

RIGORISMO ASCÉTICO Y POLÉMICA ANTIJUDÍA EN EL PRESBITERO EUTROPIO (SIGLO V)

POR

RAÚL GONZÁLEZ SALINERO

*CSIC-Madrid**

RESUMEN

El presbítero Eutropio (siglo V), escritor eclesiástico de probable origen hispano o aquitano, constituye un ejemplo paradigmático de la literatura patristica tardoantigua que vincula el ideal ascético con la polémica antijudía. Su interpretación espiritual de la «verdadera circuncisión» como una especie de *fuga mundi* exige, al mismo tiempo, un rechazo absoluto de la circuncisión judía y de todas las influencias judaizantes.

PALABRAS CLAVE: Eutropio el Presbítero, Ascetismo, Polémica antijudía, *Hispania*, Aquitania, Antigüedad tardía.

ABSTRACT

The fifth century presbyter Eutropius, ecclesiastical writer probably native of *Hispania* or Aquitaine, was a paradigmatic example of how Late Antique patristic literature linked the ascetic ideal with the anti-Jewish polemics. His spiritual interpretation of the «true circumcision» as a kind of *fuga mundi* demands, at the same time, an absolute repulse of the Jewish circumcision and any Judaizing influences.

KEY WORDS: Eutropius the Presbyter, Asceticism, Anti-Jewish Polemics, *Hispania*, Aquitaine, Late Antiquity.

* Investigador adscrito al Programa I3P para Doctores del CSIC.

A principios del siglo pasado, el historiador alemán L. Lucas indagó con gran acierto en la relación existente entre el ascetismo cristiano y la hostilidad hacia los judíos y la religión judía, especialmente a partir del siglo IV. Según sus conclusiones, el ideal ascético que impregnó gran parte de la literatura patrística de la época contribuyó de forma decisiva en el desarrollo exacerbado de la polémica antijudía¹. El concepto de la renuncia absoluta a la mundana realidad en beneficio de una perfección espiritual que requería una constante exhortación al sacrificio, era totalmente ajeno al judaísmo rabínico². Por ello, a la controversia fundamentalmente de signo doctrinal se le unió pronto la intransigencia de un ideal ascético a partir del que se había configurado la imagen antagónica de un judaísmo dominado absolutamente por las bajas pasiones y los placeres terrenales³. Esta influyente tradición patrística⁴ arraigó fuertemente en el cristianismo occidental, constituyendo la principal herencia ideológica de la literatura antijudía tardoantigua⁵. Numerosos autores asumieron que el cumplimiento de las exigencias ascéticas iba acompañado de una férrea oposición a la religión judía, pero, por su acusado rigorismo, destacó especialmente el presbítero Eutropio, a pesar de no encontrarse entre los más conocidos de la época.

Genadio de Marsella atribuye a un presbítero llamado Eutropio la redacción de dos cartas doctrinales dirigidas a sendas hermanas que habían sido desheredadas por su padre (Geroncio) como represalia por su decisión de abrazar la

¹ L. LUCAS, *The Conflict between Christianity and Judaism. A Contribution to the History of the Jews in the Fourth Century* (trad. A. J. Wells), Aris & Phillips, Warminster, 1993 (= Berlín, 1910), pp. 23-29.

² Es cierto que hubo dentro del judaísmo algunos impulsos hacia el celibato y el ascetismo, pero siempre tuvieron un carácter marginal y minoritario: *vid.* P. VAN DER HORST, «Celibato en el Judaísmo Antiguo», *Sefarad*, 62, 2002, pp. 85-98 (= «Celibacy in Early Judaism», *Revue Biblique*, 109, 2002, pp. 390-402).

³ Según L. LUCAS, el comportamiento ascético generaba una «energía fanática» que sólo encontraba salida en la hostilidad contra diversas expresiones religiosas que, como el judaísmo, no compartían sus mismas exigencias: «this concentrated fanatical energy was unleashed against Judaism, the evil incarnate for the Christian ascetic ideal, the steadfast enemy of the embracing and unifying religious principle of the Church» (L. LUCAS, *op. cit.*, p. 29).

⁴ L. LUCAS (*op. cit.*, pp. 26ss.) centró su investigación en el pensamiento de los padres de la Iglesia más influyentes de la época, tales como Teodoro de Ciro, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán, Jerónimo o Agustín de Hipona. Yo mismo he estudiado recientemente la influencia ascética en la polémica antijudía de Jerónimo: *vid.* R. GONZÁLEZ SALINERO, *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 203-210.

⁵ Sobre esta literatura *vid.* en general R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*, Trotta, Madrid, 2000; G. GARDENAL, *L'antigiudaismo nella letteratura cristiana antica e medievale*, Morcelliana, Brescia, 2001.

vida religiosa⁶. J. Madoz las identificó de manera convincente con las cartas pseudo-jeronimianas *De contemnenda haereditate* (PL 30, cols. 45-50) y *De vera circumcissione* (PL 30, cols. 188-210), ambas redactadas entre el 412 y el 415. Gracias a su reveladora investigación le fue, además, restituido el tratado *De similitudine carnis peccati* (PLS 1, cols. 529-556)⁷. P. Courcelle añadió a su producción literaria, de carácter eminentemente ascético, la obra conocida bajo el título de *Ad amicum aegrotum de viro perfecto* (PL 30, cols. 75-104 y PL 57, cols. 933-958), que hasta ese momento había sido adscrita erróneamente a Máximo de Turín⁸.

Sin embargo, apenas contamos con algún detalle biográfico significativo. Por sus propias cartas sabemos que era contemporáneo de Paulino de Nola, con el que probablemente mantuvo una prolongada relación de amistad⁹, y que su actividad literaria se sitúa entre el 394/5 y el 431¹⁰. Permanece en discusión, no obstante, el origen geográfico de Eutropio. Mientras que para unos investigadores habría que considerarlo hispano, para otros sería aquitano¹¹. Ciertamente, conocemos el nombre de una de las dos hermanas a las que dirigía su magisterio por vía epistolar: Cerasia. Algunos autores han llamado la atención sobre la circunstancia de que tal nombre era muy habitual en Hispania, unien-

⁶ Genadio, *De vir. ill.*, 49 (PL 58, col. 1087): *Eutropius presbyter scripsit ad duas sorores, ancillas Christi, quae ob devotionem pudicitiae, et amorem religionis exhaereditae sunt a parentibus, epistolas duas, in modum librorum consolatorias, eleganti et aperto sermone non solum ratione, sed etiam testimoniis Scripturarum munitas.*

⁷ Vid. J. MADOZ, «Herencia literaria del presbítero Eutropio (Genad., *De vir. ill.*, cap. XLIX)», *Estudios Eclesiásticos*, 16, 1942, pp. 27-54.

⁸ P. COURCELLE, «Un nouveau traité d'Eutrope prêtre Aquitain vers l'an 400», *Revue des Études Anciennes*, 56, 1954, pp. 377-390 (= en P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Études Augustiniennes, Paris, 1964³, pp. 303-317). Vid. E. DEKKERS, *Clavis patrum latinorum*, Brepols, Turnhout/Steenbrugge, 1995³, n^{os} 565-567 (pp. 197-198).

⁹ Eutropio, *De cont. haer.*, 4 (col. 48C): [...] *Istud sibi sepulcrum et Paulinus noster nuper ipse divitiis cum sua matrefamilias comparavit, qui conversatione [sic] saeculi morientes, a mundialibus operibus iam quiescunt [...]* *De cont. haer.*, 7 (col. 50A): [...] *Haec sunt itaque duo sepulcra, quae sibi et Paulinus vir singularis ad imaginem patriarchae sollicitissimus requisivit [...]*. Cfr. *De cont. haer.*, 5 (col. 49A). Vid. C. CONYBEARE, *Paulinus Noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 2. Según F. CAVALLERA, las menciones que hace Eutropio de Paulino se referían a la época temprana en la que éste acababa de convertirse y recibir el bautismo (año 390), pero en la que todavía no había alcanzado el sacerdocio (año 394): F. CAVALLERA, «L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IV^e-V^e s.)», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 24, 1948, p. 63. Sobre la fecha de ordenación de Paulino, vid. D. TROUT, «The Dates of the Ordination of Paulinus of Bordeaux and His Departure for Nola», *Revue des Études Augustiniennes*, 37, 1991, pp. 237-260.

¹⁰ Vid. H. S. EYMANN, *Eutropius Presbyter und sein Traktat «De simulatione carnis peccati»*, Peter Lang, Frankfurt am Main/New York, 1985, p. 105.

¹¹ Sin ningún indicio, G. de PLINVAL (en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1960, vol. IV, col. 1720) añadió también la posibilidad del norte de Italia.

do a esta apreciación otros argumentos para defender el origen hispano del presbítero, tales como el hecho de que los adopcionistas hubiesen utilizado con profusión los escritos de Eutropio, que la tradición manuscrita procediese del nordeste de la Península o que diversas citas de las cartas apareciesen en el Beato de Liébana¹².

En cambio, P. Courcelle sostenía que la tradición manuscrita de Eutropio procedía de un arquetipo conservado en la región de Moissac, Toulouse y Bordeaux y que la familiaridad con la que el autor hace mención de Paulino de Nola (*Paulinus noster*) haría pensar que serían compatriotas. Además, parece claro que el presbítero y Cerasia vivían en lugares diferentes, por lo que la probable nacionalidad de un personaje no tendría por qué llevarnos a aceptar cualquier coincidencia respecto al lugar en el que habitaba el otro. No hay duda de que las vírgenes destinatarias de las misivas de Eutropio vivían en Hispania. P. Courcelle ha supuesto incluso que, por afinidad del nombre y por razones de cercanía amistosa, Cerasia podría haber sido pariente de la esposa hispana de Paulino de Nola (Terasia)¹³. En cualquier caso, en *De similitudine carnis peccati* (redactado hacia el 417), su autor elogia la piadosa entereza con la que Cerasia había emprendido la misión de evangelización de los «salvajes» bárbaros de su tierra, cuya lengua autóctona conocía¹⁴, sin haber desfallecido

¹² J. MADDOZ, «La herencia literaria...», pp. 53-54; *Ibidem*, «Eutropio il presbitero», en *Enciclopedia cattolica*, G. C. Sansoni, Firenze, 1950, vol. V, col. 873; *Ibidem*, *Segundo decenio de estudios sobre patristica española (1941-1950)*, Fax/Aldecoa, Madrid/Burgos, 1951, pp. 83-86; G. MORIN, «Brillantes découvertes d'un jésuite espagnol et rétractation qui s'ensuit», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 38, 1942, pp. 411-417 (para quien, sin ningún fundamento o prueba concluyente, el Gerontio de Eutropio podría identificarse con el *comes Gerontius*, general del usurpador Constantino que en el 408 pasó con mercenarios bárbaros a Hispania y que terminaría por ser asesinado en el 411); T. AYUSO MARAZUELA, *La «Vetus Latina» Hispana, I. Prolegómenos*, CSIC, Madrid, 1953, p. 496; T. MORAL, «Eutrope», en R. AUBERT (dir.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris, 1967, vol. VI, col. 79; R. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana, II. Siglos IV-V*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, p. 72.

¹³ P. COURCELLE, «Un nouveau traité...», pp. 388-389 (= *Histoire littéraire...*, pp. 314-315). Esta suposición ha sido también admitida, aunque con ciertas reservas, por otros autores: A. MICHEL, «La culture en Aquitaine au V^e siècle: le témoignage d'Eutrope», *Annales du Midi*, 71, 1959, p. 115; H. S. Eymann, *Eutropius Presbyter...*, p. 118; A. HAMMAN, «Escritores de las Galias y de la Península Ibérica», en A. DI BERARDINO (dir.), *Patrología, III. La edad de oro de la literatura patristica latina* (trad. J. M. Guirau), BAC, Madrid, 1993 (= Roma, 1978), p. 609. Sin embargo, como acertadamente ha puntualizado M.^a G. BIANCO («Processi di cristianizzazione nella letteratura tra IV e V secolo», *Romanobarbarica*, 13, 1994-1995, p. 209, n. 16), no existen pruebas claras que evidencien alguna relación de parentesco entre Cerasia y Terasia. Con todo, es curioso que Eutropio ofrezca en su *De continentia haereditate* el mismo consejo a las dos hermanas vírgenes (es decir, la renuncia a emprender acciones legales para recuperar su herencia) que Paulino de Nola dio a Aper en su *Epistula* 1, 2-8.

¹⁴ Eutropio, *De sim. carn. pecc.*, col. 555: [...] *ethnicis uero et istis barbaris uestris non minus mente quam lingua, qui mortem putant idola non uidere, illa peculiariter exhibebas: sermone blando, et suo unicuique, dei nostri insinuare notitiam, et lingua barbara hebraicam adserere doctrinam* [...].

en ningún momento, a pesar de haber sido gravemente afectada por la epidemia que azotaba entonces el lugar¹⁵. Además, tal y como asegura el propio Eutropio, el trayecto que le separaba de Cerasia era bastante accidentado, lo que podría hacernos pensar en los Pirineos¹⁶. Según P. Courcelle, por tanto, existirían indicios más que suficientes para suponer que Eutropio era aquitano, aunque las hermanas a las que dirigió sus cartas y tratados fueran hispanas¹⁷.

No puede ignorarse que ambas posturas cuentan a su favor con sólidos argumentos y que la precariedad de la información de que disponemos no permite avanzar en nuestra certeza acerca del origen geográfico de Eutropio. En todo caso, cabría asumir sin reparo alguno que, tanto si era de origen hispano como aquitano, el ámbito cultural en el que se encontraba inmerso habría sido sustancialmente el mismo. Las múltiples relaciones entre ambas vertientes pirenaicas, especialmente durante los siglos IV y V, autorizan a considerar que ambas zonas habrían tenido, en palabras de P. C. Díaz Martínez, «parámetros culturales comunes», particularmente en lo que se refiere al desarrollo del monacato occidental y a la paulatina infiltración en el ámbito social de los ideales ascéticos¹⁸.

La práctica del ascetismo había penetrado en la aristocracia hispana (como en la gala) de forma extraordinaria ya a finales del siglo IV¹⁹. Como muy oportu-

P. COURCELLE (*Histoire littéraire...*, p. 112, n. 6) pensaba que Eutropio podía estar haciendo referencia en este texto a los «paganos de Galicia». Aunque H. S. EYMANN (*Eutropius Presbyter...*, p. 123; *ibidem*, «Ein Trost-Traktat des Eutropius von Aquitanien», *Erbe und Aufrag*, 63, 1987, p. 260) creía que el presbítero se refería a los suevos, prácticamente ningún autor moderno duda de que se trate de los pueblos vascos. Sobre el particular, *vid.* S. MARINER, «La difusión del cristianismo como factor de latinización», en D. M. PIPPIDI (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, «Les Belles Lettres», Bucarest/Paris, 1976, pp. 274-275.

¹⁵ *Vid.* F. CAVALLERA, *loc. cit.*, p. 64; H. S. EYMANN, *Eutropius Presbyter...*, p. 119; *Ibidem*, «Ein Trost-Traktat...», p. 260; M.^a G. BIANCO, *loc. cit.*, pp. 209-210. En realidad, su tratado *De similitudine carnis peccati* se articula en torno al tópico clásico de la *consolatio mortis* (H. S. EYMANN, «Ein Trost-Traktat...», p. 262).

¹⁶ Eutropio, *De cont. haer.*, 1 (col. 45C): *Cuncti mei sensus affectu vobis vacant, etsi interim loco segregor [...]. De perf. hom., praef.* (col. 75D): [...] *facilius esse debuerit ad te reverti, quam gentilitate cogitare: et melius vel difficillimi itineris laborem perpeti, quam conspectus tui tam pretiosa visione fraudari [...].*

¹⁷ P. COURCELLE, «Un nouveau traité...», p. 388 (= *Histoire littéraire*, p. 315), quien resalta además que Eutropio era un nombre propio muy habitual en Aquitania. De la misma opinión es, entre otros, H. S. EYMANN, («Eutropius aus Aquitanien. Ein wiederentdeckter Kirchenschriftsteller der 5. Jahrhunderts», *Kairos*, 28, 1986, pp. 61ss.).

¹⁸ P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, «Monacato y ascetismo en Hispania en los siglos V-VI», en *XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1994, p. 374. *Cfr.* M. SOTOMAYOR Y MUÑOZ, «La Iglesia en la España romana», en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España, I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, BAC, Madrid, 1979, p. 285.

¹⁹ J. M.^a FERNÁNDEZ CATÓN, *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV*, Archivo Histórico Diocesano, León, 1962, p. 61.

tunamente ha señalado algún autor, la idea ascética de la vida piadosa fue apoyada «por una parte de la aristocracia occidental cristianizada, que encontraba en el retiro ascético un paralelismo con el *secessus in villam* que venían practicando, y del que participaban también sus colegas paganos»²⁰. Tales ideales enraizaron especialmente entre las mujeres de posición acomodada²¹, como parece ser el caso de las vírgenes a quienes van dirigidas las cartas de Eutropio o de aquellas otras para las que Baquiario había actuado como intermediario en su mutua correspondencia, respecto de las cuales, por los datos que se desprenden de sus dos únicas epístolas conservadas (*Nisi tanti minis...* y *Quamlibet sciam sacerdotali...*)²², no existe ninguna duda de que poseían la condición de matronas cristianas de alto rango y notable prestigio social²³. J. M.^a Fernández Catón puntualiza que, por medio de estas cartas, «se comprueba una vez más la existencia de estas damas aristocráticas dedicadas a la vida ascética y sus mutuas y frecuentes relaciones con otros ascetas, de quienes recibían sus orientaciones para ejercitarse en la piedad»²⁴. De hecho, en modo alguno debería extrañarnos que, con la considerable difusión de los ideales ascéticos en los ámbitos más profundamente cristianizados de la alta sociedad occidental, apareciesen mujeres instruidas que leían, escribían y copiaban textos de carácter espiritual²⁵.

²⁰ P. C. DÍAZ MARTÍNEZ, «La recepción del monacato en Hispania», *Codex Aquilarensis*, 5, 1991, p. 133.

²¹ Vid. en general E. A. CLARK, «Authority and Humility. A Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism», *Byzantinische Forschungen*, 9, 1985, pp. 17-33 (= E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1986, pp. 209-228); F. E. CONSOLINO, «Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente», en A. GIARDINA (ed.), *Società romana e impero tardoantico, I. Istituzioni, ceti, economie*, Laterza, Bari, 1986, pp. 273-306; *Ibidem*, «Il monachesimo femminile nella Tarda Antichità», *Codex Aquilarensis*, 2, 1989, pp. 33-45; M. SERRATO GARRIDO, *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1993, pp. 53ss.; S. CARRASQUER PEDRÓS, *Primeras madres occidentales (ss. I-VIII). Génesis, historia sociocultural, espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, p. 252.

²² G. MORIN, «Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400, I. Deux lettres mystiques d'une ascète espagnole», *Revue Bénédictine*, 40, 1928, pp. 289-310 (reeditadas por A. HAMMAN, en *PLS* 1, 1958, cols. 1035-1044). Vid. en A. DI BERARDINO, *Patrología III...*, p. 675; V. BURRUS y T. KEEFER, «Anonymous Spanish Correspondence; or the Letter of the «She-ass»», en R. VALANTASIS (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2000, pp. 330-339, donde incluye además una traducción inglesa de la segunda carta, *Quamlibet sciam sacerdotali...* (pp. 333-338). Existe, a su vez, una traducción inglesa de la primera carta (*Nisi tanti minis...*) en M. THIÉBAUX, *The Writings of Medieval Women*, Garland, New York, 1987, pp. 57-62.

²³ Vid. J. M.^a FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, pp. 61-63.

²⁴ *Ibidem*, p. 63.

²⁵ Vid. en general Ph. ROUSSEAU, «Learned Women' and the Development of a Christian Culture in Late Antiquity», *Symbolae Osloenses*, 70, 1995, pp. 116-147; K. HAINES-EITZEN, *Guardians of Letters. Literacy, Power, and Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 48ss.

Ahora bien, estas estrechas relaciones entre ascetas (continentes, confesores y vírgenes) no siempre fueron vistas con buenos ojos por la jerarquía eclesiástica. Desconocemos en qué modo pudo haber afectado a Eutropio y «sus» piadosas pupilas el canon sexto del Concilio I de Toledo (de los años 397/400), según el cual quedaba prohibida toda familiaridad entre vírgenes dedicadas a la religión y varones, aun cuando éstos fuesen conocidos por su reputada santidad²⁶. Porque, en efecto, existía el grave peligro de que dichas relaciones llegasen a tal extremo que terminaran por convertirse en «convivencia sospechosa», es decir, que surgiesen «falsas vírgenes» (*agapetae* o *subintroductae*) que, bajo pretexto de fortalecer el mutuo voto de castidad, cohabitasen abiertamente con clérigos²⁷. No es casualidad que, en este sentido, el propio Eutropio aludiese a la mala reputación que la sociedad en general atribuía a los ascetas, una prueba más de superación que habría de servir a sus resueltas seguidoras para fortalecer su profunda convicción de llegar a una vida absolutamente piadosa²⁸.

Sin embargo, nada indica (ni siquiera su extremo rigorismo) que nuestro presbítero defendiese un aleccionamiento ascético alejado de la ortodoxia y los parámetros tradicionales admitidos para quienes aspirasen a alcanzar una vida cristiana de renuncia y retiro espiritual. El ejemplo de los padres del desierto y el magisterio de Ambrosio de Milán y especialmente de Jerónimo, incidirán de manera decisiva en el pensamiento y la acción pastoral de Eutropio²⁹. Por otro lado, la impulsiva lucha que mantiene en su tratado *De similitudine carnis peccati* contra maniqueos y, aunque en menor medida, también contra los priscilianistas³⁰, parece librarle de cualquier sospecha respecto a su comportamien-

²⁶ Conc. I Toledo, c. 6: *Item ne qua puella Dei aut familiaritatem habeat cum confessore aut cum quolibet laico siue sanguinis alieni, aut conuiuium sola, nisi ubi sit seniorum frequentia aut honestorum aut uiduarum honestarumque, ubi honeste confessor quilibet cum plurimorum testimonio conuiuium interesse possit; cum lectoribus autem in ipsorum domibus non admittendas penitus nec uidendas, nisi forte si consanguinea soror sit uel uterina* (G. MARTÍNEZ DÍEZ y F. RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana, IV. Concilios galos, concilios hispanos: primera parte*, CSIC, Madrid, 1984, pp. 330-331).

²⁷ Vid. J. M.^a FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, pp. 59-60; S. CARRASQUER PEDRÓS, *op. cit.*, pp. 255-256. Sobre el origen neotestamentario de esta problemática cuestión (*I Cor 7*, 36-38), vid. H. ACHELIS, *Virgines Subintroductae. Ein Beitrag zum VII Kapitel des I. Korintherbriefs*, J. C. Hinrichs, Leipzig, 1902. Cfr. F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949, esp. pp. 91-92 y 463-465.

²⁸ Eutropio, *De perf. hom., praef.*, 9-11 (cols. 89D-93A). Vid. M. MARCOS, «Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania», en J. SANTOS y R. TEJA (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Universidad del País Vasco, Vitoria/Gasteiz, 2000, p. 223.

²⁹ A. MICHEL, *loc. cit.*, pp. 122-123; G. DE PLINVAL, *loc. cit.*, col. 1730.

³⁰ Sobre el pensamiento teológico que se desprende de este tratado, vid. L. TRIA, *De similitudine carnis peccati. Il suo autore e la sua teologia*, Pontificia Universitatis Gregoriana, Roma, 1936.

to doctrinal³¹. Preconiza el sacrificio por medio de continuas vigiliias, la austeridad en los alimentos y el vestido, la renuncia a los bienes materiales (que deberían ser compartidos con el prójimo³², aunque no establece el modo en que esta exigencia debía ponerse en práctica) y el abandono definitivo de la cultura clásica³³, a pesar de que su conocimiento de la retórica y filosofía antiguas no parecía ser del todo desdeñable³⁴. Aunque no dedicó de manera monográfica ninguna obra a la defensa de la virginidad, en ningún momento dejó de estar presente en sus escritos. Es más, en uno de sus tratados considera incluso que la promesa de la virginidad por amor a Cristo poseía igualmente valor matrimonial. La virgen piadosa a la que dirige sus consejos no debía preocuparse por la enfermedad, obsesión permanente de los pecadores, pues, mientras que la destrucción de la carne la llevaría a la presencia de su esposo, a éstos les conduciría ante el implacable tribunal de un severo juez. La joven piadosa debía asumir con dicha su traslado al «tálamo del cielo», ya que evitaría, sin duda, la tenebrosa cárcel infernal, reservada únicamente a los *iniusti*³⁵.

³¹ Por su parte, M. SOTOMAYOR Y MURO (*loc. cit.*, p. 286) sostiene que «la ascética de Eutropio es rígida y severa, con cierta tendencia casi pelagiana, aunque defendiendo claramente la transmisión del pecado original y de sus malas consecuencias». No habría que olvidar que, como advierte P. C. DÍAZ MARTÍNEZ («Monacato y ascesis...», p. 377), «monacato y ascesis se vieron, aun a principios del siglo V, profundamente influidos en su evolución por el fenómeno priscilianista, que generó un sentimiento de sospecha sobre cualquier práctica cristiana que no se atuviese a las formas de la ortodoxia sumisas a las estructuras jerárquicas episcopales».

³² Eutropio, *De perf. hom.*, 2 (col. 78C): [...] *nihil apud se habere quasi suum, sed omnia sua cum omnibus iudicare communia* [...]; cfr. *De perf. hom.*, 10 (cols. 91A-92A).

³³ Eutropio, *De perf. hom.*, 3 (col. 79B): [...] *Separati itaque a sapientia mundiali, quae universa, aut fortuitis, aut atomis ascribit, divinis meditationibus sublimati, et ab illis, qui aut materiam semper fuisse dixerunt, Deumque tantum artificem rerum voluerunt* [...]. M. MARCOS, *loc. cit.*, p. 223.

³⁴ Vid. A. MICHEL, *loc. cit.*, pp. 117ss. No obstante, es curioso observar cómo Eutropio utiliza a Virgilio en sentido cristiano, habilitando de esta manera la lectura (si bien intencionadamente tergiversada) de un autor profano (vid. H. SAVON, «Béatitudes virgiliennes et pensée apocalyptique à la fin du quatrième siècle», *Latomus*, 42, 1983, p. 862). De hecho, era habitual en la literatura patristica la transformación de los valores culturales de la tradición clásica en principios morales compatibles con el monoteísmo y la doctrina cristiana (vid. G. DORIVAL, «La mutation chrétiennes des idées et des valeurs païennes», en *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire, Littérature, Théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, pp. 275-294). A través de esta vía, los autores cristianos lograron de alguna forma compaginar los ideales ascéticos con la filosofía grecorromana de honda raigambre filantrópica. «Ce faisant —afirma G. DORIVAL (*loc. cit.*, p. 294)—, les Pères se sont faits les propagandistes de nouveaux comportements, notamment ascétiques et philanthropiques».

³⁵ Eutropio, *De sim. carn. pecc.*, col. 530: [...] *Nec sane mireris, cur tantus terror adfecerit iniustos, intellegens quod alia tua ratio in hac aegritudine fuit, alia peccantium: tibi dissolutio carnis sponsi tui erat redditura praesentiam, illis iudicis sui inlatura censuram. Tu ducendam te ad caelestes thalamos laetabaris, hii rapiendos se ad infernum carcerem suspirabant. Te loca siderea et lucis aeternitate radiantia prouocabant, hos baratri tenebrarum et poenarum sine fine destinatio terrebat. Tibi dicendum erat: Veni, proxima mea, columba mea, speciosa mea [Cant 2, 13-14]; illis: Discedite a me, operarii iniquitatis, quia non noui uos [Lc 13, 27] [...]* (vid. J. M.^a FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*,

En definitiva, Eutropio exhorta a desligarse totalmente del mundo y a resistir sus peligrosos atractivos, confiando en las promesas de vida eterna para quienes seguían el camino de Cristo, cuya persona ocupa un lugar central en sus escritos, bien provistos, por otra parte, de citas y alusiones bíblicas³⁶. En este contexto teológico es donde debe situarse su interpretación del rito de la circuncisión y, en general, su polémica antijudía. No en vano, todos los ejemplos bíblicos a los que acude para ilustrar el significado del concepto de «circuncisión espiritual» (José huyendo desnudo de la casa del faraón, Moisés huyendo de Egipto, Jacob huyendo de la casa de su suegro, etc.), aluden de forma evidente a su identificación con el tópico ascético de la *fuga mundi*³⁷.

En su primera carta dirigida a Cerasia y a su hermana, Eutropio incluyó en su defensa del ascetismo como el más alto ideal cristiano una rápida mención del significado de la «verdadera circuncisión». Aseguraba que, con su renuncia al mundo, ambas hermanas la estaban ya practicando de hecho³⁸: «en verdad, esto es circuncidar la naturaleza, lo que los judíos guardan en la imagen pero no en la realidad; esto es circuncidar con cuchillo de piedra»³⁹, es decir, con la piedra angular que, para éstos, era Cristo⁴⁰. Abrahán ya había dado pruebas de conocer la verdadera circuncisión al disponerse a sacrificar, por mandato divino, a su propio hijo (*Gn 22*), de la misma forma que los hijos de Zebedeo la habían observado cuando renunciaron a todas las comodidades y riquezas por seguir a Cristo⁴¹.

Desconocemos el contenido de la carta de respuesta que, con toda probabilidad, las vírgenes ascetas harían llegar a su mentor espiritual, pero, a juzgar por las palabras de Eutropio⁴², es muy posible que en ella le hubiesen expresado algún tipo de desconcierto respecto a la rápida y oscura alusión que había

p. 55). Sobre el ideal de la virginidad y la absoluta renuncia a la sexualidad entre las damas cristianas que abrazaban el ascetismo, *vid.* en general V. BURRUS, «Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity», *Journal of Feminist Studies of Religion*, 10, 1994, pp. 27-51; S. ELM, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 1996 (= 1994), pp. 25-59.

³⁶ *Vid.* M. SOTOMAYOR Y MURO, *loc. cit.*, p. 286. Sobre la «antropología soteriológica» de Eutropio, *vid.* H. S. EYMANN, «Ein Trost-Traktat...», pp. 262-264.

³⁷ *Vid.* A. BARCALA MUÑOZ, *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos, I. Siglos IV-V*, Aben Ezra, Madrid, 2003, p. 221.

³⁸ Eutropio, *De cont. haer.*, 3-4 (cols. 47A-C). *Cfr.* Eutropio, *De ver. circ.*, 2 (col. 189B).

³⁹ Eutropio, *De cont. haer.*, 3 (col. 47A): [...] *Hoc est vere circumcidere naturam, quod Iudaei forma, et non veritate custodiunt: et circumcidere cultro petriano [...]*.

⁴⁰ B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-Christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*, Études Augustiniennes, Paris, 1973 (= Basel, 1946), p. 50.

⁴¹ Eutropio, *De cont. haer.*, 4 (cols. 47CD y 48B). *Vid.* A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 217.

⁴² Eutropio, *De ver. circ.*, 3 (col. 190B): [...] *quam dum loquar impende patientiam, ut quae circumcisionem illam in vita tua non esse credebas, nunc vitam tuam in illa circumcisione conspicias [...]*.

hecho al concepto de la verdadera circuncisión en su primera misiva. No puede descartarse que, por su condición femenina, hubiesen pensado que este rito judaico no les concernía en absoluto⁴³. En todo caso, Eutropio decidió entonces escribir una nueva carta en la que, de manera más extensa y detallada, tratara el tema para mayor provecho espiritual de sus destinatarias⁴⁴.

Tal y como sucedía con el resto de las prescripciones de la Ley judía, la circuncisión carnal había sido abolida con la llegada de Cristo y, por tanto, Eutropio consideraba que no sólo era totalmente inútil, sino incluso perjudicial para quienes pretendían llevar una vida verdaderamente cristiana⁴⁵. Siguiendo la tradición patrística, afirmaba que «de igual forma que los que nacían carnalmente en el mundo eran circuncidados de manera carnal según la Ley, así los que ahora eran engendrados a partir del Verbo por los reinos de los cielos son circuncidados del mundo por medio del Verbo»⁴⁶. Sin embargo, la desaprobación cristiana del rito judaico, siendo éste el signo con el que se sellaba la antigua Alianza, entrañaba para Cerasia y su hermana una posible contradicción respecto a la voluntad divina. De ahí que Eutropio se viese obligado a ofrecer una explicación de su singular valor enigmático.

[...] Me has propuesto –afirma– comentar contigo por qué no se realiza en el dedo, en la oreja o en cualquier otra parte del cuerpo la circuncisión de los judíos, que carecería por completo de sentido de no haber sido imaginada por Dios. Pues te digo que Dios no hace nada sin razón: en él no puede haber nada por casualidad, como dicen las gentes, ni nada de capricho de la fortuna. Están ciegos, pues, quienes creen que ésta tiene

⁴³ Vid. H. SAVON, «Le prêtre Eutrope et la «vraie circoncision»», *Revue de l'Histoire des Religions*, 199, 1982, p. 385; A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 218. Ahora bien, no existe ninguna evidencia que nos induzca a suscribir la opinión de este último autor, según la cual estas circunstancias nos podrían estar advirtiendo de que algunos cristianos (e incluso comunidades) debieron de considerar que la circuncisión era algo extraño y arbitrario, anacrónico y ajeno a sus preocupaciones. Es innegable, sin embargo, que «sus pastores pusieron gran empeño en darle un nuevo contenido y un sentido espiritual acordes con la interpretación alegórica del AT y con las nuevas tendencias ascéticas de sus fieles» (*ibidem*). Si tal fue la reacción de la jerarquía eclesiástica, huelga decir que obedeció a razones apremiantes, es decir, a la necesidad urgente de confutar cualquier peligrosa influencia procedente del judaísmo sobre las comunidades cristianas.

⁴⁴ Eutropio, *De ver. circ.*, 1 (cols. 188D-189A): *Superiore epistola quam ex me consultatio vestra deprompsit, quam et ad tuum et sororis tuae nomen misi, rationem circuncisionis rapide transcurri, quoniam procinctus itineris mei, in quo confecta est, non solum ei limam nitoris, verum etiam perfectionem operis invidit, licet me et illa terreant quae limantur [...]*. Sobre la tradición manuscrita de esta epístola y su inclusión en las primeras ediciones impresas de las cartas de Jerónimo, vid. H. SAVON, «Le De vera circuncisione du prêtre Eutrope et les premières éditions imprimées des Lettres de saint Jérôme», *Revue d'Histoire des Textes*, 10, 1980, pp. 165-195 (esp. pp. 166-167).

⁴⁵ H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 393; A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 218.

⁴⁶ Eutropio, *De ver. circ.*, 9 (col. 197B): [...] *quoniam sicut qui carnaliter nascebantur in mundo, carnaliter circumcidantur in lege: ita qui nunc ad caelorum regna generantur ex verbo, per verbum circumciduntur a mundo [...]*.

algo de poder. Es Dios, por el contrario, el que es en sí mismo la razón, de modo que no ha hecho nada sin plena justificación y así tampoco ha mandado al hombre hacer nada que no esté justificado [...]»⁴⁷.

Existía, según él, una explicación etimológica del nombre con el que se conocía el miembro a circuncidar que arruinaría el valor meramente físico de la circuncisión judía. Este miembro, asegura, era llamado por los griegos *physis* y por los latinos *natura*, mostrándose ambos términos equívocos, puesto que podían designar tanto a las «partes naturales» como a la «naturaleza» en un sentido filosófico⁴⁸. Si, en efecto, Dios no hizo nada sin razón, como demuestra la armonía de la creación⁴⁹, es de suponer que no instituyó tampoco de forma caprichosa un signo que fuese tan oscuro y ambiguo. Si eligió para la circuncisión aquella parte del cuerpo más secreta y oculta fue porque representaba la «imagen de la auténtica verdad» (*imago rationem habuit geminae ueritatis*)⁵⁰, es decir, «que no hiciésemos nuestras obras ante los hombres, sino en lo oculto, ante él sólo, que es el único para quien no hay nada oculto y que sabemos que es el único que premia las buenas obras»⁵¹.

Sin embargo, la ocultación de la circuncisión carnal respondía también a otras razones. Según Eutropio y la tradición patrística, el *signaculum* de los judíos demostraba ser un signo de su condenación y, a la vez, debido a que se mantenía siempre oculto, una huella imborrable de su vergüenza⁵². Realmente, suponía un absurdo el hecho de que aquello que precisamente debía dejarse con orgullo al descubierto, se escondiese debajo de la ropa⁵³. De hecho, para algunos

⁴⁷ Eutropio, *De ver. circ.*, 2 (col. 189BC): [...] *mihi tamen propositum est illud tecum loqui, quare non in digito, non in aure, aliave corporis parte fiat circumcisio Iudaeorum, quae utique sine ratione esse diceretur, si a Deo inventa non esset. Nihil enim sine ratione fit per Deum: nihil casibus, ut gentes loquuntur, fortuitis, nihil denique fortunae in illo temeritati licet. Ipsi enim caeci sunt, qui illam putant habere aliquid potestatis. Deus autem, qui ipse ratio est, ut nihil non plena ratione formavit: ita nihil ab homine fieri sine ratione mandavit [...]*. Traducción castellana de A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 222. Vid. B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt...*, p. 49; H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 381.

⁴⁸ Eutropio, *De ver. circ.*, 2 (col. 190A).

⁴⁹ Eutropio, *De ver. circ.*, 2 (col. 189CD).

⁵⁰ Eutropio, *De ver. circ.*, 2-3 (cols. 189CD y 190B). Sobre esta argumentación, vid. H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», pp. 386-388.

⁵¹ Eutropio, *De ver. circ.*, 3 (col. 190B): [...] *ne iustitiam nostram coram hominibus faceremus, sed in occulto coram eo solo, cui soli nihil occultum est, et quem solum remuneratorem bonorum novimus esse factorum [...]*. Traducción de A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 222. Vid. J. MADOZ, «La herencia litararia...», pp. 33-34 y 43; B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt...*, p. 49; A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 219.

⁵² Numerosas referencias en H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», pp. 381ss.

⁵³ Eutropio, *De ver. circ.*, 2-3 (cols. 190A-191C). Vid. B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt...*, p. 50; H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», pp. 386 y 389; R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano...*, p. 175.

autores cristianos, resultaba una paradoja marcar con un signo de reconocimiento la parte del cuerpo que la decencia obligaba a tapar con esmero. De ahí que, con frecuencia, este signo oculto del judaísmo apareciese opuesto al signo cristiano de la cruz que, como se decía, se trazaba en la frente a la vista de todos. En la *Alercatio Ecclesiae et Synagogae*, un texto anónimo de finales del siglo V, la figura de la Iglesia increpa a la Sinagoga de la siguiente forma:

[...] Luego ves que no recibiste la circuncisión en señal de salvación, sino más bien como signo del pudor y de la vergüenza. Pues, ¿crees que el [verdadero] signo es el que está cubierto con un vestido, el que está oculto por el pudor, el que no se enseña por vergüenza [...]? Pero mi pueblo, llevando en la frente el signo de la salvación, defendió con la pública libertad a todos los hombres, varones y mujeres, portando el casto y sagrado signo de la cruz⁵⁴.

Por ello, para Eutropio «ésta es la gloria de la circuncisión oculta: ésta, la de las partes pudendas para la vista de los demás, pero no vergonzosas para nosotros en nuestro cuerpo; éste es el testimonio glorioso que se jactaban de odiar aquéllos que desean amarlo cuando se convierten. Por tanto, debemos ser judíos no manifiestamente en la carne, sino en lo oculto del corazón; no en la letra, sino en el espíritu»⁵⁵. En realidad, esconder la verdadera circuncisión supondría cubrir su justicia con el vestido de la locura⁵⁶. Sólo con la circuncisión de la naturaleza, y no con la del cuerpo, el Señor se mostraría plenamente satisfecho:

Pero todos los libros del Antiguo Testamento están llenos de ejemplos de que no es en la amputación de no sé qué miembro, sino en la circuncisión de nuestra naturaleza en lo que se complace el Señor [...]»⁵⁷.

⁵⁴ *Alt. Eccl. et Syn.*, 252-267 (CCL 69A, pp. 34-35): [...] *Uides ergo te non accepisse in signum salutis circumcissionem sed in signo potius pudoris et turpitudinis. Nam putas signum esse illud quod uestitu tegitur, quod pro pudore celatur, quod pro uerecundia non profertur [...]?* *Populus autem meus signum salutis in fronte gestando totos homines, uiros ac mulieres, de alto signaculo casta, de sublimibus et pudica libertate defendit.* Cfr. Agustín, *Serm.*, 160, 6 (PL 38, col. 876). Vid. R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano...*, p. 175.

⁵⁵ Eutropio, *De ver. circ.*, 3 (col. 190C): [...] *Haec est gloria circumcissionis occultae: haec partem uerecundae illis ad videndum, nobis in nostro corpore non uerecundae: hoc testimonium gloriosum cum conuersi amare cupiunt, quos odisse gaudebant. Unde non in carne palam, sed in occulto cordis Iudaei esse debemus, non littera, sed spiritu [...].*

⁵⁶ Eutropio, *De ver. circ.*, 3 (col. 190B): [...] *Nam hic nostra circumcisio non uidetur: quoniam stultitiae uelamine uelut ueste tegitur mundiali [...].* Cfr. *De ver. circ.*, 9 (col. 197BC).

⁵⁷ Eutropio, *De ver. circ.*, 14 (col. 202A): *Sed pleni sunt omnes libri, plena exemplorum uetustas, quod non praesectione nescio cuius membri, sed natura nostrae circumcissione Dominus delectatur [...].* Cfr. *De ver. circ.*, 10 (col. 198A); 20 (col. 208A); *De cont. haer.*, 3 (col. 47A). Vid. H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 390.

Precisamente bajo estas características fue asumida por Abrahán y los patriarcas, Moisés, Job, Rut (que renunció a su tierra⁵⁸), José, Josué, Juan Bautista, el anciano Simeón, los Magos, etc. Aunque en su mayoría estos personajes habían recibido la circuncisión «según la carne», todos ellos se distinguieron por haber alcanzado la perfección espiritual a través de la observancia escrupulosa de las virtudes⁵⁹. «De este modo —afirma Eutropio—, Abrahán designa en la carne lo que realizaba en espíritu y por el nombre de la carne entiende la realidad de la circuncisión, expresada no por este signo de la carne, sino por el signo de la fe»⁶⁰.

Así pues, la circuncisión dejaba de ser un rito absurdo desde el momento en que abandonaba su sentido literal en favor de su significado alegórico y, por tanto, desde el instante en que se asumía como una «figura» de renuncia al mundo y a sus pompas⁶¹.

De esta verdad se ha alejado la forma de la circuncisión judía: ésta era figura del hombre, no del miembro. Así quiso Dios que nuestra naturaleza fuese desnudada para que no ardiese en nosotros el deseo, o transpirase la ambición, o dominase el afecto carnal, sino que nos amputasen todos los prepucios el amor de Dios y el menosprecio de las cosas presentes [...]»⁶².

⁵⁸ Rut constituía un valioso ejemplo de mujer que, a pesar de proceder de un pueblo incircunciso, siguió piadosamente la fe de Abrahán hasta tal punto que se la llamaría madre de los profetas y reyes judíos (Eutropio, *De ver. cir.*, 12, col. 200CD). Según J. MADDOZ («La herencia literaria...», p. 46), «en el *De vera circuncisione*, lo mismo que en el *De similitudine carnis peccati*, se alega el hecho de que alienígenas incircuncisos se introdujeran en la estirpe judaica: en aquél, para probar que lo único que vale es la circuncisión espiritual; en éste, como un documento experimental de que Jesucristo tomaba la carne pecadora de Adán».

⁵⁹ Eutropio, *De ver. cir.*, 11ss. (cols. 199B y ss.). Vid. F. CAVALLERA, *loc. cit.*, pp. 68-69; H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», pp. 394-395, quien destaca la omisión de Abel, Seth, Enoch o Noe, ejemplos habitualmente citados por el resto de los autores patristicos.

⁶⁰ Eutropio, *De ver. cir.*, 11 (col. 198D-199A): [...] *Sic Abraham designat in carne quod exercebat in mente, et per nomen membri velut virtutem circuncisionis intelligit, non per hoc signum exprimens carnis: sed signum fidei* [...]. Traducción de A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 225.

⁶¹ Eutropio, *De ver. cir.*, 9 (col. 197B): [...] *Sic namque dicimus abrenuntiare nos mundo et pompis eius, quoniam quidquid est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum est, et ambitio saeculi, quae non est a Patre [I Jn 2, 16]. Illa ergo promissio et circuncisio est, quam non patimur ut servi, sed exhibemus ut liberi: nec postquam nati fuerimus celebramus, sed ut renascimur offerimus* [...]. Vid. A. MICHEL, *loc. cit.*, p. 116; H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 382.

⁶² Eutropio, *De ver. cir.*, 11 (col. 199BC): [...] *Ab hac veritate, forma Iudaicae circuncisionis admissa est: haec nominis erat figura, non membri. Sic naturam nostram Deus voluit denudari, ut non in nobis aut cupiditas arderet, aut ambitio sudaret, aut affectus carneus praemineret, sed ab omnibus praeputiis nos Dei amor et praesentium contemptus exueret* [...]. Traducción de A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 225.

La verdadera circuncisión habría de ser entendida, siguiendo a la mayoría de los padres de la Iglesia⁶³, como la circuncisión del corazón o circuncisión espiritual que, a diferencia de la judía, procuraba la salvación eterna. De ella estarían ausentes tanto las ardientes pasiones⁶⁴, como los afectos del corazón humano. De ahí que Eutropio considerase conveniente desligarse, incluso, de cualquier lazo familiar. La aspiración a la perfección espiritual exigiría la renuncia total «a las diversiones, al juego, a los banquetes y a casi toda conversación familiar»⁶⁵. En este sentido, los prepucios que habrían de ser radicalmente cercenados representarían figuradamente las *naturae superflua*⁶⁶, es decir, toda clase de vicios, tales como el deseo, la murmuración, la idolatría, la ambición, la concupiscencia o la codicia⁶⁷.

Por tanto, no puede negarse que en Eutropio los ideales ascéticos estaban estrechamente vinculados a su polémica antijudía. Ahora bien, H. Savon sostuvo que en ningún momento el presbítero pretendió armar ideológicamente a Cerasia y a su hermana contra la religión judía, ya que su carta *De vera circuncisione* estuvo principalmente consagrada a la propaganda ascética⁶⁸, y

⁶³ Referencias en H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 300.

⁶⁴ Eutropio, *De ver. circ.*, 21 (col. 209BC). Vid. H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 400.

⁶⁵ Eutropio, *De ver. cir.*, 20 (col. 208D): [...] *Obterendae sunt omnes animi voluptates, reliquenda studia delectationum, quoniam hic circuncisionis est veritas, non figura. Nitendum in summa, ut cinctis naturalibus amputatis, conversatio nostra tendat ad caelum, ubi Christi est ad dexteram Dei. Quod ita verum erit, si ludi, si iocus, si convivium, si sermo pene familiarium deserantur [...]*. Vid. H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 385; U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *op. cit.*, p. 73; G. DE PLINVAL, *loc. cit.*, col. 1730 (quien pensaba que, sobre este particular, Eutropio adolecía de la influencia de las doctrinas austeras pelagianas). Según M. MARCOS (*loc. cit.*, pp. 222-223), estas exigencias «muestran hasta qué punto los ascetas de la iglesia de Occidente permanecen en la vida social, teniendo muy a menudo como marco el ámbito familiar».

⁶⁶ Eutropio, *De ver. circ.*, 9 (col. 197C): [...] *Praeputia itaque quae Adam transgressor acquirit, per subiectionem coelestis obedientiae respuentes, natura circumcidimus vitiorum, et per unam corporalis membri formam, omnes exercentes in praeputium sensus persequimur ac truncamus. Non enim naturam, sed naturae superflua resecamus: scientes, quoniam quidquid amplius est, a malo est [...]*.

⁶⁷ Eutropio, *De ver. circ.*, 13 (col. 201D): [...] *Circumcidit ergo, ni fallor, in illis Aegypti desiderium, murmurationem, contumanciam, idolorum fornicationem, consuetudinem peccandi, pro quibus iram Domini eorum sensere maiores. Et illis etiam sine dubio circumcidit metum positorum ante faciem praeliorum [...]*. Cfr. *De ver. circ.*, 11 (col. 199BC). Vid. H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 291 (innumerables paralelos en la literatura patristica: *vid. ibidem*, pp. 299-300).

⁶⁸ H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», p. 403: «Eutrope ne se soucie pas d'armer Cerasia et sa sœur contre les champions de la Synagogue: son épître est consacrée à la propagande monastique, ou plus ecatament ascétique». Una idea muy similar nos quiere transmitir A. BARCALA MUÑOZ cuando afirma que «se trata, pues, de un escrito de circunstancias, que no va dirigido contra los judíos y que está orientado al provecho ascético de sus destinatarios más que a cualquier polémica doctrinal» (*op. cit.*, p. 218). En este sentido, no habría que olvidar que las obras pertenecientes al género literario *Adversus Iudaeos* rara vez fueron dirigidas contra los propios judíos, ya que su objetivo primordial era el aleccionamiento cristiano (*vid. R. GONZÁLEZ SALINERO, El antijudaísmo cristiano...*, pp. 38-39).

añade que «l'auteur se propose d'inviter ses lectrices à une conversion radicale de la conduite, et le genre littéraire que lui sert de véhicule dérive de la controverse antijudaïque»⁶⁹.

Tales juicios parecen implicar que, por su condición de asceta (¿como por la de eclesiásticos en el caso del resto de los padres?), Eutropio gozaría de una especie de «eximente» en lo que se refiere a su controversia antijudía o que, de alguna forma, ésta perdería valor al estar condicionada por su radicalismo ascético. Sin embargo, ¿no estaríamos, en realidad, ante dos caras de una misma moneda? Ciertamente es que la argumentación antijudía sirve como excelente cauce teológico para fortalecer sus ideales ascéticos, aunque éstos, como una perfecta antítesis, proporcionan también un sólido fundamento moral y doctrinal (de intenso valor subliminal) contra la Ley y la religión judías. ¿Habría acaso que presuponer que Eutropio se distanció de la larga tradición antijudía por el hecho de abrazar, aun de forma extrema, la vida ascética? Nada nos hace pensar que fuese así, especialmente cuando acude a los reproches habituales para definir el carácter orgulloso y arrogante de los judíos⁷⁰ o cuando trata de comparar la inconsistencia de su religión con la doctrina cristológica defendida por los herejes. Porque, en efecto, del mismo modo que los maniqueos negaban la realidad oculta de Cristo al reconocer sus obras pero no a quien las realizaba, y los arrianos no se atrevían a asumir la realidad visible al negar a Dios cuando, precisamente, pretendían defenderlo, los judíos se hacían acreedores de ambos errores por no admitir a Cristo como Mesías. Sin embargo, su culpa era aun mayor, ya que ciegos como estaban por haber abusado de la filosofía pagana⁷¹, rechazaron y asesinaron a Cristo a pesar de que vino a los suyos conforme a su tradición y a sus textos sagrados⁷².

A su vez, su preocupación ante la influencia ejercida por la religión judía excedía a veces el ámbito puramente ascético, sobre todo cuando consideraba oportuno prevenir a los cristianos contra el peligro judaizante, asegurando que todo lo relacionado con la infidelidad judaica constituía un veneno que amenazaba seriamente a los «siervos de Dios»⁷³. Tal inquietud no parece haber naci-

⁶⁹ H. SAVON, «Le prêtre Eutrope...», pp. 403-404.

⁷⁰ Eutropio, *De ver. circ.*, 11 (col. 200A); 12 (col. 200C); *De perf. hom.*, 12 (col. 94BC); 13 (col. 95CD); etc.

⁷¹ Eutropio, *De ver. circ.*, 8 (col. 196A).

⁷² Eutropio, *De ver. circ.*, 7 (cols. 194D-195D). Cfr. *De sim. carn. pecc.*, col. 545 (respecto a judíos y arrianos). Vid. A. BARCALA MUÑOZ, *op. cit.*, p. 220.

⁷³ Eutropio, *De perf. hom.*, 11 (col. 92AB): [...] *Exstiterunt enim qui virtutes egregias et caelestes per sanctorum reliquias iam utique prope nostris temporibus operantes, maluerunt detractioe mordere, quam veneratione suscipere: antiquum illud venenum in Dei famulos Iudaicae infidelitatis evomentes, quod illi quondam in ipsum Dominum viperinis linguis et mortiferis sibilis effuderunt, dicentes: In qua potestate hoc facit? Et, quis tibi dedit hanc potestatem? [...]*.

do únicamente de abstractas especulaciones teológicas. La cercanía física de ambas comunidades obligaba a los pastores cristianos a pronunciarse respecto a las prácticas de la Ley y a los límites de tolerancia religiosa exigidos por la doctrina cristiana.

El mismo Eutropio, de hecho, narra en una de sus cartas una peculiar controversia sostenida con un judío respecto a los poderes divinos de Cristo. En dicha ocasión, el presbítero llegó a asegurar que cualquier antecedente que los judíos pudieran ofrecer para ensalzar los resultados de su magia no podría compararse con el poder de Cristo. Al parecer, su adversario había afirmado que Eliseo estaba por encima de Jesús porque, desde su tumba, hizo posible la resurrección de otro muerto (*II Reyes* 13, 21), lo que evidenciaba una *uirtus* milagrosa superior a la del Jesús vivo que había resucitado a Lázaro. En su réplica, Eutropio objeta al judío que si Eliseo hubiera sido capaz, se habría resucitado antes a sí mismo, tal y como hizo Jesús, lo que, sin duda, probaba que la potestad de éste era muy superior. Entonces, recogiendo la falsa objeción judía de que Jesús había salvado a muchos pero no pudo salvarse a sí mismo del suplicio de la crucifixión (*Mt* 27, 42), Eutropio aplica este mismo argumento y concluye triunfalmente: «luego, por vuestra afirmación vencemos» (*vestrorum ergo sententia vincimus*)⁷⁴, aunque, al mismo tiempo, no deje de advertir que «esto que hemos expuesto sirve más para nuestra instrucción que para el combate contra ellos»⁷⁵, característica constante y objetivo último de la literatura *Adversus Iudaeos*.

⁷⁴ Eutropio, *De perf. hom.*, 12 (cols. 93B-94B): [...] *Plura, ait, miracula propheta noster fecit Eliseus, quam Dominus vester Christus. Nam cum pro magno Lazarum de morte in lucem revocatum esse referatis, quid amplius dicere poteritis, quam a vivo mortuum resuscitatum? [...] Eliseus enim noster iam mortuus appositis ossibus eius, mortuum (quem iuxta corpus eius piratarum fugiens adventum, supremi officii deserens munus turba proiecerat) exanimis animavit, et de frigidis ossibus atque exsanguis corpore, alienum cadaver vitali calore perfudit: nec quod habuit, dedit: sed alii, quod ipse tunc non habebat, indulsit. Hoc credo vobis maius caeteris virtutibus videatur, mortuum in auras vitales remissum esse per mortuum: et eo tempore quo ipse esset naturali lege constrictus, alteri legem solvisse naturae [...] Elisei haec propria dona si fuissent, sibi dare maluisset: nec praestare alii poterat, quo indigeret sibi. Denique hoc maius esse vestri etiam prodiderunt maiores, dum Dominum in cruce deriderent, dicentes: Alios salvos fecit, seipsum salvum faciat, descendat de cruce, et credimus ei [*Mt* 27, 42]: *vestrorum ergo sententia vincimus* [...] Vid. F. Cavallera, «L'épître pseudo-hiéronymienne "De viro perfecto" (PL, 30, 75-104)», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25, 1949, p. 163; P. COURCELLE, «Un nouveau traité...», p. 390, n. 1 (= *Histoire littéraire...*, pp. 316-317, n. 9); B. LUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les Juifs et le judaïsme*, Mouton & Co, Paris/La Haye, 1963, p. 10, n. 2; R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano...*, p. 100.*

⁷⁵ Eutropio, *De perf. hom.*, 13 (col. 94C): [...] *quandoquidem quae diximus ad instructionem nostrorum potius, quam ad illorum certamen conflictumque protulimus, qui nec tunc vult credere cum vincitur* [...].