

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV
Enero-Junio 2019
Número 67

SUMARIO

Presentación: *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

SECCIÓN MONOGRÁFICA: *Lectura actual de una Teología de la Encarnación*

José Manuel Sanchis Cantó

La Trinidad inmutable se hace carne en la palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de Teología Patristica. 1-34

Martín Gelabert Ballester

Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre 35-51

Vincenzo Battaglia

Umanità/Corpoeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per "re-dire" l'evento dell'incarnazione. 53-79

MISCELÁNEA

Miguel Álvarez Barredo

A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico. 81-128

Juan Fernando Sellés Dauder

El intelecto agente según algunos Maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce 129-146

José Antonio Molina Gómez

Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía. 147-160

Antonio Fernández del Amor

Dios en la poesía de Luis Felipe Vivanco 161-190

Desiderio Parrilla Martínez

Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson. 191-210

Josefa Torralba Albaladejo

El estudio de la Religión en adolescentes como un ejercicio de teología aplicada 211-226

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Javier Díez de Revenga

"Cien años de periodismo religioso", presentación de un libro de Francisco Henares Díaz 227-232

Francisco Javier Gómez Ortín

San Ginés de la Jara: ¡Hay moros en la costa!. 233-236

Vicente Llamas Roig

Evolución cognitiva y emergencia de la persona 237-244

Francisco Martínez Fresneda

Nota sobre La revolución de Jesús, un libro de Bernardo Pérez Andreo. 245-250

DOCUMENTA

Manifiesto Fundacional de la Escuela de Metafísica de Madrid 251-252

BIBLIOGRAFÍA

253-298

LIBROS RECIBIDOS

301

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012**

Volumen XXXV

Enero-Junio 2019

Número 67

<https://revistacarthaginensia.com>

E-mail:

carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho y antropología.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

**DEMONIOS Y EMPERADORES MALVADOS EN LAS CONCEPCIONES
POLÍTICAS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA**

*DEMONS AND WICKED EMPERORS IN POLITICAL CONCEPTIONS
OF LATE ANTIQUITY*

JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ
Facultad de Letras
Universidad de Murcia
jamolgom@um.es

Recibido 7 de septiembre de 2017 / Aceptado 15 de enero de 2018

Resumen: El objeto de este artículo es estudiar las concepciones sobre el poder temporal hacia finales de la Antigüedad que relacionaban la autoridad despótica del tirano con la presencia del Demonio como inspirador o como monarca mismo. Se toma en cuenta de manera particular los casos del mago Cipriano y del emperador Justiniano.

Palabras Clave: Autoridad despótica, Emperador, Presencia del Mal, Poder temporal.

Abstract: The aim of this article is to study conceptions of temporal power towards the end of Antiquity that associated the tyrant's despotic authority with the presence of the Devil, either as a source of inspiration or as a monarch himself. Particular attention is paid to the cases of the magician Cyprian and the Emperor Justinian.

Keywords: Emperor, Despotic Authority, Presence of the Devil, Temporal power.

Algunos cuentan el inquietante nacimiento de Justiniano

La figura de un emperador concebido casi como un rey cósmico del mundo, una especie de reflejo terrenal de la gloria de Cristo (el paradigma acuñado por Eusebio de Cesarea), se encuentra convertido en la Anécdota o Historia Secreta de Procopio de Cesarea en un reverso simbólico, justamente en todo lo contrario, es decir, en una imagen del demonio. Justiniano se convierte en un auténtico príncipe (arkon) de los demonios.

Las noticias que nos refiere Procopio (Anécdota XII, 18-19) en torno a Justiniano y la supuesta cohabitación del demonio que le engendró con su madre, parecen querer entrar de lleno en la transmisión oral, pues se basan en unos hechos supuestamente transmitidos por testigos, según los cuales Justiniano habría sido concebido durante un sueño por un demonio sin que su supuesto padre, Sabáceo, hubiera participado en manera alguna¹.

Es frecuente que Procopio use (o asegure que usa, sea cierto o no, para lograr más crédito y aparentar veracidad) fuentes orales como denota el uso de la expresión “dicen”; ya Averil Cameron² lo señala en particular para el caso de las informaciones sobre pueblos bárbaros y operaciones militares. Cameron parece restarles importancia a las manifestaciones demoníacas; pero la noticia de la concepción prodigiosa de Justiniano es una evidente contraposición simbólica del nacimiento de Cristo. Encontramos a este respecto interesantes paralelos en el mundo de la Antigüedad Tardía señalados por Rubin, como la Crónica de Zacarías IX 6 sobre el rey persa Cosroes, nacido de un demonio (sin que su padre Cabades hubiera participado en la concepción); del trato habitual de este monarca con los demonios también ha hablado Juan, el obispo copto de Niku, en su Crónica XCV 23³.

¹ H. P. DEWING, *Procopius, Secret History traslated by H.P. Dewing*, Vol. VI, Loeb Classical Library. Harvard, 151; JUAN SIGNES CODOÑER, *Procopio, Historia Secreta*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2000, 230; GREGOR WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike, Franz Steiner Verlag. Stuttgart, 2000, 168; BERTOLD RUBIN, *Das Zeitalter Justinians I*, Walter de Gruyter. Berlín. 1960; MISCHA MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 2003, 433. JUAN SIGNES CODOÑER, «Der Historiker und der Walfisch. Tiersymbolik und Milleniarismus in der Kriegsgeschichte Prokops», en LARS M. HOFFMAN Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur (Mainzener Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7), Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2000, 37-58.

² AVERIL CAMERON, *Procopius and the sixth century*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1985, 216.

³ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», en *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 469-481.

Dicen que un espíritu maligno nos gobierna

La intervención del demonio en los acontecimientos políticos no es algo extraño en la Antigüedad Tardía, ni mucho menos en la época de Justiniano. Precisamente en la revuelta de Niké, según la Crónica de Juan Malalas, (Crónica 394.26-27; 395.47) fueron los malos espíritus, los demonios de la perdición e incluso el propio Diablo quienes habrían extendido la discordia entre el pueblo, es decir, de esta forma la responsabilidad de la revuelta corresponde al Diablo, no tanto a la masa popular, como ha argumentado con prolijos ejemplos Kiel-Freytag⁴, quien también menciona que de acuerdo con la tradición antigua, los espíritus malignos pueden apoderarse del pueblo bajo el aspecto horrible de un demonio malvado; así puede manifestarse por ejemplo, la noche antes de la revuelta bajo el aspecto de una mujer horrible y gigantesca. Libanio (Oratio 19.29-30) llega incluso a describir al demonio maligno primero como un anciano, después como un hombre adulto para finalmente describirlo como niño antes de que este desapareciera. Sobre este acontecimiento, Juan Crisóstomo (De Statuis XXI 7.9) se sirve de un lugar común de la retórica según el cual la culpa de ciertos comportamientos la tendrían en realidad demonios malignos en lugar de personas concretas. En efecto, la retórica atribuye la responsabilidad a alguna persona estereotipada, caracterizada por sus peculiaridades económicas o sociales, como los extranjeros, vagabundos, actores, o directamente demonios, que serían los chivos expiatorios u hombres infames del cuerpo social⁵.

Estas informaciones, sin negar influencias cultas, sugieren un origen o al menos un gusto oral, popular, del cual procedería el juicio negativo que se tiene de Justiniano y su relación con el mundo de los demonios.

Pertenece asimismo a la tradición oral y popular el elemento tópico del ayuntamiento carnal de ciertas mujeres con los malos espíritus, como ocurre con la célebre descripción del origen de los hunos, de la que se hace eco Jordanes (Getica XXIV 121-122),⁶ Resultan evidentes los rasgos animalescos, demoníacos, propios de los espíritus malignos que tienen trato carnal con

⁴ ARIANE KIEL-FREYTAG, *Aufstände in Konstantinopel*, Tesis Doctoral, Philosophische Fakultät Eberhard Karl, Universidad de Tubinga. Tubinga, 2012.

⁵ DOROTHEA R. FRENCH, «Rhetoric and the Rebellion of A.D. 378 in Antioch» en *Historia* 47, 1988, 468-484; JACQUELINE DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric in Ancient Greek*, Harvard University Press. Harvard, 1975, 1-33.

⁶ CHARLES CHRISTOPHER MIEROW, *The Gothic History of Jordanes*. In English Version with an Introduction and a Commentary, Princeton University Press. Princeton, 1915, 65; JOSÉ MARÍA SÁNCHEZ MARTÍNEZ, *Jordanes. Origen y gestas de los godos*. Edición y traducción, ed. Cátedra. Madrid, 2001, 126.

las brujas o hechiceras, resultado de lo cual será el nacimiento de la estirpe de los hunos que casi llegó a dominar el mundo. La animalidad junto con la maldad será, por cierto, un rasgo compartido por todo el pueblo huno, pero singularmente por Atila, en quien confluyen todas estas tradiciones, entre las cuales además se menciona lo irregular y aterrador-demoníaco de su concepción⁷.

El castigo divino, la presencia del juicio de Dios, que obra como una categoría histórica, es evidente; pues el pueblo es castigado por obra de un monarca que asume rasgos demoníacos. Estas ideas pueden verse acompañadas por otras ideas de carácter finalista, junto con cálculos numerológicos para establecer el fin del mundo.

Procopio refleja precisamente su medioambiente cultural cuando ayuda a extender la creencia de que Justiniano y Teodora eran en realidad dos demonios de aspecto humano, mandados a la tierra para destruir la oikumene (Procopio, *Historia Secreta*, XII 14)⁸. La materialidad, la corporeidad de los demonios es algo de lo que aún se hace eco en el siglo XI el escritor Miguel Pselo, y en concreto en su opúsculo *De Operatione Daemonum*⁹. Sin desdeñar la parte de conocimiento puramente teórico y literario que sobre los demonios hace gala Miguel Pselo, parece clara la huella de la tradición oral tal y como defienden P. Joanou¹⁰ y, con matices, J. Grosdidier¹¹. La presencia de la tradición oral en este autor tardío sugiere una amplia continuidad en la concepción popular en torno a los demonios y su estrecha vinculación con el poder, o al menos con una concepción negativa del mismo.

El último milenio, las catástrofes y los rumores del fin

Es evidente la asociación de la figura de Justiniano con la del Anticristo, más aún al enumerarse la serie de catástrofes asociadas a su reinado. Todo

⁷ FERUCCIO BERTINO, *Attila, optimus princeps*, Patron Editore. Bologna 2010, 41.

⁸ H. P. DEWING, o.c., 149; JUAN SIGNES CODONER, a.c., 233-238.

⁹ MICHAEL & MARCUS COLLISON, *Psellus' Dialogue on the Operation of Daemons*, Published by J. Tegg, Sydney 1843, 25-26; JAIME CURBERA COSTELLO, *Miguel Pselo*, Traducción, Opúsculos, Ediciones Clásicas. Madrid 1991, 88.

¹⁰ PÉRIKLÉS PETRUS JOANOU, *La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Schriften des Geistesgeschichte des östlichen Europa 5, Wiesbaden 1971, 11-42; PÉRIKLÉS PETRUS JOANOU, Les croyances démonologiques au Xie s. à Byzance, en Actes du Vie. Congrès International d'Études Byzantines I, París 1950, 245-260.

¹¹ JOSÉ GROSDIDIER, «*Psellos et le monde de l'irrationnel*», en Travaux et Mémoires 6, (1976) 325-349

esto, según ha planteado Scott¹², refleja el ambiente de exaltación religiosa propio del paso al VII milenio, el año 6000 de la Era Alejandrina que coincidía con el año 507/508 d. C. Las creencias milenaristas sugieren una clara aceptación popular, pese a sus especulaciones matemáticas y numerológicas originales.

También resulta evidente la convivencia de la tradición popular con la culta en Procopio, pues su socorrida expresión “tal y como dicen los poetas”, es una alusión a Homero y su forma habitual de referirse a Ares, aunque -como apunta Rubin¹³- a través de Clemente de Alejandría. En cualquier caso, la alusión al demonio, tan evidente, sugiere que se está amparando en una concepción ampliamente compartida, en una creencia o convicción popular que debía circular en boca de todos y ser comprendida por todos¹⁴. El “trato constante con las catástrofes” durante el reinado de Justiniano, al que aluden Procopio y Malalas, ayudó a crear un ambiente de excitación colectiva, Meier¹⁵ habla incluso de histeria de masas. Todo ello redundaría en las creencias escatológicas y relativas al Anticristo, que vendrían a hacer comprensible la imagen que de Justiniano ofrece Procopio.

El demonio acéfalo visto en palacio y la tradición mágica

En particular es llamativo un aspecto concreto, el célebre pasaje en el que se identifica a Justiniano con un demonio acéfalo. Procopio (*Historia Secreta*, XII 20-24) apela expresamente a la trasmisión oral¹⁶. Al margen de que el propio Procopio apunta a la trasmisión oral (“he oído”) como fuente de esta información, su conexión con la magia resulta clara, pues no pocas veces se ha invocado en la magia al demonio acéfalo, como en el célebre Papiro V, 145¹⁷. Por tanto parece obvio que, en este caso, Procopio se ha

¹² ROGER G. SCOTT, «Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda», *Dumbarton Oaks* 39, (1985) 99-109.

¹³ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», *Byzantinische Zeitschrift* 44, (1951), 469-481.

¹⁴ MISCHA MEIER, *Das andere Zeitalter Justinians*, o.c. 35.

¹⁵ ROGER D. SCOTT, «Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda», a.c., 107.

¹⁶ H. P. DEWEING, *Procopius, Secret History*, o. c., 153; JUAN SIGNES CODONER, *Procopio, Historia Secreta*, o.c., 230-231.

¹⁷ HANS DIETER., BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago Press. Chicago, 1986, 103; sobre el demonio acéfalo 335; JOSÉ LUIS CALVO MARTÍNEZ, & MARÍA DOLORES SÁNCHEZ ROMERO, *Textos de magia en papiros griegos*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2004, 191.

servido de una imagen popular, la del demonio acéfalo, que según el obispo Juan de Amida fue visto en el año 542 con motivo de la peste que asoló Bizancio. Todo esto, en efecto, sin perjuicio de que haya podido mediar la influencia de la tradición culta, singularmente del escrito *Testamentum Solomonis*, obra en la que se catalogan los daimones y aparece el akephalos, y que en cualquier caso era muy conocida y estaba muy extendida en época de Procopio, como ha señalado Gantar¹⁸.

Jerarquías del infierno y los demonios, que según dicen, nos gobiernan

La tradición de asimilar a los demonios a una jerarquía no es desconocida y precisamente el Oriente romano nos da pruebas de ello. Es algo que encontramos en el medioambiente de la época, y muestra de esta demonología popular se encuentra también en autores paganos, por ejemplo Zósimo (*Nueva Historia* V 41), quien habla incluso de un espíritu malvado que gobierna los asuntos humanos labrando la perdición para los romanos en tiempos de la toma de la ciudad por Alarico¹⁹ Un espíritu maligno similar excitaba los ánimos hacia la matanza y la discordia en tiempos de la caída de Estilicón (Zósimo, *Nueva Historia* V 35)²⁰

Ejemplos de la afluencia de estas tradiciones populares hay muchos en la literatura contemporánea, muchos enumerados por Rubin²¹, lo cual está en consonancia con lo dicho sobre el quilianismo en tiempos de Justiniano²² La presencia del lenguaje escatológico que identifica al mal emperador con los demonios, que sugiere incluso la posibilidad de que sea el Anticristo mismo, es frecuente al final de la Antigüedad. Como señala Rubin²³, ya las apócrifas *Actas de Pilato* se refieren a Satán como el príncipe y caudillo de la muerte (*princeps et dux mortis*)- A estas y otras fuentes hay que añadir el verdadero lugar común en toda la Patrística de identificar al Diablo con el Faraón (más aún desde la óptica de la interpretación alegórica), dada el carácter homilético y didáctico de la producción literaria de los Padres de la Iglesia, puede

¹⁸ KAJETAN GANTAR «Kaiser Justinian als Kopfloser Dämon», en *Byzantinische Zeitung* 54/1, (1961) 1-3.

¹⁹ JOSÉ MARÍA CANDAU MORÓN, *Zósimo, Nueva Historia*, Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid 1992, 491-492.

²⁰ JOSÉ MARÍA CANDAU MORÓN, *Zósimo*, o.c. 481-483.

²¹ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», a.c., 469-481.

²² MISCHA MEIER, *Justinian: Herrschaft, Reich und Religion*, o.c. 26.

²³ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», a.c., 469-481.

verse claramente el alcance y difusión de esta concepción²⁴. La literatura monástica tiene como completa obsesión la presencia del Demonio, y en algunos casos se le presenta como tirano y como señor. En la Vida de Antonio, de San Atanasio, el demonio puede comandar un ejército que atemorice al asceta. La expresión “hijo del Diablo” dirigida al mal emperador era frecuente; puede llegarse al extremo de no sólo atribuir una filiación satánica al mal emperador, sino de identificarlo expresamente con el demonio, como se narra en la Vida de San Dionisio Areopagita, como recuerda Rubin²⁵.

El Diablo como rey de este mundo en la tradición popular oriental

La concepción de la que se hace eco Procopio tiene hondas raíces populares. En tiempos del emperador Teodosio II se hizo muy popular una leyenda cristiana que fue reelaborada y reescrita por la emperatriz Eudocia (llamada Atenais antes de su conversión). Es la historia de Cipriano el Mago²⁶, una tradición popular de Antioquía en la que también se presenta al Diablo con atributos de monarca. Parece que fue durante el destierro de la depuesta emperatriz, cuando ejerció su talento literario versificando la tradición cristiana sobre Cipriano, el mago que había accedido al Diablo para hacer suyo un conocimiento que consideraba superior, aunque ello significara enredarse en horribles rituales goéticos. Sólo el amor puro de la cristiana Justina, que se mantuvo firme ante sus ataques, pudo redimirle al fin y encuentra finalmente en Cristo la sabiduría que tanto había añorado. Salta a la vista que la leyenda constituye el ejemplo más temprano conocido de la historia de Fausto. La narración se concentra, efectivamente, en los esfuerzos del mago Cipriano, por atraerse con malas artes a la bella Justina y seducirla para beneficio del joven Aglaidas, cliente que había solicitado los perversos servicios del mago; sin embargo, todo resulta en vano, pues Justina repele con su fe todos los ataques. El poema de Eudocia no nos ha llegado completo, pero en parte se puede reconstruir su argumento gracias a Focio (Biblioteca 184). Además, Eudocia empleó también fuentes preexistentes (la *Conversio Cypriani*, la *Confessio Cypriani* y el *Martyrio Cypriani*).²⁷ El argumento muestra a una

²⁴ JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. Universidad de Murcia. Murcia, 2000, 180.

²⁵ BERTOLD RUBIN, «Fürst der Dämonen», a.c., 478.

²⁶ T.A. SABATINI, «S. Cipriano nella tradizione agiographica», en *Rivista di studi classici* 21 (1973) 183-204.

²⁷ THEODOR ZAHN, *Cyprian von Antioch und die deutsche Faustsaga*, Andreas Deichert. Erlangen, 1882. CARLO ANGELINO & ENRICA SALVANESCHI, *Syncrisis, Testi e Studi di storia e*

Justina que vivía feliz como cristiana en compañía de sus padres. Un joven pagano de nombre Aglaidas se había enamorado de ella. Para conseguirla había requerido los servicios de un mago, circunstancia que como sabemos por numerosas noticias no debía de ser infrecuente. La hermosa y virginal Justina únicamente con la sencillez de su fe y con el signo de la cruz logra rechazar las asechanzas del mago. Entre tanto también Cipriano se enamora de Justina y el Diablo se ve impotente para liberarle de ese sentimiento de amor. Entonces Cipriano advierte por primera vez que ha vivido equivocado, y renuncia al Diablo a cuyo servicio había dedicado su existencia entera. Ante el temor de que Cristo no le perdone, según le había amenazado el Diablo, el mago arrepentido hace una confesión detallada de sus pecados y acaba reconociendo nefandos crímenes, como el asesinato de personas para ofrecérselos a Plutón y Hécate, o la ofrenda de sangre de mujeres vírgenes a Atenea, y que había sacrificado ancianos en honor de Saturno y Marte. No de otro modo había logrado la ayuda de innumerables espíritus maléficos (como se suponía que hacían los brujos), y finalmente, había conseguido acceder al mismo Satán, a quien ve entronizado como monarca del mundo. Por la gravedad de sus pecados, Cipriano no confiaba en lograr la salvación de su alma, a lo que el anciano Eusebio, un sacerdote bajo cuya protección se había puesto, le infundió ánimos recordándole la misericordia de Dios, y mencionando incluso a San Pablo, que había sido también un perseguidor de cristianos antes de su conversión. No parece gratuita la mención hecha aquí del apóstol de los gentiles, sino ciertamente deliberada teniendo en cuenta que después de servir al Diablo, Cipriano convertirá a muchos a la religión de Cristo. El desventurado brujo se arroja entonces en los brazos del venerable y anciano Eusebio. Al día siguiente Eusebio y su hijo marchan con un arrepentido Cipriano a la iglesia. El mago anuncia entonces que quemará sus diabólicos libros de brujería al día siguiente. Cuando Justina se enteró de lo sucedido, inicia una especie de consagración monástica y se corta los cabellos; vende su dote y regala lo que le habían dado por ella a los pobres, iniciando el camino de la virginidad definitiva. El antiguo enamorado de Justina, Aglaidas, se convierte también al cristianismo y renuncia al Diablo. Cipriano imita asimismo a Justina y reparte sus bienes entre los pobres para permanecer junto a Eusebio y recibir el bautismo cristiano. Finalmente, incluso predicó y convirtió a muchos hasta la llegada al poder de Diocleciano, momento en que él y Justina alcanzaron el martirio. Esta hermosa leyenda es

filosofia del linguaggio religioso, Il Melangolo, Génova, 1982, 11-80; PAOLA LERZA, «*Dio e Anti-Dio: il Demone-Demiurgo nel S. Cipriano di Eudocia*», en CARLO ANGELINO & ENRICA SALVANESCHI, *Syncretismi*, o.c., 81-99.

portadora de no pocos lugares comunes de la literatura cristiana de la época. En primer lugar, las menciones a la brujería y al demonismo, los pormenores de la actividad goética, la representación del diablo como monarca, y su derrota final por el verdadero Dios, poseedor de una sabiduría más alta.

También en la leyenda de Cipriano se mencionan los lugares en los cuales el mago fue ejercitándose en la goetia. En tanto que Cipriano había estado iniciándose en las artes demoníacas, había logrado ver de cerca innumerables secretos y arcanos que sólo estaban al alcance de los iniciados en semejantes ritos de corte goético, de magia negra, lo que le daba una dimensión tenebrosa y aterradora. En efecto, cuando todavía Cipriano dudaba de que Cristo le fuera a perdonar todas sus maldades, el mago confesó públicamente ante su atónito auditorio cuantos lugares, altares y santuarios había visitado para convertirse en un gran brujo y lograr su objetivo final, que no era otro que tratar personalmente al Diablo. En este aspecto la leyenda popular de Cipriano ha integrado numerosos elementos de tradición culta. Estos lugares configuran una especie de geografía demoníaca o del mal en el siglo V, lugares de iniciación demoníaca, que coinciden con los focos de sabiduría antigua del paganismo, lugares como Atenas, Egipto o Caldea. Estos célebres lugares del mundo pagano antiguo habían ido enriqueciendo el particular proceso formativo de Cipriano, que era pagano y ateniense de origen, como lo había sido Eudocia. En Atenas es iniciado por sus padres y consagrado ya en la cuna a Apolo. Como primer acto juvenil en busca de la sabiduría ancestral figura una subida al monte Olimpo, aquí Cipriano es una especie de Moisés pero a la inversa, en lugar de ver a Dios verá los demonios del aire que se habían ido presentando ante él: “Vi las Horas y el enjambre de los vientos... vi la multitud de espíritus en lucha... vi a todos los dioses y diosas, pues más de cuarenta días pasé allí” (De Sancto Cypriano, 24; la versión que ofrezco del De Sancto Cypriano es mía), son cuarenta días como Cristo en el desierto, pero el resultado de esos cuarenta días no podía ser más distinto. El joven mago prosigue entonces su viaje y su iniciación. En Argos se hace sacerdote durante la fiesta de Eos, allí se adentra en los secretos del cosmos. En Esparta conoce el culto a Artemis, y se familiariza con la naturaleza de las cosas y la variedad de piedras y metales. En Frigia aprende adivinación y cuanto tiene que ver con las predicciones (vuelo de las aves, ruidos de objetos, revelaciones de los muertos). Se trata de menciones fascinantes a cultos y saberes prohibidos, un verdadero catálogo de ritos mágicos considerados malvados o de inspiración demoníaca, y aunque puede parecer un catálogo libresco, lo cierto es que son todos de origen popular. Continuando su viaje se presentó ante los egipcios en Menfis. Fue allí donde el mago consiguió ver, en un paso más hacia su diabólica iniciación, cómo actuaban los vicios y qué aspecto tenían realmente estos seres (De Sancto

Cypriano, 120-169). Entre los primeros males que contempla el mago se encuentran la Mentira y la Lujuria: “Allí vi a la repelente forma de la Mentira, la astuta, La Lujuria, cubierta de vergüenza y sangre “... igual al esperma y a la bilis”. Acto seguido aparece la temible Ira, acompañada del seductor Engaño: “y vi la matriz de la Ira: alada, violenta, bestial. Vi el Engaño, que con dulces palabras seduce”. El “Odio inmisericorde” es ya un símbolo en estado puro, pues se forma es “oscura y ciega”, pero “tiene cuatro ojos detrás del cráneo”, con lo que “su mirada evitaba la mirada resplandeciente de brillante luz”. No acaba aquí la monstruosidad del Odio, pues “miles de pies, de horrible visión, salían directamente de su cabeza”, ya que no tiene entrañas. Los Celos y la Envidia son vicios igualmente repugnantes, si bien “la Envidia maldita tiene una lengua similar a una pala”, mientras que la Perversidad es “flaca como un cadáver” y tiene “innumerables ojos”. Pero especialmente llamativo y monstruoso es el demonio de la Gula: “Vi el demonio de la Gula con mandíbulas en pecho y espalda – devorando guijarros y dura tierra y carne en abundancia”. La Avaricia es calificada de “ladrona”, y su aspecto es también lamentable y desmejorado por sus apetencias jamás colmadas, sus ojos delatan ese estado permanente de ansiedad. Tampoco se silencia la monstruosa fealdad de la Vanidad. El culto a los ídolos, la temida Idolatría, aparece también “extendiendo sus alas y ensombreciendo el mundo”. Después de abandonar Egipto, todavía ha de ir a Caldea (De Sancto Cypriano, 180) para aprender astrología, y allí llega el momento culminante de su formación, está alcanzando los treinta años, edad ciertamente simbólica y abandona “la tierra de los hombres oscuros [dirigiéndose] a la antiquísima ciudad de los caldeos. Aquí quería aprender los movimientos del cielo y sus reglas fijas”.

Es aquí donde logra Cipriano conocer al Demonio en persona, que se presenta ante él cual emperador romano, con su trono custodiado por una guardia de lanceros, tocado de una diadema radiada de estrellas, su presencia era magnífica y la tierra temblaba a su paso. El Diablo, que le conoce, le llama por su nombre, y acaba completando su formación. Ya es un brujo completo, ya está en condiciones de hacer uso de todo su poder (De Sancto Cypriano, 296): “Abandoné la tierra de los persas y llegué a Antioquía, la gran ciudad de los sirios; aquí perpetré muchos prodigios en brujería y magia demoníaca”.

Sin embargo, como hemos mencionado, era en Antioquía donde le aguardaba un destino inesperado. Cipriano emprende un viaje de iniciación en el conocimiento, semejante a una épica individual en la que se trata la historia de su salvación, de manera que esta obra no sólo adelanta el mito moderno de Fausto, sino que recuerda asimismo a la Divina Comedia. Su viaje de búsqueda empieza tempranamente, en la infancia, y a instancias

de los padres que consagran al niño a los cultos atenienses. Después irá de manera progresiva conociendo todos los arcanos a lo largo de un viaje que no sólo es geográfico, sino también sapiencial. Cada etapa, cada paso de su periplo representa un grado más en su terrible iniciación demoníaca, al final del camino está el monarca de este mundo, el mismo Satán. Pero sin duda, de entre todo ello, destaca la parte de su iniciación que tiene lugar en Egipto (recordemos que también Cristo viajó a Egipto), donde realidades espirituales e intangibles adquieren una apariencia visible y grotesca, y donde pasan ante él las formas visibles de todos los vicios y males que atormentan al género humano. Se trata de un pasaje profundamente alegórico, más aún cuanto que Cipriano nos habla de él ya desde una perspectiva cristiana. Las explicaciones que el compungido brujo da reflejan el ambiente cultural que prepara el triunfo del simbolismo y la representación alegórica en los siglos siguientes. Es el ambiente que también ha propiciado las representaciones análogas de Prudencio, cuyo rastro se sigue sin dificultad hasta el arte medieval, como por ejemplo en el manuscrito de la *Psicomachia* del monasterio de Sant Gall, ss. X- XI o resultan asimismo evidentes en el *Ordo virtutum* de Hildegarda de Bingen. El símbolo se emplea como elemento descriptivo y como categoría de verdad, logra fijar mediante figuras y alegorías la calidad real de lo que no son originariamente sino representaciones figuradas de realidades morales. Toda esta simbología responde a una nueva forma de creación cultural, en la que entran en juego una nueva cosmovisión sobre las ruinas físicas de los santuarios paganos de la Antigüedad cuyo itinerario recorre Cipriano. Pero contemplar las formas de los vicios, enemigos mortales del alma, “que persiguen acoplarse al hombre” por afinidad a la calidad moral de este, no es ni mucho menos la parte final de su iniciación, es un paso intermedio. El marco elegido para representar todo esto ha sido el de un viaje legendario, semejante al de los sabios de la Antigüedad como por ejemplo Apolonio de Tiana, y el viaje continúa hasta el país de los caldeos, alcanzando su aparente final con la manifestación del Diabolo en lo que podría ser una forma *sui generis* y demoníaca de aretología, en la que el Diabolo se manifiesta como rey del mundo con los elementos simbólicos de rigor: diadema radiada, trono, escolta de lanceros. Cipriano, cuando ha pasado de los treinta años (reverso simbólico de la edad de Cristo), busca a la divinidad, y la divinidad se presenta ante él mostrando toda su grandeza y poder, la divinidad le llama por su nombre y le muestra su poder, poder que luego Cipriano conoce como irrelevante frente al Dios celestial, pero que de momento se le presenta como el único posible y más alto.

También aquí adquiere el aspecto de un rey, un auténtico príncipe de los demonios, así en *De Sancto Cypriano* 157: “Su rostro semejaba una flor de oro puro, / portaba una diadema de refulgentes estrellas, y un vestido

luminoso. La tierra temblaba/ en cuanto él la tocaba. Una formación cerrada/ de lanceros flanqueaba su trono, con la mirada bajada por respeto. /Así resultaba semejante a Dios, de esta manera/ imitaba las obras eternas, que con tanta desvergüenza combate²⁷. El Diablo gobierna el mundo, quizá haya aquí un eco -en una fase temprana o incluso previa de redacción- de un gran demiurgo gnóstico, un dios de la materia a quien pertenece el mundo de lo físico y de lo corruptible. Cipriano se presenta en Antioquía ya convertido en instrumento del mal, cree que su viaje ha terminado, pero aquí comienza otro distinto, más iniciático aún que el anterior, y esta vez sin salir de la ciudad. Cipriano continúa caminando hacia el conocimiento de Dios. Antes de acceder a Él gracias a la bondad de Eusebio y de Justina, es cierto que se pierde entre el culto a los ídolos, la magia y los misterios de los dioses y demonios. Pero eso también es una vía de conocimiento, porque finalmente se revela malvada y engañosa, y Cipriano sigue siendo un hombre que busca y que finalmente encuentra a Dios. No deja de ser significativo que esta leyenda cristiana haya sido versificada por una emperatriz ateniense y conversa. La presencia del Diablo como rey y señor del mundo, sentado en su trono y que espera recibir la entrega y sometimiento de sus súbditos, es decir, una trasposición del lenguaje monárquico del Imperio, lo encontramos igualmente en un pasaje estudiado en la obra clásica de Roskoff sobre el Demonio en la Antigüedad; se trata de la historia de Teófilo de Adana (una ciudad de Cilicia) que en tiempos de Justiniano II habría suscrito una alianza con el Diablo (Acta SS. Boll. 4 Febrero)²⁸. El Demonio aparece en medio del circo, sentado en un trono y recibiendo el homenaje y la adhesión de los suyos, exactamente como un Dominus romano.

Los poderes temporales se rinden al Demonio

Junto con la innegable presencia de la tradición culta y literaria en la obra de Procopio, hacen también su aparición diversas informaciones que son de origen popular y denotan la existencia de tradición oral, dicha tradición transmite concepciones, ideología y valores que son propios de la Antigüedad Tardía. El conocido caso en que Procopio difama a Justiniano identificándolo con un Demonio conecta con las tradiciones finalistas de la época, que presuponían cercana la llegada del Juicio Final. La concepción de que hay un príncipe de los demonios está hondamente arraigada y forma parte de las creencias compartidas en el mundo del autor, así como que los demonios tienen

²⁸ GEORG GUSTAV ROSKOFF, *Geschichte des Teufels I*, Brockhaus. Viena 1869, 285-286.

influencia sobre la vida cotidiana, sobre la política o que están puestos en el mundo como señores del mismo para perjudicar a la humanidad o adelantar su fin de acuerdo a unos planes finalistas. Todo ello está, sin duda, presidido por la tradición oral, como sugiere asimismo la existencia de otras tradiciones similares que identifican al Demonio con un monarca terrenal, como ocurre con la leyenda de Cipriano el Mago. Todo ello responde a un mundo, ciertamente, en el que la concepción de la política y del poder se ha hecho negativa y en el que las esperanzas están puestas en el mundo celestial y la salvación futura; asimismo se refleja una realidad en la que el universo de las concepciones sustentadas por la mentalidad popular y la tradición oral se mezclan con las obras cultas tanto de escritores civiles como eclesiásticos. En último término la concepción pesimista, popular y muy extendida, que supone identificar a gran parte de los poderes temporales, a veces incluso al emperador mismo, con la actividad de los demonios, viene ciertamente mitigada por una interpretación teológica, de elaboración más culta, según la cual todo acontecimiento natural o sobrenatural obedece a los planes de Dios, pues en último término ningún demonio puede prevalecer frente a Cristo, que es el verdadero artífice y motor de la historia²⁹. La acción de los demonios no es más que una herramienta de la divinidad para llevar a cabo sus planes y solo obran porque Dios lo consiente provisionalmente, de lo contrario la cuestión de la oposición entre bien y mal se hubiera planteado en términos gnósticos. El Mal, durante la Antigüedad Tardía, ejercía un dominio absoluto del poder, la política y la riqueza, lo que le confería a la vida unos tintes prácticamente gnósticos de oposición y exclusión entre lo material y lo espiritual y que sólo la modulación e interpretación los teólogos ha podido mitigar, pero que en ambientes no letrados debieron plantearse en términos de mucha más radicalidad: la materia y el mundo pertenecen al Demonio.

Bibliografía

ANGELINO, CARLO & SALVANESCHI, ENRICA, *Syncrisis, Testi e Studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, Il Melangolo, Genoa, 1982.

BERTINO, FERUCCIO, *Attila, optimus princeps*, Patron Editore, Bologna 2010, 41.

BETZ, HANS DIETER., *The Greek Magical Papyri in Translation*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

CALVO MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS & SÁNCHEZ ROMERO, MARÍA DOLORES, *Textos de magia en papiros griegos*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2004.

²⁹ BERTOLD RUBIN, *Das Zeitalter Iustinians*, o.c., 456, con bibliografía.

CAMERON, AVERIL *Procopius and the sixth century*, University of California Press. Berkeley & Los Angeles, 1985.

CANAU MORÓN, JOSÉ MARÍA, *Zósimo, Nueva Historia*, Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid 1992.

COLLISON, MICHAEL & MARCUS, *Psellus' Dialogue on the Operation of Daemons*, Published by J. Tegg. Sydney 1843.

CURBERA COSTELLO, JAIME, *Miguel Pselo*, Traducción, Opúsculos, Ediciones Clásicas. Madrid 1991.

DEWING, H. P., *Procopius, Secret History translated by H.P. Dewing*, Vol. VI, Loeb Classical Library. Harvard.

FRENCH, DOROTHEA R., «Rhetoric and the Rebellion of A.D. 378 in Antioch» en *Historia* 47, 1988, 468-484.

GANTAR, KAJETAN, «Kaiser Justinian als Kopfloser Dämon», en *Byzantinische Zeitung* 54/1, (1961) 1-3.

GROSDIDIER, JOSÉ «Psellos et le monde de l'irrationnel», en *Travaux et Mémoires* 6, (1976) 325-349.

JOANOU, PÉRIKLÉS PETRUS, *La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Schriften des Geistesgeschichte des östlichen Europa 5, Wiesbaden 1971, 11-42.

LERZA, PAOLA, «Dio e Anti-Dio: il Demone-Demiurgo nel S. Cipriano di Eudocia», en CARLO ANGELINO & ENRICA SALVANESCHI, *Syncrisis, Testi e Studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, Il Melangolo. Génova, 1982, 81-99.

MEIER, MISCHA, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen., 2003.

MIEROW, CHARLES CHRISTOPHER, *The Gothic History of Jordanes*. In English Version with an Introduction and a Commentary, Princeton University Press. Princeton, 1915.

MOLINA GÓMEZ, JOSÉ ANTONIO, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. Murcia, 2000.

ROMILLY, JACQUELINE DE, *Magic and Rhetoric in Ancient Greek*, Harvard University Press. Harvard, 1975.

RUBIN, BERTOLD, «Fürst der Dämonen», en *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 469-481.

SABATINI, T.A., «S. Cipriano nella tradizione agiographica», en *Rivista de studi classici* 21 (1973) 183-204.

SCOTT, ROGER G., «Malalas, The Secret History and Justinian's Propaganda», *Dumbarton Oaks* 39, (1985) 99-109.

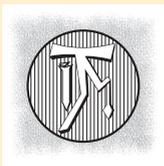
CODOÑER, JUAN SIGNES, *Procopio, Historia Secreta*. Introducción, traducción y notas, ed. Gredos. Madrid, 2000

CODOÑER, JUAN SIGNES, «Der Historiker und der Walfisch. Tiersymbolik und Milieniarismus in der Kriegsgeschichte Prokops», en LARS M. HOFFMAN *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur* (Mainzener Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7), Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2000, 37-58.

ZAHN, THEODOR, *Cyprian von Antioch und die deutsche Faustsaga*, Andreas Deichert. Erlangen, 1882.

RESEÑAS

Andueza Soteras, José Manuel, *Teología de la relación* (FMF) 264-265; **Bartolomé, Juan José**, *Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana* (FMF) 253-254; **Barnes, Kenneth J.**, *Redeeming capitalism* (BPA) 281-283; **Bermejo Rubio, Fernando**, *La invención de Jesús. Historia, ficción, historiografía* (BPA) 267-269; **Berciano, Modesto**, *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios* (BPA) 265-267; **Brett, Mark G.**, *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World* (BPA) 269-271; **Duff, Paul B.**, *Jesus Followers in the Roman Empire* (RSV) 254-256; **Durst, Michel – Jeggle, Birgit – Merz, Birgit (Hrsg.)**, *Familie im Brennpunkt* (RSV) 283-284; **Fanjul Díaz J. Manuel**, *¿Me equivoqué de camino? Un peregrino en el camino francés* (FHD) 285-286; **García Sánchez, Fermín María**, *En carne viva* (FHD) 286-288; **González de Cardedal, Olegario**, *Invitación al Cristianismo. Experiencia y verdad* (PSA) 271-274; **Grabbe, Lester L.**, *Faith an Fossils. The Bible, Creation and Evolution* (RSV) 288-290; **Guijarro, Santiago**, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia* (FMF) 256-257; **Karimundackal, Thomas**, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12–11,32* (RSV) 257-258; **Henriksen, Jan-Olav – Sandnes, Karl Olav**, *Jesus as Healer. A Gospel for the Body* (BPA) 274-276; **Lilley, Christopher – Pedersen, Daniel J.**, (Eds), *Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen* (RSV) 276-278; **León Florido, Francisco**, *1277. La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París* (VLLR) 261-264; **Lortie, Christopher R.**, *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions* (RSV) 259-260; **Mardsen, George, M.**, *Religion and American Culture. A Brief History* (RSV) 291-293; **Mascilongo, Paolo**, *Ma voi, chi dite che io sia?* (FHD) 290-291; **Moreno Berrocal, M.- Romera Valero, A.**, *Juan Calderón Espadero. Primer cervantista manchego y primer periodista protestante español* (FHD) 293-295; **Nocetti, Serena** (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la iglesia* (FHD) 278-279; **Orlando, Luigi**, *Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti* (RSV) 258-259; **Rabal Saura, Gregorio**, *Hablando de pájaros. Ornitología popular Murciana* (FHD) 295-296; **Seidl, Theodore**, *Jobs Monologue. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31* (RSV) 260-261; **Rivi, Prospero**, *Con tutto il cuore e con tutta l'anima. Una via francescana alla contemplazione* (MAEA) 296-297; **Sabán Cuño, Mario**, *La Merkabá. El Misterio del Nombre de Dios* (BPA) 297-298; **Schlosser, Marianne**, *Teología de la oración. Levantemos el corazón* (FMF) 280-281.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

