *o.c.*, p. 179, nota 64).

110. Cfr. H. HERTER, *Arkandisziplin*, en *RAC* 1 (1950) 667-678.

111. Cfr. AGUSTÍN, *Serm.*, 3.

112. U. MANUCCI-A. CASAMASSA, *Istituzioni di Patrologia*, II, Roma 41936-1937, p. 312.

113. Cfr. J.J. GAVIGAN, *Fulgentius of Ruspe on Baptism*, en «*Traditio*» 5 (1947) 313-322.

ción destinada a los catecúmenos, más bien se puede afirmar que entramos en una época de decadencia en la oratoria sacra.

RESUMEN CONCLUSIVO

1. Una primera conclusión que cabe formular es la de considerar la acción evangelizadora de la Iglesia norteafricana, durante los siglos inmediatos al Edicto de Milán, en línea de continuidad con la primera evangelización realizada en tiempos apostólicos, y con la que llevaron a cabo hombres de la talla de Tertuliano y Cipriano.

También hemos constatado que esa acción de la Iglesia se ha visto favorecida por la política religiosa de los emperadores cristianos. Como punto de referencia se ha tenido presente la legislación imperial en relación con el paganismo. Observamos en ella una evolución, que se inicia por Constantino, con una postura de tolerancia hacia el paganismo, hasta Teodosio, que a partir del 380, con el famoso Edicto de Salónica, da un cambio significativo a la política de sus antecesores e impone la religión cristiana, a la vez que sanciona con diversas penas, la participación en cultos idolátricos. Esta situación llegará a su máximo de expresión con el emperador Justiniano.

Junto a esa política represiva, los emperadores cristianos favorecieron positivamente el desarrollo del cristianismo, otorgando a la Iglesia una serie de beneficios de diversa índole, económicos, sociales e incluso políticos, como ocurrió con la *episcopalis audientia* concedida a los obispos.

Por su parte, la Iglesia tuvo que afrontar el problema que suponía la persistencia de los cultos idolátricos en las estructuras de la sociedad de esta época. El paganismo se hacía visible, incluso en la vida de algunos cristianos, cuya escasa formación les llevaba a intentar compatibilizar antiguas prácticas paganas con la vivencia del cristianismo. Los apologistas africanos tuvieron que esgrimir sus armas dialécticas contra los ataques de intelectuales paganos de cierto relieve, como Juliano el Apóstata y Porfirio. Figuras como Arnobio de Sica, Lactancio y Agustín nos dan una idea del gran nivel alcanzado por la respuesta cristiana a los ataques de la «intelligentsia» pagana.

2. Los protagonistas de la evangelización fueron muy numerosos, por la sencilla razón de considerarse todos los cristianos llamados a realizar esa misión. Por las limitaciones impuestas a este trabajo, nos hemos limitado a reseñar, más específicamente, las actuaciones de los obispos, y dentro de ellas, las que se cristalizaron en la predicación, aunque también hayamos puesto de relieve las respuestas que dieron a las acometidas del paganismo, así como a las crisis planteadas por el

donatismo y el arrianismo de los invasores Vándalos. De algunas crisis de menor envergadura social, como las suscitadas por el maniqueísmo, el pelagianismo, el priscilianismo y otras que, merecieron la atención de ilustres prelados, como Agustín, dejamos simplemente constancia de que existieron.

Al hilo de los acontecimientos históricos más importantes, que conmocionaron la vida cristiana del norte de África, destaca, con luz propia, la figura estelar de Agustín. La superioridad de su pensamiento, su solicitud pastoral por todas las Iglesias, y su espíritu de servicio a la palabra de Dios, van a marcar un antes y un después en la vida de la cristiandad norteafricana, y a influir, no sólo en sus coetáneos de Numidia o del África Proconsular, sino también en sus discípulos y sucesores. Nombres como los de Quodvultdeus o Fulgencio de Ruspe darán fe de estas apreciaciones.

3. Por último, hemos podido observar cómo la evangelización se ha llevado a cabo a través de la predicación de quienes en la Iglesia han tenido ese *munus* de servicio a la palabra evangélica. Esa palabra tiene unos destinatarios inmediatos cualificados: aquellos paganos que se sentían atraídos por el mensaje de Jesús. A ellos se dirigirá primordialmente la atención de la Iglesia africana, dentro del marco señalado en la instrucción catecumenal. En esta línea de transmisión de la fe sobresale la predicación catequética, o mejor dicho, precatequética, expresada en el *De catechizandis rudibus* de Agustín, donde nos ofrece una síntesis muy acabada, que surge de conjugar adecuadamente la narración de la *historia salutis* y los mejores hallazgos de la retórica clásica. Los testimonios posteriores, que se han traído a colación, no hacen sino corroborar todo lo anteriormente expuesto.